

Wolfgang Lienemann

## Partikularkirchen und ökumenische Bewegung

»Was ist die Kirche heute? Ein lockerer und von Krisen erschütterter Bund von Einzelkirchen aus allen Erdteilen, die zwar ein christologisches Minimalbekenntnis verbindet, die aber im übrigen alle möglichen Theologien und institutionellen Gestaltungen verkörpern, unter starker Dominanz der nicht-abendländischen Kirchen und Völker mit ihren politischen Problemen und Absichten. *Kurz: Die Kirche heute ist die Ökumene.*«<sup>1</sup> Diese provozierende These eines Kirchenhistorikers bezeichnet das Spannungsfeld von empirischer Vielfalt und Einheitsbewußtsein, in dem sich von Anfang an das Christentum entwickelt hat. Im 19. und besonders im 20. Jahrhundert hat indes das Bewußtsein der Einheit der Kirche Christi, allen Unterschieden, Trennungen und Spaltungen entgegen, eine neue Qualität gewonnen und neue institutionelle Gestaltungen gefordert. Die meisten Kirchen der Christenheit wissen und bejahen heute, daß sie nicht einfach koexistieren, sondern einander Rechenschaft schulden und füreinander verantwortlich sind – »Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit« (I Kor 12,26) –, und die wechselseitige Aufmerksamkeit, Fürbitte und praktische Hilfe der Kirchen sind wichtige Zeichen wachsender Einheit trotz der noch bestehenden Trennungen.

Die ökumenische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts bildet

<sup>1</sup> A. Schindler, Die geschichtliche Gestalt der europäischen Kirchen und ihrer Theologie und die Kirchengeschichte als theologische Disziplin, in: G. Picht (Hg.), Theologie was ist das?, Stuttgart 1977, 355–372 (370). Als Grund für diese These nennt Schindler zuerst die Tatsache, daß *alle* Kirchen das Wort der Bibel durch verkündigende Vergegenwärtigung wirksam werden lassen wollen. Zum urchristlichen Verhältnis von »Kohärenz und Differenz« vgl. G. Theissen, Die Einheit der Kirche, Z Miss 20, 1994, 70–86; Chr. Link/U. Luz/L. Vischer, Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft . . . Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute, Zürich 1988.

einerseits eine Antwort auf die Globalisierung der Politik, die weltweite Ausbreitung von Wissenschaft und Technik europäischer Prägung, die Entstehung einer Weltwirtschaft und die Ausbildung des Völkerrechts und seiner neuen Institutionen; andererseits erwies sie sich als Herausforderung an partikulare Kirchen und Konfessionen, ihre innere Ausrichtung und ihre Beziehungen zueinander neu zu bestimmen, unerachtet des jeweiligen Anspruchs auf allgemeine Geltung beziehungsweise »Katholizität«. Das Verhältnis der Partikularkirchen untereinander wie zur ökumenischen Bewegung ist zunächst durch das jeweilige Kirchenverständnis bestimmt; dieses wiederum muß dem tatsächlichen Pluralismus ekklesiologischer Selbst- und Fremddeutungen Rechnung tragen. Diese unvermeidliche Relativierung teilweise exklusiver Wahrheitsansprüche geht einher mit sozialen und kulturellen Veränderungen; nicht zuletzt durch Säkularisierungsschübe sowie wachsende soziale Mobilität und entsprechendes Heiratsverhalten haben viele traditionelle religiös-kulturell homogene Territorien und Milieus viel von ihrer bindenden Kraft verloren.

Kirchenrechtliche Veränderungen haben sich vor allem aufgrund dreier zusammenhängender Entwicklungen ergeben: Erstens erfordert die wachsende praktische Zusammenarbeit zwischen Kirchen und Konfessionen ein Mindestmaß an rechtlicher Koordination zwischen ihnen; besonders im religionsneutralen Staat müssen die verschiedenen Kirchen etliche Positionen gemeinsam klären, wenn sie sie wirksam vertreten wollen. Zweitens bedarf es eines Mindestmaßes an Übereinstimmung in eherechtlichen und damit zusammenhängenden Fragen – von der Taufe über die Trauung bis zum Begräbnis gibt es in konfessionell gemischten oder durch eine Diaspora-Situation geprägten Lagen eine Fülle von zwischenkirchlichen Berührungspunkten, die auch rechtliche Aspekte aufweisen. Vor allem hat schließlich das Bemühen um ökumenische Gemeinsamkeit und Einheit nicht nur praktische, sondern auch lehrmäßige Annäherungen und Gemeinsamkeiten hervorgebracht, von denen ein großer Teil Grundfragen der Ekklesiologie betrifft und damit mindestens mittelbar auch Erwartungen an die künftige Gestalt der verschiedenen kirchlichen Ordnungen weckt. Vielleicht muß man sogar sagen, daß die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts entscheidend dazu beigetragen hat, daß die Ekklesiologie als Grundthema der Theologie entdeckt worden ist. Auf kirchenrechtlicher Seite hat vor allem Hans Dombois mit seinem

visionären Konzept eines ökumenischen Kirchenrechts in Reaktion auf das II. Vatikanische Konzil in umfassender Weise den möglichen Beitrag des Kirchenrechts zur Einheit der Kirche Christi umrissen.<sup>2</sup>

Die heutige Welt der Ökumene ist polyzentrisch und international; sie ist längst über evangelisch-katholische Gespräche und Kommissionen hinausgewachsen.<sup>3</sup> Diese mögen in Europa noch auf absehbare Zeit besonderes Gewicht behalten und entsprechende gründliche theologische und juristische Arbeit erfordern. In weiten Teilen der außereuropäischen Christenheit ist man indes beispielsweise von einer Revision von Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts sehr viel weniger berührt als von einer Zulassung auch von Frauen zum Priesteramt. Unter diesen Umständen gibt es selbstverständlich eine große Vielfalt ökumenischer Perspektiven, denen ganz unterschiedliche kirchenrechtliche Prioritäten entsprechen. Darum ist eine erste methodische Anforderung an ökumenische Dialoge, daß die Partner versuchen müssen, nicht nur sich gegenseitig in die Position des anderen zu versetzen, sondern sogar ihren Dialog mit den Augen eines dritten oder vierten Beobachters zu sehen.

Eine derartige Beobachtung der ökumenischen Beobachter würde eigentlich eine Theorie der Differenzierung ökumenischer Beziehun-

<sup>2</sup> Sein Hauptwerk »Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht« liegt in drei Bänden vor: Witten (bzw. Bielefeld) I 1961 (2. Aufl. 1969), II 1974, III 1983. Die von Dombois gegründete »Kirchenrechtliche Arbeitsgemeinschaft« in der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft hat evangelische, römisch-katholische und orthodoxe Juristen und Theologen zusammengeführt. Zu *Dombois'* Werk vgl. die Interpretationen und Beiträge in *ZevKR* 32, 1987, 241–570 (mit Bibliographie von S. Riese), sowie *H. Folkers* (Hg.), *Zugänge zum »Recht der Gnade«*. Studien zu Kirchenrecht und Theologie II, Heidelberg 1990. Zu meinem Thema vgl. insbesondere *Chr. Link*, *Kirchenrecht als ökumenisches Recht* bei Hans Dombois, *ZevKR* 32, 1987, 436–450.

<sup>3</sup> Zur Geschichte der ökumenischen Bewegung nach wie vor unentbehrlich: *R. Rowse/St. Ch. Neill/H. E. Fey* (Eds.), *A History of the Ecumenical Movement 1517–1968*, zuerst 1954, 4. Aufl. Genf 1993, deutsche Übersetzung zuerst 1957/58, ergänzt durch *H. E. Fey* (Hg.), *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1948–1968*, Göttingen 1974. Maßgeblich ist jetzt die einbändige englische Ausgabe. Für eine erste, umfassende Orientierung sehr zu empfehlen ist: *Orientierung Ökumene. Ein Handbuch*. Im Auftrag der Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR hg. v. *H.-M. Moderow* und *M. Sens*, Berlin 1979. Für Einzelfragen gibt es zwei Lexika: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, eds. *N. Lossky u. a.*, Geneva – Grand Rapids 1991 (zit. DEM); *Ökumene-Lexikon*, hg. von *H. Krüger u. a.*, Frankfurt/M. 1983 (zit. ÖLex).

gen voraussetzen, die es bislang aber nicht gibt. Alle mir bekannten Darstellungen der ökumenischen Bewegung leiden unter ihren unvermeidlichen perspektivischen Einseitigkeiten und Verkürzungen. Das wird wohl kaum so sinnfällig wie bei den Versuchen einer bildlichen Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der ökumenischen Beziehungen. Drei Bildgestalten begegnen hier vor allem: die des sich verzweigenden Baumes aus Grundstamm, Ästen und Zweigen, des Flusses mit Nebenflüssen, Mäandern, Bifurkationen und Deltas, so wie des Schiffes inmitten eines Flusses, Sees oder Meeres.

Das Bild des *Baumes* dient dazu, die Verzweigungen als Sinnbild der zusammen wachsenden Individualitäten der mannigfachen Gestalten der Kirchen zu beschreiben. Die Vielfalt der Äste und Zweige sowie des Blatt- und Rankenwerkes ist immer wieder beeindruckend, doch strittig ist, wie der Stamm des Baumes gleichsam in seiner ekklesiologischen Bedeutung zu bestimmen sein möchte. Die römisch-katholischen Bilder betonen die Hauptachse, den einen und alles andere hervorbringenden und tragenden Stamm, das heißt die ununterbrochene Sukzession der Nachfolger des Apostels Petrus. Orthodoxe wie evangelische Christen sehen ihren Ursprung freilich ebenfalls im apostolischen Zeitalter und sich selbst in der Treue der Schule der Apostel, so daß sie nicht erst an irgendeiner späteren Astgabel ihren Ursprung haben; auch sie sind ihrem Selbstverständnis nach sowohl Teil der Wurzel wie des Stammes wie der Äste und der Blätter. Die Bilddenkungen konkurrieren schon hier miteinander.

Das Bild des *Flusses* macht darauf aufmerksam, wie die vielen, unterschiedlichen Strömungen in den einen, mächtigen Strom der Ökumene einmünden und sich darin vereinigen. Genfer Ökumeniker bevorzugen oft dieses Bild, besonders in einfachen, didaktisch abgezweckten Darstellungen, während römische Katholiken eher den festen Stamm inmitten der Verzweigungen als zutreffenderes Symbol ihrer Selbstdeutung empfinden mögen. Das Bild des Flusses hat indes den Vorteil, die unterirdischen Quellen und Verbindungen einbegreifen zu können; doch bekanntlich ist es in jedem Mündungsdelta sehr schwierig, Übersicht und Kurs zu halten. Und ist die Fließrichtung immer eindeutig?

Das Bild des *Schiffes*, längst zum offiziellen Signet der ökumenischen Bewegung und der Darstellung ihrer »corporate identity« auf Krawatten und Aufklebern geraten, spiegelt wohl Erwartungen und

Erfahrungen der meisten Partikularkirchen wider: Sie wissen sich auch trotz Navigationsschwierigkeiten von Auftriebskräften getragen, über die sie nicht selbst verfügen können. Das Schiff wird auch in stockfinsterer Nacht und auf stürmischer See allen Gewalten zum Trotz erhalten. Es mag nur eine Nußschale sein, und doch enthält es in sich die Fülle der Verheißungen. Aber: wo bleiben in diesem Bild die anderen Schiffe?

Diese drei Metaphern kranken daran, daß sie die Komplexität von Vorgängen in der Zeit in einem Bilde verräumlichen. Bei der räumlichen Darstellung aber ist es meist unvermeidlich, eine vorherrschende Perspektive auszuzeichnen. Derartige Reduktionen der Vielfalt und der Vernetzungen werden der Wirklichkeit ökumenischer Beziehungen nicht gerecht; man müßte sie multizentral, multiperspektivisch und synchron sowie diachron zugleich darstellen können. Weder räumliche Bilder noch zeitlich-chronologische Anordnungen können diesen Beziehungsreichtum einfangen; es gibt in der Selbstwahrnehmung der Kirche hinsichtlich ihrer räumlichen und zeitlichen Erstreckung eine Art der Simultanpräsenz, von der wir in Ermangelung einer anderen Sprachmöglichkeit als Ewigkeit sprechen. Dies geht über die Fassungskraft von Bildern, Metaphern und schon gar der Formen des Kirchenrechtes weit hinaus.

Dennoch kann und muß man versuchsweise den verschiedenen konfessionellen ökumenischen Aufbrüchen bestimmte Einheitsparadigmata zuordnen. Dieser Versuch bleibt immer hypothetisch und kann nur wenige mögliche Perspektiven in den Blick nehmen. Im folgenden will ich nur zwei Einstellungen nacheinander probieren: eine kaleidoskopartige Ringperspektive einzelner Kirchen auf die von Genf ausgehende ökumenische Bewegung, sowie eine mehr systematische Querschnittsbetrachtung anhand weniger Zentralperspektiven. Mit dieser Absicht soll im folgenden versucht werden, zuerst eine allgemeine Charakteristik der ökumenischen Aufbrüche aus der Perspektive einzelner Kirchen oder Konfessionen zu geben (I.), um anschließend einige Grundfragen, prominente Einheitskonzeptionen und deren kirchenrechtliche Bedeutung und Wirkung zu skizzieren (II.). Statt einer vorläufigen Bilanz formuliere ich am Schluß versuchsweise einige Thesen zur möglichen Bedeutung kirchenrechtlicher Bestimmungen und Entscheidungen für die Förderung der Einheit der Kirchen am Übergang zum dritten Jahrtausend (III.).

Wegen der Fülle der Aspekte des Themas kann es nur um eine Skizze dessen gehen, was an kirchenrechtlichen Innovationen durch den Ökumenismus des 20. Jahrhunderts angestoßen worden ist. In diesem Zusammenhang muß man von vornherein beachten, daß sowohl die verschiedenen Kirchen und Konfessionen als auch der Ökumenische Rat, seine Gremien und Abteilungen, keineswegs ein einheitliches Verständnis dessen, was Kirchenrecht ist, haben. Versteht man unter Kirchenrecht im engeren Sinne lediglich das positive, in Amtsblättern oder ähnlichen Organen veröffentlichte Recht einer Partikularkirche, eines Kirchenbundes oder einer Konfessionsfamilie, dann ist der ökumenische Beitrag oder Ertrag des Kirchenrechtes eher bescheiden; folgt man indes einem weiten Kirchenrechtsbegriff, der die Kirche selbst und ihre Grundvollzüge wie Taufe, Abendmahl, Wortverkündigung, Lehre und Ämter als geistlich-*rechtliche* Einheit versteht, so ist klar, daß beispielsweise Entscheidungen über kirchliche Lehre, Handlungen und Ordnungen immer auch eine rechtliche Bedeutung und Funktion haben, und zwar auch in Kirchen, die mit einem Minimum an kirchenrechtlichen Regelungen im engeren Sinne gut leben. Angesichts dieser Vielfalt setzen die folgenden Ausführungen keine Definition von Kirchenrecht voraus, sondern fragen nach wichtigen partikularkirchlichen Überzeugungen, Lehren, Regeln und Entscheidungen, die von rechtlicher Bedeutung sind im Blick auf das ökumenische Miteinander der Kirchen.

## I. Ökumenische Aufbrüche und Beziehungen

### 1. Stationen des Ökumenischen Rates der Kirchen

Die Wörter »Ökumene« und »ökumenisch« umfassen eine große Bedeutungsfülle.<sup>4</sup> Schon bei Herodot im 5. Jahrhundert v. Chr. wird damit auf die gesamte bewohnte Erde, den Erdkreis verwiesen. Gemeint sind mit diesen Ausdrücken in der Antike aber auch die erreichbare Welt des römischen Reiches, die entsprechende Ausdehnung der

<sup>4</sup> Vgl. W. A. Visser't Hooft, Geschichte und Sinn des Wortes »Ökumene«, in: *ders.*, Ökumenischer Aufbruch (Hauptschriften II), Stuttgart-Berlin 1967, 11–28; D. Ritschl/W. Ustorf, Ökumenische Theologie. Missionswissenschaft, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 10–12.

christlichen Kirchen, die Reichweite der Mission oder der Geltung kirchlicher Entscheidungen. Der Schwerpunkt des heutigen Wortgebrauches betrifft den Weg und das Ziel der Bemühungen um Einheit der Kirchen der Christenheit. Die Gründung eines ökumenischen Konzils (council) oder Rates der Kirchen mit dem Ziel wachsender Zusammenarbeit regte zuerst der schwedische Erzbischof Nathan Söderblom (1866–1930) im Jahre 1919 an. Von ökumenischer Bewegung spricht man heute, um der Vielfalt von Bestrebungen, Institutionen, Gruppen, Kirchen und Initiativen gerecht zu werden, die auf dieses Ziel der Einheit der Christenheit auf der gesamten Erde hingeeordnet sind.

Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts hat viele Wurzeln<sup>5</sup>, die teils weiter zurückreichen, wie beispielsweise Leibniz' Vorschläge oder die Überlegungen und praktischen Anstöße Zinzendorfs. Wichtig wurden vor allem im 19. Jahrhundert die Ansätze zu interkonfessioneller Zusammenarbeit in den Bereichen der Jugendarbeit, der Mission, Erziehung und Evangelisation, der Friedensbewegung oder der Bibelverbreitung. Missionskonferenzen, CVJM oder Studentenweltbünde waren wichtige Anlässe und Formen, Gemeinsamkeiten des Glaubens und Handelns zu entdecken und zu erproben. 1846 wurde in London die Evangelische Allianz, 1855 in Paris der CVJM gegründet. 1910 trat in Edinburgh die erste offizielle Delegiertenkonferenz der Missionsgesellschaften zusammen; hier entstand auch der Gedanke einer Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order).

Mit der internationalen Friedens- und Völkerrechtsbewegung waren vor allem die protestantischen Kirchen verbunden. Aus Begegnungen zwischen englischen und deutschen Kirchenvertretern entstand noch 1914 der »Internationale Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen«<sup>6</sup>, der wichtige Impulse für die Gründung der Bewegung für

<sup>5</sup> Die informativste Einführung in Geschichte und Gegenwart der ökumenischen Bewegung hat R. Frieling vorgelegt: *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen 1992. Der vorliegende Beitrag setzt Frielings Darstellung durchgehend voraus. Außerdem danke ich meinen Berner Kollegen U. v. Arx und L. Vischer für Kritik und Anregungen zu einer ersten Fassung dieses Textes.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Fr. *Siegmund-Schultze*, *Friedenskirche, Kaffeeklappe und die ökumenische Vision*. Texte 1910–1969, München 1990, 46–148 (Einleitung von W. *Weiß*, 46–59). Die Arbeit des Weltbundes unterstützten zwei Zeitschriften: »Die Eiche«, hg. v. Fr. *Siegmund-Schultze*, sowie »Goodwill«, hg. v. J. H. *Rushbrooke*.

Praktisches Christentum (Life and Work)<sup>7</sup> gab. 1921 wurde unter der Führung von John R. Mott der Internationale Missionsrat gegründet, und der Gedanke eines Ökumenischen Rates der Kirchen fand nach dem Ersten Weltkrieg zunehmend Anhänger. Entwicklung des Völkerbundes und Aufbau ökumenischer Strukturen entwickelten sich vielfach parallel. Schon 1919 schrieb Nathan Söderblom in einem Memorandum für den Weltbund in Oud Wassenaar: »Wahrhaft Gläubige und Nachfolger Christi sind selbst in den christlichen Gemeinschaften immer eine Minderheit gewesen, und sie werden immer eine Minderheit bleiben. Doch es ist wesentlich, alle Gemeinschaften der Kirche und alle christlichen Organisationen, denen anzugehören wir das Privileg haben, für christliche Ziele zu nutzen.«<sup>8</sup> Zu diesen Zielen zählte Söderblom die gemeinsame Lehre, gemeinsames Handeln für die Einheit der Völker, Erneuerung der Gesellschaft sowie gemeinsames öffentliches Zeugnis der Christen; Glaubenseinheit und gemeinsame Praxis der Christen in einer ihre Einheit suchenden Weltgesellschaft gehörten dabei von Anfang an zusammen. Diese Bewegung auf eine neue und so noch nie dagewesene Einheit der Kirchen hin teilten mit unterschiedlichen Betonungen und Erwartungen auch beispielsweise das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel<sup>9</sup> oder der Zusammenschluß der Anglikaner in der Lambeth-Konferenz.

Die Stationen der großen Weltkirchenkonferenzen in der Zwischenkriegszeit müssen hier nicht einzeln aufgeführt werden. Entscheidende Merkmale waren unter anderen die weltweite Perspektive dieses Aufbruchs aus den traditionellen Gehäusen konfessionell und territorial beschränkter Kirchentümer, die starke Beteiligung sogenannter Laien<sup>10</sup> sowie die intensiven Versuche, zu gemeinsamen Überzeugungen und Ausdrucksformen der kirchlichen Einheit zu ge-

<sup>7</sup> Dazu liegt jetzt die umfassende Darstellung von *W. Weiße* vor: *Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937*, Göttingen 1991.

<sup>8</sup> *W. A. Visser't Hooft*, Ursprung und Entstehung des ÖRK, ÖR Bh. 44, Frankfurt/M. 1983, 17–21 (18).

<sup>9</sup> Ebd., 7–13; vgl. auch *R. Frieling*, a. a. O. (Anm. 5), 146–148 und 157–159.

<sup>10</sup> Vgl. *F. E. Anhelm*, Art. Laien, ÖLex, 734–737; *E. Adler*, Art. Laity, DEM, 580–585; *G. Grobs/G. Czell* (Hg.), *Kirche in der Welt Kirche der Laien?*, Frankfurt/M. 1990; *K. Raiser*, Auf dem Weg zu einer Neubestimmung des Profils der Laien in der ökumenischen Bewegung, ÖR 43, 1994, 122–134; sowie grundsätzlich *H.-M. Barth*, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1990.



langen und die praktische Arbeit der Kirchen soweit als möglich gemeinsam zu tun. Vor allem war von Anfang an das Bewußtsein verbreitet, daß die Einheit in Glauben und Zeugnis durch entsprechende Kirchenordnungen auch äußerlich Gestalt finden müsse. Doch schon die erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die diesen Fragen gewidmet war (Lausanne 1927), mußte in ihrem Bericht feststellen, daß volle kirchliche Gemeinschaft (noch) nicht möglich sei: »Völlige kirchliche Gemeinschaft wird erst dann zur Wirklichkeit werden, wenn allen Kindern Gottes der Weg offen steht zur Gemeinschaft am Tisch des Herrn. [...] Welcher Weg auch immer zum Ziel führen mag, die vollständige Einheit setzt eine Umwandlung der Kirchen in dem Sinne voraus, daß die Glieder aller Kirchengemeinschaften in einem Verhältnis voller gegenseitiger Anerkennung stehen.«<sup>11</sup>

Seit 1933 wurde der Plan verfolgt, die Bewegungen für Praktisches Christentum und für Glauben und Kirchenverfassung, die zunächst getrennt ihre Versammlungen abgehalten hatten, zu einem Ökumenischen Rat der Kirchen zu vereinen. Die politischen Entwicklungen und schließlich der II. Weltkrieg verzögerten die Verwirklichung dieser Pläne, konnten sie aber nicht verhindern, obwohl von Anfang an etliche die Entstehung einer »Superkirche« befürchteten. Schließlich konnte aber am 28. August 1948 in Amsterdam von 147 evangelischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen der ÖRK konstituiert werden. Er versteht sich nicht selbst als Kirche, wohl aber als »Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen«. Diese »Basisformel« wurde von der Dritten Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi 1961 folgendermaßen erweitert: »Der ÖRK ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.«<sup>12</sup>

Zuvor war schon 1950 in der sogenannten Toronto-Erklärung das ekklesiologische Selbstverständnis des ÖRK als einer offenen Gemeinschaft von Kirchen und als Instrument ihrer vielfachen Zusam-

<sup>11</sup> Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, 3.–24. August 1927, hg. v. *H. Sasse*, Berlin 1929, 546 f.

<sup>12</sup> Zum in diesen und ähnlichen Formulierungen ausgedrückten Selbstverständnis des ÖRK vgl. *R. Frieling*, a. a. O. (Anm. 5), 72–75 (mit Nachweisen).

menarbeit so ausgedrückt worden, daß dadurch keine partikular-kirchliche Selbstdeutung angetastet, aber auch keine zur allgemeinen ekklesiologischen Norm erhoben werden konnte. Dennoch ging dieser instrumentelle Charakter des ÖRK und seiner Arbeiten von jeher weit über die Merkmale einer rein zweckorientierten Einrichtung hinaus, gehört es doch zu seinen wichtigsten Aufgaben, »die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube«<sup>13</sup>. Diese Bestimmung schließt eigentlich die Auffassung aus, daß vor Erreichung voller eucharistischer Gemeinschaft irgendeine Partikularkirche die Kirche Christi in ihrer Fülle schon sichtbar darstellen könne.

Ihrer Herkunft entsprechend ist die Bewegung für »Glauben und Kirchenverfassung« (Faith and Order) das Kristallisationszentrum aller auf die Einheit der Kirche gerichteten Aktivitäten des ÖRK.<sup>14</sup> Selbstverständlich haben Fragen der Kircheneinheit auch für die anderen Abteilungen, Arbeitsgruppen und Kommissionen des ÖRK große Bedeutung, aber die Aufgabe der Reflexion kontroverstheologischer Fragen, der Mannigfaltigkeit der Gottesdienstformen und Liturgien, der Kirchenverfassungen und des Kirchenrechtes konzentriert sich im Bereich von »Glauben und Kirchenverfassung«. Von Anfang an und trotz des langwährenden Abseitsstehens der römischen Kirche zielte diese Arbeit »auf nicht weniger als die Einheit der gesamten Christenheit« (Bischof Charles H. Brent).<sup>15</sup> Diese Bewegung trat zu mehreren großen Weltkonferenzen zusammen, bevor sie mit der Gründung des ÖRK in diesem aufging. Ihre Arbeit setzte als

<sup>13</sup> Abschnitt III.1 der neuformulierten Verfassung des ÖRK durch die fünfte Vollversammlung des ÖRK, Nairobi 1975: Bericht aus Nairobi 1975, hg. v. H. Krüger/W. Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1976, 327; vgl. dazu R. Frieling, a. a. O. (Anm. 5), 74.

<sup>14</sup> Wichtige Dokumente der ersten Jahrzehnte findet man bei L. Vischer (Hg.), Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, München 1965. Seither vgl. die Berichte in der ÖR, der ER, dem JES sowie die »Faith and Order Papers«, erschienen beim ÖRK, teilweise auch in deutschen Versionen. Zur Analyse der Frühzeit vgl. R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, 1910–1937, Göttingen 1970; G. Gassmann, Art. Faith and Order, DEM, 411–413.

<sup>15</sup> Zit. nach K.-Ch. Epting, Art. Glauben und Kirchenverfassung, ÖLex, 475–483 (477).

eine der zentralen Einheiten des ÖRK die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung fort, nicht zuletzt ebenfalls in einer Reihe großer internationaler Konferenzen, an denen auch offizielle Mitglieder der römisch-katholischen Kirche maßgeblich mitberatend teilnahmen. Ein besonderer Höhepunkt war zweifellos die Konferenz von Lima (1982), von der die Konvergenzerklärung über »Taufe, Eucharistie und Amt« verabschiedet worden ist.<sup>16</sup>

## *2. Die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Bewegung*

Zum Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche gehört die Überzeugung, daß in ihr die eine, heilige, allgemeine und apostolische

<sup>16</sup> Diese Erklärung ist vermutlich das am weitesten verbreitete und weithin auch in örtlichen Kirchengemeinden bekannte, diskutierte und im Blick auf seine liturgischen Konsequenzen und Vorschläge praktisch genutzte Ergebnis der Arbeit von »Faith and Order«. Die offizielle deutsche Fassung erschien 1982 mit einem Vorwort von *W. H. Lazareth* und *N. Nissiotis* (Frankfurt/M.-Paderborn). Die sogenannte Lima-Liturgie hat *Fr. Schulz* (mit Anmerkungen und Erläuterungen) 1983 im Stauda-Verlag, Kassel, auf Deutsch vorgelegt. Die partikularkirchlichen Reaktionen auf die Erklärung hat *M. Thurian* im Auftrag von »Faith and Order« in sechs Bänden: *Churches Respond to BEM* (Genf 1986 ff.) ediert. Erhellend sind auch die Beobachtungen eines Genfer Mitarbeiters an diesem Auswertungsprozeß: *J. H. Witzel*, *Beobachtungen zur Auswertung des Lima-Prozesses*, ÖR 38, 1989, 14–29, sowie die Analyse von *A. Houtepen*, *Auf dem Weg zu einem ökumenischen Kirchenverständnis*, US 44, 1989, 29–44. Die Synode der EKD hat sich mit dem Lima-Dokument im Herbst 1982 in Worms näher auseinandergesetzt; Vorbereitungsmaterial und eine »Kundgebung« in »Texte der EKD, 7«, Hannover 1983. Eine vorbildliche Form der (unmittelbaren) Rezeption gibt es aus der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck: *Taufe, Eucharistie und Amt* (Lima-Texte), *Didaskalia* Heft 30, hg. v. *E. Giesler* und *J. Beisheim*, Kassel 1986; darin unter anderem eine eingehende Würdigung aus dem Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg (101 ff.). Die römisch-katholische Kirche hat sich mit ihrer offiziellen Stellungnahme bis Juli 1987 Zeit gelassen; deutsche Fassung hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987. Mit der hier nur angedeuteten ungeheuren Fülle von Reaktionen war die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung augenscheinlich überfordert; im Rückblick muß man befürchten, daß die schiere Masse – und Inhomogenität! – der Antworten die ursprünglichen Impulse erdrückt hat. Aus der Fülle der nicht kirchenamtlichen Analysen hervorzuheben ist der »Kommentar zu den Lima-Erklärungen«, den das Konfessionskundliche Institut Bensheim vorgelegt hat (Göttingen 1983).

Kirche Jesu Christi verwirklicht ist. Um diesen Sachverhalt auszudrücken, hat das II. Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« (LG 8)<sup>17</sup> das Wort »*subsistit*« verwendet, aber nicht »*existit*« im Sinne vollständiger Identität formuliert. Darüber hinaus wird gesagt, daß es auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche »vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit« gebe; derartige Gemeinschaften werden als »*communitates ecclesisticae*«, aber nicht als Kirchen im vollen Sinne bezeichnet, weil ihnen wesentliche Merkmale fehlen, insbesondere die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Petrus im Papstamt.<sup>18</sup>

Im Verhältnis zur vorkonziliaren Zeit war die ökumenische Öffnung des II. Vatikanischen Konzils ein Meilenstein auf dem Wege zur Einheit der Christenheit. Dennoch sind Ekklesiologie und Ökumene-Verständnis der römisch-katholischen Kirche nicht eindeutig, denn sie scheinen nach wie vor teilweise dem alten Konzept der »Rückkehr-Ökumene« zu folgen, teilweise jedoch anzuerkennen, daß jedes Kirchesein defizitär ist, solange der Skandal der Trennung besteht. So wie man von den zwei Ekklesiologien des Konzils gesprochen hat, so gibt es auch unterschiedliche Auffassungen von Wesen und Aufgabe der Ökumene in römischer Sicht.

Die Ansicht, daß die getrennten Christen nach Rom zurückkehren müßten, bestimmte weitgehend die Haltung der Päpste zwischen den beiden vatikanischen Konzilien, deren erstes bekanntlich mit seinen Lehren von der Unfehlbarkeit und dem Jurisdiktionsprimat des Papstes gegenüber allen Christen schier unüberwindliche Hindernisse für jede Vereinigung errichtet hatte, welche nicht reumütige Rückkehr bedeutet hätte. Der Codex Iuris Canonici von 1917/18 hat diese Sicht auch rechtlich ausdrücklich fixiert; »Altkatholiken« gelten als Häretiker, und die Borromäus-Enzyklika von 1910 bezeichnet die Reformatoren als »hochmütige und rebellische Menschen« und »Feinde des Kreuzes Christi«<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Texte des II. Vatikanischen Konzils werden nach LThK<sup>2</sup>, Ergänzungsbände I–III, mit den üblichen Siglen zitiert.

<sup>18</sup> Zur »Subsistit«-Formel und zu LG 8 vgl. R. Frieling, a. a. O. (Anm. 5), 135 f., der zutreffend darauf hinweist, daß damit keineswegs eine dogmatisch-lehramtliche Anerkennung anderer Gemeinschaften außer den orthodoxen »Schwesterkirchen« als Kirchen im strengen Sinne ausgesagt wird.

<sup>19</sup> R. Frieling, a. a. O. (Anm. 5), 126.

Gleichwohl gab es zahlreiche Kontakte von Katholiken zu den Orthodoxen und Anglikanern, wogegen die ökumenische Bewegung lange gemieden wurde. Das Sanctum Officium, Vorgänger der heutigen Kongregation für die Glaubenslehre, verbot 1919 ausdrücklich, an ökumenischen Konferenzen teilzunehmen, auch wenn private Kontakte dadurch nicht verhindert werden konnten. Diese Linie, zur Rückkehr der Getrennten aufzurufen, vertrat besonders auch die Enzyklika »Mortalium animos« Pius' XI. von 1928.<sup>20</sup>

Die Verbote konnten indes eine allmähliche Abkehr von diesem Weg nicht verhindern. Die politischen, sozialen und kulturellen Verwerfungen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts nötigten die getrennten Christen und Kirchen zum Zusammenrücken. Jugendbewegung, liturgische Neuaufbrüche und Bibelbewegung, aber auch die theologische Wissenschaft wurden zu Trägern und Orten einer Neubesinnung auf das Einende und Gemeinsame. 1937 erschien Yves Congars wichtiges Buch »Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique«, in welchem statt von Häretikern von »getrennten Brüdern« die Rede war. Zeitschriften wie Robert Grosches »Catholica« und Studienzentren wie »Istina« in Paris bereiteten ebenfalls den Boden für eine Annäherung. In Deutschland war es der Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger, der noch während des II. Weltkrieges von der Deutschen Bischofskonferenz die Aufgabe erhielt, die Fragen einer »Wiedervereinigung im Glauben« zu verfolgen.<sup>21</sup>

Die Gründung des Ökumenischen Rates wurde von Rom sorgfältig beobachtet, und obwohl trotz einer Einladung eine Teilnahme an der Gründungsversammlung in Amsterdam noch abgelehnt wurde, konnte die schroffe Absage von »Mortalium animos« nicht mehr beibehalten werden. Die Instruktion »Ecclesia catholica« vom 20. 12. 1949 sprach sogar davon, die ökumenische Bewegung sei »unter Einwirkung des Heiligen Geistes« entstanden.<sup>22</sup>

Wichtig war dann im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils die Gründung des vatikanischen »Sekretariats zur Förderung der christ-

<sup>20</sup> Es heißt unter anderem: »Man darf auf die Einheit der Christen nicht anders hinarbeiten als durch Wirken für die Rückkehr der Getrennten zur wahren Kirche Christi, von der sie ja seinerzeit unglücklicherweise abgefallen sind.« (AAS 20, 1928, 6–15)

<sup>21</sup> R. Frieling, a. a. O. (Anm. 5), 130–135.

<sup>22</sup> Ebd., 132.

lichen Einheit« (1960), dessen erster Präsident Kardinal Augustin Bea wurde. Ganz unterschiedliche Initiativen und Personen haben dieser grundlegenden Neuorientierung eines katholischen Ökumenismus zum Durchbruch verholfen; ich verweise exemplarisch nur auf die katholische Friedensbewegung im »Dritten Reich« und den von den Nazis ermordeten Max Joseph Metzger, auf die französischen Impulse (D. J. Dumont, Y. M. Congar, P. Couturier), die von Metzger gegründete Una-Sancta-Bewegung oder die Initiativen der Kardinäle Jaeger (Paderborn) und des Holländers Jan Willebrands. Papst Johannes XXIII. sowie das von ihm einberufene Konzil nahmen diese Impulse auf. Das Ökumenismus-Dekret »Unitatis redintegratio« (1964, zit. UR) machte schließlich das Ausmaß des Wandels im Kirchenverständnis deutlich, wenn es unter anderem heißt: »Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche.« (UR 3) Auch die getrennten Christen betrachtet die römische Kirche »als Brüder, in Verehrung und Liebe«, und sie spricht von ihrer Mitschuld an den Trennungen und der Tatsache, daß deshalb auch sie selbst die »Fülle der Katholizität« nicht darzustellen vermöge (UR 4).

Das Ökumenismus-Dekret ist indes nicht die alleinige Grundlage der seit dem Konzil qualitativ veränderten zwischenkirchlichen Beziehungen, sondern man muß es im Zusammenhang der übrigen grundlegenden Konzilstexte sehen. Für die nicht-römisch-katholischen Kirchen war entscheidend, daß das Konzil in seiner gesamten Ekklesiologie stark den Ursprung der Kirche im Handeln Christi sowie den Gedanken der *communio* betonte, daß es in seinem Offenbarungsverständnis die Autorität der Schrift und Christus als die Mitte der Schrift herausstellte, und daß schließlich im Ökumenismus-Dekret ausdrücklich der Gedanke einer zeitunabhängigen, gleichrangigen Geltung aller Dogmen zugunsten der Annahme einer Rangordnung oder »Hierarchie der Wahrheiten«<sup>23</sup>, die am christologischen Fundament des christlichen Glaubens geprüft werden müssen, aufgegeben wurde. Damit wurde teilweise ein Weg eingeschlagen, der der Einsicht folgt, daß alle Gestalten der sichtbaren Kirche dem Gericht

<sup>23</sup> Vgl. zu dieser Frage E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 697f.

durch ihren Herrn erst noch entgegengehen und deshalb keine Kirche von sich behaupten kann, die Fülle der Wahrheit des Evangeliums in ihrer Existenz vollkommen darzustellen.

Man muß freilich sogleich hinzufügen, daß das II. Vatikanische Konzil keinen einzigen ekklesiologischen Grundsatz früherer Konzile, insbesondere des I. Vaticanum zurückgenommen hat. Dadurch ist die seither zu vielerlei Kontroversen Anlaß gebende Konstellation entstanden, daß gleichsam mindestens zwei Ekklesiologien in der römischen Kirche vertreten werden, deren einzelne Elemente sich teilweise gewiß ergänzen, teilweise aber auch auszuschließen scheinen.<sup>24</sup> Ein kontradiktorischer Widerspruch liegt freilich dann nicht vor, wenn man die Gesamtheit der einschlägigen Lehren vom Offenbarungsverständnis über das Schriftprinzip und die Hierarchie der Wahrheiten bis zum Lehramt als ein organisches Ganzes begreift, dessen Integrität letztlich durch das unfehlbare Papstamt garantiert wird.

In den Jahren nach dem Konzil unternahm die römisch-katholische Kirche große Anstrengungen, um praktische Konsequenzen aus ihrem Verständnis des Ökumenismus zu ziehen. Der neue Codex des römisch-katholischen Kirchenrechts für die »lateinische« Christenheit (CIC) von 1983 bezieht sich ausdrücklich auf die ökumenische Bewegung. Can. 755 § 1 sagt explizit: »Aufgabe des ganzen Bischofskollegiums und besonders des Apostolischen Stuhles ist es, die ökumenische Bewegung bei den Katholiken [*motum oecumenicum apud catholicos*] zu pflegen und zu leiten; Ziel der ökumenischen Bewegung ist die Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen; sie zu fördern, ist die Kirche kraft des Willens Christi gehalten.« Hieran ist unter anderem wichtig, daß bewußt keine Definition der ökumenischen Bewegung gegeben wird, sondern, wie schon in UR 4 b, diese ökumenische Orientierung für neue geistliche Erfahrungen offengehalten wird. Auf der anderen Seite ist nicht zu verkennen, daß der CIC sonst die ökumenische Dimension der Kirche eher zurückhaltend behandelt und dabei insbesondere im Blick auf die Verhältnisse »vor Ort« die ökumenische Perspektive mit keiner Silbe erwähnt<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Vgl. dazu G. Alberigo/Y. Congar/H.-J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel, Düsseldorf 1982.

<sup>25</sup> Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. v. J. Listl/H. Müller/H. Schmitz, Regensburg 1983, 560 (H. Müller). Zur ökumenischen Bedeutung des CIC von 1983 vgl. exemplarisch W. Böckenförde, Der neue Codex Iuris Canonici, NJW 1983, 2532–

Auch der neue Katechismus der römisch-katholischen Kirche erwähnt die Ökumene lediglich beiläufig an einer einzigen Stelle (Nr. 821).

Die neue »Ökumene vor Ort« entwickelte sich gleichwohl teilweise in derart rasantem Tempo, daß nicht nur sogenannte Traditionalisten Mühe hatten, Anschluß zu halten. Aber ob nun beschleunigt oder später gebremst wurde – entscheidend ist, daß für die römische Kirche ihre ökumenische Öffnung irreversibel ist. Für die gangbaren Schritte zu möglicher Einheit mit anderen Kirchen hat der Vatikan zweimal durch sein Einheitssekretariat ein »Ökumenisches Direktorium«<sup>26</sup> veröffentlicht, aber man wird wohl feststellen müssen, daß die Gläubigen, die Kirchengemeinschaft vor Ort verwirklichen wollten, sich nicht erst erkundigt haben, wo Rom die Grenzen dafür gezogen wissen wollte. Manche sahen auf diese Weise »ökumenischen Wildwuchs« entstehen, und für viele kam dem Kirchenrecht hier die Aufgabe zu, die wilden Triebe gleichsam zu stützen. Hier waren zahlreiche Konflikte zwischen der »Basis-Ökumene« und der »Amts-Ökumene« programmiert, wobei zu beobachten ist, daß praktisch-diakonischer zwischenkirchlicher Zusammenarbeit kaum Schwierigkeiten erwachsen, die scharfe Grenze aber dort verläuft, wo es um die eucharistische Gemeinschaft (*communicatio in sacris*) geht. Es hat sich seither gezeigt, daß der schwierigste Punkt die Frage des Gehorsams der Gläubigen gegenüber der päpstlichen Autorität ist.

2540; A. v. Campenhausen, Der Codex Iuris Canonici. Evangelische Bemerkungen zum CIC von 1983, MDKI 1/1985, 3–6; H. Grote, Codex Iuris Canonici recognitus. Seine ökumenischen Bezüge, MDKI 2/1983, 23–27; H. Heinemann, Ökumenische Implikationen des neuen kirchlichen Gesetzbuches, Catholica 39, 1985, 1–26; H. Müller, Aspekte des Codex Iuris Canonici 1983, ZevKR 29, 1984, 527–546; H. M. Müller, Lutherisches Kirchenverständnis und der Kirchenbegriff des Codex Iuris Canonici 1983, ZevKR 29, 1984, 546–559; A. Stein, Ein Blick in das neue Rechtsbuch der Römisch-Katholischen Kirche, Amt und Gemeinde 34, 1983, 63–65. Vgl. auch zur internationalen Rezeption: Conc (D) 22, 1986, 159–239.

<sup>26</sup> Das erste »Ökumenische Direktorium« erschien in zwei Teilen 1967 und 1970: AAS 1967, 574–592, und AAS 1970, 705–724 (lat.); deutsche Übersetzung Paderborn–Trier 1967/70. Nach Veröffentlichung des CIC 1983 und des CCEO 1990 sowie des neuen Katechismus (1992) erschien das neue Direktorium im März 1993; deutsche Übersetzung hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993; zur Analyse vgl. H.-E. Fichtner, Nur ein ökumenischer Reprint?, ÖR 43, 1994, 165–171.



### 3. *Orthodoxe Kirchen und ökumenische Bewegung*

Die orthodoxen Kirchen bilden nach ihrem Selbstverständnis die eine orthodoxe Kirche, welche die Kirche des apostolischen Glaubensbekenntnisses ist.<sup>27</sup> Der Ausdruck »Orthodoxie« selbst wurde im Osten erst 843 eingeführt. Trotz dieser Betonung der (geistlichen) Einheit ist die Orthodoxie in sich vielfältig. Reinhard Frieling trägt diesem Sachverhalt mit folgender Definition Rechnung: »Als orthodoxe Kirchen bezeichnet man zum einen die Ostkirchen, die im ersten Jahrtausend nicht zum Patriarchat des Westens (= Rom) gehörten, beziehungsweise die Kirchen, die aus ihnen in Osteuropa entstanden sind, und zum andern die Altorientalischen Kirchen, die auf die nestorianischen und monophysitischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts zurückgehen und mit den orthodoxen Ostkirchen keine Kirchengemeinschaft haben (Koptische, Äthiopische, Syrische Kirche usw.). Davon zu unterscheiden sind die mit Rom unierten Ostkirchen, die nach der kirchlichen Ost-West-Spaltung 1054 von Rom aus im Osten errichtet wurden.«<sup>28</sup>

Die orthodoxen Ostkirchen sind im Unterschied zu den innerhalb der römisch-katholischen Kirche bestehenden Kirchen autokephal (unter einem Patriarchen) oder autonom (innerhalb eines Patriarchats). Ihre Einheit ist in ihrer Orthodoxie begründet, das heißt im ungeschmälernten Festhalten an der Tradition und den inhaltlichen Erkenntnissen der sieben Ökumenischen Konzile (von Nicäa 325 bis Nicäa 787). Auch sie verstehen sich, wie die römische Kirche, nicht als eine Konfession neben anderen, sondern als die definitive sichtbare Gestalt der einzigen, unteilbaren Kirche Christi gemäß dem Glaubensbekenntnis der Kirche. Im Unterschied zur römischen Kirche schloß diese ekklesiologische Grundüberzeugung aber nicht aus, von Anfang an aktiv an der ökumenischen Bewegung mitzuwirken und andere Kirchen anzuerkennen, ohne freilich etwas über deren ekklesiologische Bedeutung verbindlich festzulegen. Obwohl die Ostkir-

<sup>27</sup> Vgl. zum folgenden V. *Istavridis*, Die orthodoxe Kirche in der ökumenischen Bewegung, in: H. Fey/G. Gassmann (Hg.), Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, Göttingen 1974, 376 ff.; ders., Art. Orthodoxe Kirchen, ÖLex, 905–916; R. Frieling, a. a. O. (Anm. 5), 146–157; G. *Limouris* (Ed.), Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement, Geneva 1994.

<sup>28</sup> R. Frieling, a. a. O. (Anm. 5), 146.

chen überdies aus politisch-sozialen Gründen in der Geschichte immer auf größte Schwierigkeiten bei der Aufnahme ökumenischer Kontakte stießen und sich durch Theologie und Verhalten der westlichen Kirchen oft brüskiert fühlten, haben sie sich im 20. Jahrhundert von Anfang an für die Einheit der Kirchen engagiert. Schon 1902 regte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel die Aufnahme zwischenkirchlicher Beziehungen an, und 1920 ließ er den Vorschlag folgen, einen Kirchenbund aller Konfessionen zu gründen. Infolge der bolschewistischen Oktoberrevolution in Rußland konnte das Moskauer Patriarchat sich an diesen Entwicklungen nicht beteiligen, wohl aber russisch-orthodoxe Theologen und Religionsphilosophen, die emigriert waren. Die meisten anderen orthodoxen Kirchen ebenso wie die Altorientalischen Kirchen engagierten sich indes von früh an in der ökumenischen Bewegung.

Für die vorsichtige Art der Beteiligung ist bis heute das Verhalten der 22 orthodoxen Delegierten bei der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) bezeichnend.<sup>29</sup> Sie brachten ihre eigene Position in sorgfältig vorbereiteten Texten ein, aber sie enthielten sich der Stimme bei allen Entscheidungen über kontroverse Fragen. Sie nahmen an allen Sitzungen teil, um der »brüderlichen Gemeinschaft« Ausdruck zu geben, und trugen auch »das Gesamtwerk der Konferenz« mit, doch zugleich stellten sie mit Bedauern fest, »daß die Grundlagen für die Berichte, die der Konferenz zur Abstimmung vorgelegt werden sollen, mit den Grundsätzen der Orthodoxen Kirche [...] unverträglich sind«. Für die Orthodoxie könne es deshalb »keine *communicatio in sacris* geben, wo die Totalität des Glaubens fehlt«. Dieser Vorbehalt deckt sich weitgehend mit der Distanz Roms, aber die Orthodoxie hat daraus den Schluß gezogen, nur um so intensiver in der ökumenischen Bewegung mitzuarbeiten.

Innerhalb der Orthodoxie selbst bestehen freilich in vielen Fragen erhebliche Differenzen – angefangen mit der Frage der Anzahl der Kirchen, die sich zu Recht als orthodox bezeichnen dürfen, über die endlose Streitfrage der Festlegung des Ostertermins bis hin zu den Problemen des Verhältnisses von Kirche und Staat oder der Stellung der orthodoxen Diaspora. Seit den 60er Jahren hat eine lange Reihe Panorthodoxer Konferenzen stattgefunden, die ein Panorthodoxes

<sup>29</sup> Vgl. R. Frieling, a. a. O. (Anm. 5), 149 f.

Konzil vorbereiten sollen, aber es scheint immer noch nicht absehbar zu sein, ob und wann dieses wird zusammentreten können. Wenn dies aber geschieht, werden seine Beschlüsse auch von grundlegender kirchenrechtlicher Bedeutung für die gesamte Orthodoxie sein.

#### 4. Anglikanische Kirchen und ökumenische Bewegung

Die anglikanische Kirchenfamilie hat infolge der Prägung durch ihre Mutterkirche, die Church of England, von Anfang an eine große Weite und Toleranz in die ökumenische Bewegung eingebracht<sup>30</sup>: Sie ist seit ihrer politisch-dynastisch motivierten Loslösung von Rom und vor allem seit dem 19. Jahrhundert immer zugleich »katholisch« und »reformatorisch« geblieben und verstand sich selbst als eine Art »*via media*« zwischen den Gegenpolen. Deshalb konnte schon das sogenannte Lambeth-Quadrilateral von 1888<sup>31</sup> vier Grundsätze für eine »organische Union« formulieren, die gleichsam das anglikanische »must« für jede Kircheneinheit zusammenfassen: die Heilsnotwendigkeit, aber auch -suffizienz der Heiligen Schrift aus Altem und Neuem Testament, Apostolikum und Nicänum als ausreichende Summarien des christlichen Glaubens, Taufe und Abendmahl sowie das (historische) Bischofsamt. Auf dieser Basis ging von jener Lambeth-Konferenz eine entscheidende Initiative zur Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung aus, welche besonders vom anglikanischen Episkopalismus in den USA unterstützt wurde (Charles H. Brent). Die anglikanische Gemeinschaft war für diese Vorstöße besonders geeignet, weil ihr nicht so sehr die massive Objektivität des Dogmas und die Ziselierungen der Lehre wichtig sind, sondern »die Gemeinschaft im Geist, im Gottesdienst und im sozialen Handeln«<sup>32</sup>. Männer wie Charles H. Brent, William Temple und George Bell waren insofern

<sup>30</sup> Vgl. als Überblick P. Oestreicher, Die anglikanische Gemeinschaft, ÖLex, 57–63 (Lit.). Zu den Dialogen der anglikanischen Kirchen mit anderen Kirchen vgl. DEM, 20–28 (Lit.) sowie die Texte (in deutscher Übersetzung) in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 1 (1931–1982) Paderborn–Frankfurt/M. 1983; Bd. 2 (1982–1990) Paderborn–Frankfurt/M. 1992, passim (zit. im folgenden DWÜ, mit Band und Seitenzahl).

<sup>31</sup> Vgl. dazu G. Gassmann, 100 Jahre Lambeth-Quadrilateral. Die anglikanische Einheitscharta und ihre ökumenische Wirkung, ÖR 37, 1988, 301–311.

<sup>32</sup> R. Frieling, a. a. O. (Anm. 5), 159.

nicht zufällig sowohl in der ökumenischen wie in der Friedensbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entscheidend beteiligt.

Wie die meisten anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften führten auch die Anglikaner eine Fülle von Lehrgesprächen mit anderen Kirchen<sup>33</sup>, wobei dem Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche besondere Bedeutung wegen der Richtung des »anglocatholicism« innerhalb der Church of England zukommt. Es war dabei in jüngster Zeit für die Anglikaner ernüchternd, daß die römische Glaubenskongregation den Gesprächsergebnissen<sup>34</sup> reserviert gegenübersteht, weil eben doch noch »keine substantielle Übereinstimmung« erreicht sei, wie umgekehrt die Einführung der Frauenordination in England vom Vatikan lebhaft bedauert wird. Seither haben deshalb einige Übertritte zur römisch-katholischen Kirche in Großbritannien stattgefunden, denen indes auch Eintritt in die anglikanische Kirche gegenüberstehen.

Die prinzipielle Aufgeschlossenheit der Anglikaner für Kirchenunionen hat in einem Beispiel zu einem Präzedenzfall geführt, der teilweise schockierend gewirkt haben muß. In Südindien nämlich kam es auf der Basis des Lambeth-Quadrilateral zur Gründung der Vereinigten Kirche von Südindien, in deren Folge die selbständige Existenz der dortigen anglikanischen Kirche ein Ende fand.

### 5. *Lutherische Kirchen und ökumenische Bewegung*

Grundsätzlich sind die ökumenische Ausrichtung und die Mitarbeit der meisten lutherischen Kirchen in der Ökumene in der Gegenwart unstrittig. Das ist aber keineswegs selbstverständlich, denn lange Zeit war das Luthertum, vorsichtig geurteilt, gewiß kein Pfadfinder der Ökumene. Der Lutherische Weltbund wurde erst 1947 gegründet<sup>35</sup>, und zwar nicht als Lutherische Kirche, sondern als freie Vereinigung

<sup>33</sup> S. oben, Anm. 30.

<sup>34</sup> Vgl. die Texte in DWÜ 1, 133–190; 2, 125–232; sowie die Erklärung in MDKI 33, 1982, 76–79.

<sup>35</sup> Vgl. *W. Kable/G. Klapper/W. Maurer/M. Schmidt, Wege zur Einheit im Luthertum*, Gütersloh 1976; *K. Schmidt-Clausen, Vom Lutherischen Weltkonvent zum lutherischen Weltbund. Geschichte des Lutherischen Weltkonvents (1923–1947)*, Gütersloh 1976.

von lutherischen Kirchen. Ihm gehören keineswegs alle lutherischen Kirchen an.

Lange Zeit wurden sowohl die innerlutherische Ökumene wie eine Öffnung nach außen wohl als nicht vordringlich empfunden, weil die lutherischen Kirchen in ihrer landeskirchlichen Organisation territorial begrenzt und damit auch rechtlich gebunden waren. Hinzu kommt, daß einerseits zwar eine prinzipiell begründete Offenheit und Anerkennungsmöglichkeit gegenüber anderen Kirchen bejaht wird, sofern nach CA 7 die reine Evangeliumspredigt und die Darreichung der Sakramente von Taufe und Abendmahl zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen genügen, andererseits jedoch die Notwendigkeit des »*pure docere*« auch im Sinne einer zweifelsfrei festzustellenden »*pura doctrina*« ausgelegt werden konnte und dann ein ausformulierter und -differenzierter Lehrkonsens als Grundlage einer möglichen Kircheneinheit für erforderlich gehalten wurde. Noch 1927 hat Werner Elert in Lausanne in diesem Sinne die Meßlatte für ökumenische Einheit unerreichbar hoch gelegt<sup>36</sup>, und Hermann Sasse hat bekanntlich nicht zuletzt wegen der Undeutlichkeit der Bekenntnistreue des Luthertums Deutschland verlassen.<sup>37</sup>

Diese Kontroversen spielen in der Gegenwart für die ökumenische Orientierung des Luthertums weltweit keine entscheidende Rolle mehr.<sup>38</sup> An interkonfessionellen und zwischenkirchlichen Lehrgesprächen sind insbesondere die deutschen Lutheraner weit überdurchschnittlich beteiligt<sup>39</sup>; wenn der Ökumenische Rat zu irgendei-

<sup>36</sup> R. Frieling, a. a. O. (Anm. 5), 164.

<sup>37</sup> Daß man, wie Sasse, strengste Bindung an das lutherische Bekenntnis, politische Urteilskraft und ökumenische Offenheit vereinbaren kann, wird selten erkannt; vgl. aber zu Sasse M. Wittenberg, Hermann Sasse und »Barmen«, in: W.-D. Hauschild/G. Kretschmar/C. Nicolaisen (Hg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984, 84–106.

<sup>38</sup> Das Verhältnis von Kircheneinheit und einmütigem politischem Zeugnis innerhalb einer Kirche und in bezug auf mehrere Kirchen ist freilich im Luthertum nicht ausdiskutiert, geschweige denn entschieden. Sowohl in der Frage der Stellung zur Apartheid im südlichen Afrika wie in der Frage des *bellum iustum* wie in der Problematik wirtschaftlicher Verteilungsgerechtigkeit sind seit Jahren ungelöste interne Konflikte lutherischer Ekklesiologie virulent; vgl. dazu nur U. Duchrow, Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?, München 1980.

<sup>39</sup> Ein Ad-hoc-Ausschuß für die ökumenische Orientierung und Arbeit des LWB hat dazu 1983/84 ein Dokument über »Wachsen in ökumenischer Verpflichtung« erarbeitet (Genf 1984).

ner Frage seine Mitgliedskirchen um Stellungnahmen bittet, dürfte die Mehrzahl der Voten aus lutherischen Kirchen stammen. Das ist nicht nur eine Folge von deren überdurchschnittlich guter personeller und finanzieller Ausstattung, sondern auch Ausdruck des sachlichen Interesses an der Einheit der Kirchen und der Arbeit des ÖRK. Allerdings stehen die meisten lutherischen Kirchen dem Gedanken von Kirchenunionen wohl eher kritisch gegenüber; sie befürworten, mit einem Schlagwort, die »versöhnte Verschiedenheit« als Konzept hinreichender Anerkennung und Einheit selbständiger Kirchen.

### *6. Reformierte Kirchen und ökumenische Bewegung*

Die reformierten Kirchen sind vielgestaltiger als das Luthertum. Deshalb sind auch dem Drängen auf Übereinstimmung in formulierten Bekenntnissen und in der kirchlichen Lehre ebenso wie in Fragen der Kirchenverfassungen und -ordnungen enge Grenzen gesetzt. Wichtig ist die ökumenische Grundform der gegenseitigen Anerkennung bei Fortbestand unterschiedlicher Traditionen und Bräuche. Der Reformierte Weltbund, der erst 1970 durch die Vereinigung mit dem »kongregationalistischen Weltbund« seine heutige Gestalt fand, hat sich infolgedessen auch viel stärker in die Arbeit des ÖRK eingeordnet als das Luthertum und auf finanzaufwendige Parallelstrukturen und -aktionen weitgehend verzichtet. In der reformierten Tradition ist das Bewußtsein, daß die Kirche allein aus der Gnade und zur Ehre ihres Herrn lebt, vielleicht am stärksten verwurzelt, und daraus folgt eine nicht beiläufige, sondern grundsätzliche Bereitschaft, die rechtliche und soziale Gestalt der eigenen Kirche immer wieder einer kritischen Revision zu unterziehen. Nicht die Kirche ist das Zentrum der Einheit, sondern der gemeinsame Herr aller Christinnen und Christen. Darum hat der Reformierte Weltbund schon 1954 prononciert im Namen Christi zur sichtbaren Einheit der Christen eingeladen: »Der Tisch des Herrn gehört ihm, nicht uns. Wir glauben daran, daß wir das Sakrament keinem Getauften, der Jesus Christus liebt und ihn als Herrn und Erlöser bekennt, verweigern dürfen. Es ist unsere feste Überzeugung, daß mangelnde Bereitschaft, eine solche Abendmahlsgemeinschaft zu üben, zumal heutzutage, der Sache der Einheit schweren Schaden zufügt und einen großen Teil

unserer diesbezüglichen Gespräche in einem irrealen Licht erscheinen läßt.«<sup>40</sup>

Es dauerte noch einmal fast zwanzig Jahre, bis in der »Leuener Konkordie« (1973) als dem vorläufigen Ziel einer längeren Entwicklung diese Abendmahlsgesellschaft mit den lutherischen und unierten Kirchen sowie mit den Kirchen der Waldenser und der Böhmisches Brüder festgestellt werden konnte. Diese Konkordie<sup>41</sup> stellt Übereinstimmung zwischen den unterzeichnenden Kirchen im Verständnis des Evangeliums fest, so daß »Kirchengemeinschaft« unter ihnen besteht: »Kirchengemeinschaft im Sinne dieser Konkordie bedeutet, daß Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben« (Nr. 29). Die Konkordie soll überdies keinen Abschluß, sondern einen Meilenstein auf dem gemeinsamen Weg ehemals getrennter Kirchen bilden, und sie steht weiteren Kirchen offen. Die Synode der EKD hat 1983 den Hinweis auf die Leuener Konkordie in ihre Grundordnung aufgenommen<sup>42</sup>, und zuvor und danach sind die lutherisch-reformierten Lehrgespräche weitergeführt worden, um die erreichte Einheit zu festigen und zu vertiefen. Dabei hat sich auch gezeigt, daß theologische Übereinstimmungen für die Verwirklichung von Kirchengemeinschaft nicht hinreichend sind; es bedarf dazu vielmehr vielfältiger liturgischer, praktischer und organisatorischer Schritte. Die Konsequenz regelrechter Unionen wird indes nur selten angestrebt.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Zit. nach *R. Frieling*, a. a. O. (Anm. 5), 168.

<sup>41</sup> Vgl. dazu *A. Birmelé* (Hg.), *Konkordie und Kirchengemeinschaft*, Frankfurt/M. 1982; *W. Lohff*, *Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuener Konkordie*, Frankfurt/M. 1985; *E. Schieffer*, *Von Schaumburg nach Leuenberg*, Paderborn 1983.

<sup>42</sup> Amtsblatt der EKD, 1984, 249. Zur aktuellen Entwicklung vgl. *W. Hüffmeier*, *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst?*, ÖR 43, 1994, 157–164.

<sup>43</sup> Vgl. DWÜ 2, 272–293. Auch beispielsweise in Frankreich haben reformierte und lutherische Kirchen der Leuener Konkordie zugestimmt; zwischen ihnen besteht Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, hinzu kommen vielfältige Formen der Zusammenarbeit (Diakonie, Mission, Ausbildung). Eine institutionelle Union einschließlich organisatorischer Verschmelzung wird indes nicht angestrebt – aber wäre sie wünschbar und notwendig? Vgl. *A. Birmelé*, *Art. Frankreich*, EKL<sup>3</sup> I, 1317–1324 (1322). Demgegenüber kam es in Belgien in den 70er Jahren zur Gründung einer »United Protestant Church«.

### 7. Christkatholische Kirche und ökumenische Bewegung

Für die ökumenische Einheit darf die quantitative Größe einer Kirche keine grundsätzliche Bedeutung haben, weil die Wahrheit des Evangeliums niemals eine statistisch meßbare Größe ist. Insofern muß die zwar zahlenmäßig kleine, aber wichtige Gruppe der alt- bzw. christkatholischen Kirchen erwähnt werden, welche sich seit 1870 wegen der neuen Papst-Dogmen des I. Vaticanum von Rom trennten.<sup>44</sup> Die Christkatholiken nehmen seither eine wichtige Brückenfunktion in ökumenischen Kontakten und Gesprächen wahr, repräsentieren sie doch eine papstfreie Tradition der Katholizität, die das Dogma und das Bischofsamt der Kirche ungeschmälert wahr. Diese Position hat Vereinbarungen über Interkommunion mit den Anglikanern wie mit den evangelischen Kirchen in Deutschland und Österreich ermöglicht und ähnliche, bisher jedoch nicht rezipierte Anerkennungsformen mit den Orthodoxen.

Dabei hat sich in der Entwicklung des multilateralen Geflechtes von Beziehungen eine eigentümliche Schwierigkeit gezeigt, die allgemeiner Art ist und darin besteht, daß eine Kirche vielleicht mit zwei anderen jeweils zu Anerkennungen gelangen kann, die die eucharistische Gemeinschaft einschließen, daß dadurch aber keineswegs schon mitgesetzt ist, daß die beiden Partnerkirchen der ersten Kirche auch automatisch untereinander eine gleiche oder wenigstens ähnliche Gemeinschaft feststellen können. Anders gesagt: Es gibt keine Tran-

<sup>44</sup> Die Konstituierung unabhängiger katholischer Kirchen, besonders in der Schweiz, in der habsburgischen Monarchie und in Deutschland, verband sich mit einer Annäherung an die Kirche von Utrecht und fand in der sogenannten Utrechter Union von 1889 ihren Abschluß (vgl. dazu *U. v. Arx*, Der ekklesiologische Charakter der Utrechter Union, IKZ 24, 1994, 20–61). Später kamen weitere »romfreie« bzw. »papstfreie« Kirchen, wie eine verbreitete Fremdbezeichnung lautet, hinzu. *U. v. Arx* hat mich darauf hingewiesen, daß bei ökumenischen Vereinbarungen der Christkatholiken sorgfältig zu unterscheiden ist zwischen »voller kirchlicher Gemeinschaft« (etwa mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft), dem Dialog (mit allen orthodoxen Kirchen) und eucharistischen Vereinbarungen (etwa mit der EKD), welche nicht von allen Mitgliedskirchen der Utrechter Union rezipiert worden sind. Vgl. insgesamt *H. A. Frei*, Art. Alt-katholische Kirchen, ÖLex, 40–45; *U. Küry*, Die Alt-katholische Kirche – ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, 3. Aufl. Frankfurt/M. 1982. Vgl. auch die Erklärung der deutschen Alt-katholischen Kirche »Unser ökumenischer Auftrag« von 1987: ÖR 37, 1988, 117f.



sitivität ökumenischer Beziehungen und kirchenrechtlicher Entscheidungen.

### 8. *Unierte Kirchen und ökumenische Bewegung*

Obwohl der ÖRK der sogenannten Toronto-Erklärung von 1950 zufolge nicht die Aufgabe hat, Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen in die Wege zu leiten<sup>45</sup>, sind doch von jeher von der ökumenischen Bewegung entscheidende Impulse zur Bildung von Kirchenunionen ausgegangen. Die III. Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi hat 1961 versucht, über die »Basis« des ÖRK hinaus die angestrebte Einheit näher zu bestimmen und dazu ausgeführt: »Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an die Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereinigt und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten [...]«<sup>46</sup>.

Diese außerordentlich weitgehende Formulierung bezog sich sowohl auf Unionserfahrungen, die Mitgliedskirchen des ÖRK einbrachten, als auch auf Erwartungen an künftige Unionsverhandlungen. Eine sorgfältige Zusammenstellung von 1971 zählt seit 1925 57 Beispiele für Kirchenunionen auf allen Kontinenten.<sup>47</sup> Am häufigsten waren Reformierte, Lutheraner und Methodisten beteiligt. In Deutschland hatte die preußische Union schon früh ein Modell geschaffen, das später in der Evangelischen Kirche der Union und in der Arnoldshainer Konferenz wichtige organisatorische Gestalten gefunden hat.

<sup>45</sup> Vgl. *R. Frieling*, a. a. O. (Anm. 5), 74.

<sup>46</sup> *W. A. Visser't Hooft* (Hg.), Neu Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des ÖRK, Stuttgart 1962, 130. Vgl. dazu *L. Newbegin*, *Unity of »All in Each Place«*, DEM, 1043–1046.

<sup>47</sup> *R. Groscurth* (Hg.), *Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft*, Frankfurt/M. 1971, 99–107.

In Verhandlungen von selbständigen Kirchen über eine mögliche Union erreichen die theologischen Gespräche über die Bedingungen und Erfordernisse der Kircheneinheit eine neue Qualität, die nicht zuletzt auf die Bestimmtheit und Verbindlichkeit von gemeinsamen kirchenrechtlichen Vereinbarungen und Institutionalisierungen hinausläuft. Obwohl sich die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung aufgrund ihrer Satzung und aus Respekt vor der Selbständigkeit der Mitgliedskirchen stets davor gehütet hat, direkt in Unionsverhandlungen einzugreifen, und sich sogar bei Anfragen mit Empfehlungen sehr zurückgehalten hat, hat sie doch die Entstehung von Unionen mit großer Aufmerksamkeit verfolgt, ihre guten Dienste zu Austausch und Vermittlung angeboten und dazu internationale Konferenzen veranstaltet, die 1967 in Bossey bei Genf, 1970 in Limuru (Kenia), 1973 in Salamanca, 1975 in Toronto, 1981 in Colombo und zuletzt 1987 in Potsdam stattgefunden haben.<sup>48</sup>

Jede Union hat ihr besonderes Gesicht, das geprägt ist durch das Erbe und die Hoffnungen, die die Partnerkirchen einbringen. Zugleich bedeutet eine Union auch wohl immer einen gewissen Bruch mit der eigenen Vergangenheit und Identität, was gewiß nur ratsam ist, wenn das eingebrachte Erbe in sich wandelnder Gestalt auch in die neue Gemeinschaft bereichernd eingehen kann. Die Konferenz von Limuru (1970) hat die folgenden Merkmale vereinigter Kirchen zusammengestellt:

»Sie sind transkonfessionell und umfassen Kirchen, die bisher verschiedenen konfessionellen Familien angehört haben.

Sie wollen nicht nur vereinigte, sondern nach weiterer Vereinigung suchende Kirchen sein und sind sich bewusst, das Ziel noch nicht erreicht zu haben, sondern eher eine Etappe auf dem Wege zur vollen Einheit der Kirchen zu verkörpern.

Sie fühlen sich verpflichtet, die Einheit der Kirche zum Ausdruck zu bringen, indem sie an einem gegebenen Ort alle Christen zusammenrufen.

Sie sehen dem Augenblick entgegen, in dem eine vereinte Gemeinschaft an allen Orten ins Leben treten wird.

Sie suchen nach einem theologisch reflektierten Ausdruck des Evangeliums,

<sup>48</sup> Die meisten Berichte liegen seit 1966 auf Englisch als Faith and Order Papers unter dem Titel »Survey of Church Union Negotiations« vor den Salamanca-Bericht und die dort gehaltenen Vorträge findet man in: R. Groscurth (Hg.), *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit*, Frankfurt/M. 1974; der Bericht von Potsdam: *Living Today Towards Visible Unity*, ed. by R. F. Best, Geneva 1988.

der sich eher an der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung und der heutigen Weltsituation orientiert als an überkommenen Bekenntniskategorien.

Sie haben die organische Einheit in dem Sinne erreicht, daß sie als vereinigte Kirchen Entscheidungen treffen über Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung, der Mission, der Beziehung zur Welt und der Verwendung ihrer eigenen Mittel.<sup>49</sup>

In den meisten bisher gebildeten Unionen haben sich Kirchen eines Landes oder eines bestimmten Gebietes zusammengeschlossen. Sie geben oft dieser Einheit Vorrang vor der Einheit mit den Kirchen derselben Konfession oder Prägung in anderen Teilen der Welt, ohne die Beziehungen zu diesen völlig aufgeben zu wollen. Das kann natürlich leicht zu Loyalitätskonflikten führen. Vereinigte Kirchen können eine heilsame Korrektur überzogener konfessionalistischer Abgrenzungsbedürfnisse sein, sie können aber auch aufgrund ihrer territorialen Beschränkung zu (womöglich ethnisch homogenen) Nationalkirchen mit geringer ökumenischer Offenheit regredieren. Solchen Verengungen kann gegengesteuert werden, wenn die konfessionellen Weltbünde Unionen nicht allgemein mit Mißtrauen betrachten, sondern ihrerseits Hilfen zur Bildung einer tragfähigen Union anbieten. Die Lambeth-Konferenz hat sich schon früh mit diesen Fragen befaßt, der Lutherische Weltbund (LWB) erst seit 1963. Nicht unwichtig ist wie stets auch die Frage der finanziellen Verflechtungen; in dieser Hinsicht war der LWB zu finanziellen Unterstützungen bereit, während der Reformierte Weltbund (RWB) oder der Methodistische Weltrat im allgemeinen ohnehin keine Finanzmittel für ihre Mitglieder verwalten. Nicht unwichtig ist überdies, daß bisher keine vereinbarte Union wieder aufgelöst worden ist.<sup>50</sup>

Von großer Bedeutung ist schließlich, daß und auf welche Weise die konfessionellen Weltbünde und überhaupt die Kirchen, die sich wachsender Einheit verpflichtet wissen, Unionsbestrebungen ermöglichen, ermuntern, begleiten und unterstützen. Es hat sich gezeigt, daß ein ganzes, kaum noch überschaubares Netzwerk von bilateralen und multilateralen Kontakten, Gesprächen, Kommissionen und Institutionen sich im Laufe der letzten Jahrzehnte entwickelt hat, das natürlich

<sup>49</sup> Zit. nach *R. Groscurth*, a. a. O. (Anm. 47), 151; vgl. *ders.*, Art. Union (Unionskirchen), *ÖLex*, 1192–1200 (1195). Seit 1954 gibt die ER alle zwei Jahre einen Bericht über zwischenkirchliche Unionsverhandlungen.

<sup>50</sup> *R. Groscurth*, *ÖLex*, a. a. O. (Anm. 49), 1200.

nicht allein auf die Bildung von Unionen ausgerichtet ist, diesen aber doch teilweise den Boden zu bereiten vermocht hat. Freilich gab und gibt es auch Kontakte und Gespräche, deren Ergebnis in der Einsicht liegt, daß für ein weiteres Zusammengehen zur kirchlichen Einheit die Voraussetzungen nicht gegeben sind oder die Zeit nicht reif ist. Dann bedarf es weiteren Studiums und weiterer Begegnungen, ohne das Ziel der größeren Einheit herbeizwingen zu wollen. Überdies hat sich zunehmend gezeigt, daß es sehr verschiedene Modelle der Einheit gibt, von denen die »organische Union« eines ist, das in den letzten Jahren eher in den Hintergrund getreten zu sein scheint.

### *9. Freikirchen und ökumenische Bewegung*

Es ist unfair, die Fülle weiterer besonderer Formen der Mitwirkung von Kirchen an der ökumenischen Bewegung in einer Restkategorie zusammenzufassen. Dies entspricht am wenigsten der tatsächlichen numerischen Entwicklung, denn wenn man beispielsweise auch an sogenannte Unabhängige Kirchen in Afrika, aber auch in Lateinamerika denkt, welche das größte Kirchenwachstum in der Gegenwart überhaupt zu verzeichnen haben, dann ist deutlich, daß hier die Proportionen der Darstellung verzerrt sind. Vor allem ist zu bedenken, daß die verbreitete Bezeichnung »Freikirchen« gerade nicht erfaßt, was für die gemeinten Kirchen in ihrem Selbstverständnis wesentlich und entscheidend ist, sondern zunächst nur ihr historisch gewachsenes, oft in Verfolgungen aufgenötigtes oder erkämpftes Verhältnis zum Staat betrifft, also ihre Unabhängigkeit und Trennung von weltlicher Gewalt. Für sich selbst betrachtet sind diese Kirchen ganz eigenständig und weisen dementsprechend eine große Vielfalt von Ordnungs- und Rechtsformen auf.

Historisch liegt der Ursprung der meisten Freikirchen in der Zeit der Reformation. Im Gegensatz zu den reichsrechtlich anerkannten Konfessionen lehnten sie alle kirchlichen und obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen in Glaubenssachen strikt ab, was freilich keineswegs scharfe interne soziale Kontrolle ausschließen muß. In Deutschland besteht seit 1926 die Vereinigung evangelischer Freikirchen, welcher die Baptisten, die Methodisten, die Mennoniten, die Quäker, die Herrnhuter Brüdergemeinde, die Pfingstbewegung, die Heilsarmee

und etliche weitere Gruppen angehören. Mitglieder können Kirchen und Gemeindebünde werden, »die die Bibel als verbindliche Grundlage für Lehre und Leben anerkennen und die den persönlichen Glauben an Jesus Christus als Heiland und Herrn von ihren Gemeindegliedern erwarten«<sup>51</sup>.

Es ist hier nicht möglich, eine differenzierende Beschreibung freikirchlicher Ordnungen und ihres bedeutenden Beitrages zur ökumenischen Bewegung zu geben.<sup>52</sup> Hervorheben muß man die Stellung der sogenannten Laien und die verbreitete Distanz, ja Ablehnung gegenüber dem Amtspriestertum, die Vielfalt der evangelistischen, missionarischen und diakonischen Aktivitäten und die Betonung des individuellen und gemeinschaftlichen Glaubenszeugnisses. Ordnungsfragen und kirchenrechtliche Regelungen finden vor allem Aufmerksamkeit, wenn es um Fragen der Gemeindestruktur und des Gemeindeaufbaus geht. Die relativ geringe formale Regelungsdichte darf aber nicht darüber täuschen, daß gerade bei kleineren Sozialformen – manche (örtliche) Freikirche hat fast familienkirchliche Züge – auch informelle Ordnungsformen sehr wirksam sein können; das gilt für die Zugehörigkeit nicht weniger als für die Finanzen.<sup>53</sup>

Konfliktträchtig im Verhältnis zu Landeskirchen sind freilich notorisch Unterschiede in der Taufpraxis, insbesondere dort, wo nicht nur ausschließlich die die Erwachsenentaufe, sondern die Wiedertaufe Erwachsener geübt wird. Dann kommt es zu Konflikten, die bis in die Sphäre des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes reichen können, wenn beispielsweise eine lutherische Kirche einem freikirchlichen Mitarbeiter wegen dessen Entscheidung, sich (wieder) taufen zu lassen, die Kündigung ausspricht.

Beteiligt sind Freikirchen häufig an kirchlichen Zusammenschlüssen und Unionen, und vor allem in der sogenannten Dritten Welt sind

<sup>51</sup> Zit. nach *E. Schütz*, Art. Freikirchen, ÖLex, 393–396 (394).

<sup>52</sup> Vgl. aber *R. Frieling*, a. a. O. (Anm. 5), 169–175. Wie reich und vielfältig die Welt der Freikirchen ist, zeigen drei Handbücher: *H. Kirchner* (Hg.), Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen, Berlin 1987; *O. Eggenberger*, Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen, 6. Aufl. Zürich 1994; Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, hg. v. *H. Gaspar u. a.*, Freiburg-Basel-Wien 1990.

<sup>53</sup> Vgl. dazu exemplarisch *P. J. Foib*, Die Mennoniten und ihr Geld – Nachfolge Christi im kreativen Finanzchaos, in: *W. Lienemann* (Hg.), Die Finanzen der Kirche, München 1989, 797–815.

hier die Grenzen zu neuen charismatischen und pfingstlerischen Bewegungen oft sehr durchlässig. Das kann Zusammenschlüsse, aber auch Spaltungen fördern. Bei fehlenden traditionellen engen Bindungen zwischen Kirche und Staat ergeben sich so die verschiedensten Formen der Zusammenarbeit bis hin zu engen organisatorischen Verbindungen<sup>54</sup> von Kirchen und Denominationen in einer vielfach differenzierten Gesellschaft, die sonst nur noch wenige geschlossene Milieus kennt. Aber noch dürfte es zu früh sein, die Zukunftsperspektiven mancher erst in der jüngsten Vergangenheit gebildeten Zusammenschlüsse und Unionen zu erörtern.

## II. Wege, Grenzen und Ziele der Bewegung zur Einheit der Kirche Christi

Der Vielfalt der angedeuteten ökumenischen Beziehungen und Vereinbarungen kommt ganz unterschiedliche kirchenrechtliche Relevanz zu. Im weitesten Sinne eignet jeder zwischenkirchlichen Absprache ein kirchenrechtliches Moment. Wenn eine große Kirche unter Diaspora-Bedingungen sich freiwillig verpflichtet, ihre Kirchengebäude mit Minderheiten zu teilen, so ist das ebenso rechtlich wie theologisch belangvoll, wie wenn zwei oder mehr Kirchen in feierlicher Form die *communicatio in sacris* beschließen und vollziehen. Insofern gibt es in der Gegenwart faktisch ein globales Geflecht kirchenrechtlicher Bestimmungen auf allen möglichen Ebenen kirchlicher Existenz, und dieses Geflecht ist koextensiv mit dem derzeitigen Netz tatsächlicher zwischenkirchlicher und interkonfessioneller Beziehungen.

Davon muß man freilich kirchenrechtliche Bestimmungen im engeren Sinne nach Maßgabe des Grades ihrer rechtlichen Formalisierung unterscheiden. Doch auch hier gilt es zuerst, sich klarzumachen, daß im Horizont der ökumenisch aufeinander bezogenen Kirchen sich eine ganz unüberschaubare Menge von Rechtskreisen überlappt. Unerachtet dieser Vielfalt kommt der Tatsache fundamentalekklesiologische Bedeutung zu, daß jede partikularkirchliche Rechtsentwick-

<sup>54</sup> Für die Baptisten vgl. beispielsweise *E. Geldbach*, Baptists and the Ecumenical Movement. A Strategy Paper, in: *W. H. Brackney/R. J. Burke* (Eds.), Faith, Life and Witness. The Papers of the Study and Research Division of the Baptist World Alliance 1986–1990, Birmingham/Al. 1990, 30–48.

lung in gewisser Weise zum Gegenstand der Kommunikation mit (potentiell allen) anderen Kirchen werden kann. Anders gesagt: Aus der zumindest prinzipiell überwiegend anerkannten Pflicht der Kirchen zur wechselseitigen Rechenschaft folgt die Verantwortung dafür, kirchliches Recht so zu setzen, weiterzuentwickeln und anzuwenden, daß es der wachsenden Gemeinschaft der Kirchen zu dienen vermag. Die wesentlichen Erfordernisse für Gemeinschaft und Einheit bestimmen zwar die Kirchen auf unterschiedliche und teilweise einander noch ausschließende Weise, doch zugleich anerkennen sie die (Selbst-) Verpflichtung zur Wahrung und Förderung bestehender und künftiger Einheit.

Dieser komplizierten Ausgangslage wird in weit mehr Zusammenhängen Rechnung getragen, als sich die meisten Kirchenmitglieder bewußt sein mögen. Die tatsächlich geführten ökumenischen Dialoge<sup>55</sup>, die Begegnungen und Konferenzen von der Ebene der Ortsgemeinde bis zum konziliaren Prozeß auf Weltebene, die Gemeinsamkeiten in theologischer Ausbildung und Forschung und vieles mehr haben gleichsam eine oft unausdrückliche ökumenische Grundausrichtung im täglichen Leben und Handeln der Kirchen entstehen lassen. Vieles bedarf dabei freilich der ausdrücklichen Formulierung und damit oft auch einer rechtlichen Fixierung. Zum Zwecke einer systematischen Erfassung der kirchenrechtlichen Bedeutung der verschiedenen ekklesiologischen Einheitskonzeptionen mag es dabei hilfreich sein, gleichsam vom innersten Rechtskreis zu den weiteren, teilweise strittigen Fragen und Regelungstatbeständen vorzugehen.

### 1. »Gemeinschaft im geistlichen Tun«<sup>56</sup>

Die Lehrdifferenzen zwischen den Kirchen hinsichtlich der grundlegenden Themen des christlichen Glaubens sind im Laufe des 20. Jahrhunderts in großer Breite und Gründlichkeit von der theologischen Wissenschaft analysiert und bearbeitet worden. Man kann für alle theologischen Fachdisziplinen zeigen, daß die Grenzen zwischen den Konfessionen immer durchlässiger geworden sind und eine interkon-

<sup>55</sup> Ich verweise nur auf die bisher erschienenen zwei Bände DWÜ, a. a. O. (Anm. 30).

<sup>56</sup> Zum folgenden vgl. besonders G. Voss, *Gemeinschaft im geistlichen Tun*, in: *Handbuch der Ökumenik*, hg. v. H. J. Urban und H. Wagner, Bd. III/2, Paderborn 1987, 216–265.

fessionelle wissenschaftliche Zusammenarbeit weithin selbstverständlich ist, insbesondere in den exegetisch und historisch ausgerichteten Fächern. Ein wichtiges Ergebnis vieler Lehrgespräche liegt darin, die historischen Gründe für Kirchentrennungen in ihrer jeweiligen Zeit durchaus nicht zu bagatellisieren, wohl aber im Blick auf heutige zwischenkirchliche Beziehungen und Anerkennungsmöglichkeiten zu relativieren.<sup>57</sup> Dieser Prozeß der Verständigung umfaßt zentrale Lehrstücke wie die der Rechtfertigung, der Sakramente, des Kirchen- und Amtsverständnisses. Differenzen, die gleichwohl weiterbestehen, sind inzwischen oft von derart subtiler Art, daß sie die Aufmerksamkeit und das Bewußtsein der Gläubigen nur selten berühren, geschweige denn irritieren.

Als bedrückend wird dagegen zunehmend empfunden, wenn »Gemeinschaft im Leben und geistlichen Tun« (*communio in spiritualibus*) (noch) nicht möglich ist, wenn dort, wo die Einheit der Kirche am ehesten sinnfällig verwirklicht werden sollte, dies nicht gelingt oder gar untersagt wird – in gemeinsamen Gottesdiensten, im Gebet, in der Feier der Sakramente. Wenn in diesen Grundvollzügen der Kirche keine Gemeinschaft möglich ist, kann es auch kein ökumenisches Kirchenrecht geben; wo aber Liturgie und Bekenntnis Ausdruck des einen Glaubens sind, wird auch das nachfolgende Recht der Kirche im Dienst der Einheit stehen. In diesem Sinne ist der Entwurf eines ökumenischen Kirchenrechtes, wie ihn Hans Dombois vorgelegt hat, um den Nachweis eines »Bildungsgesetzes« bemüht, »nach welchem sich durch Liturgie und Bekenntnis Kirchenrecht bildet, weil sie die spezifischen Handlungsformen sind, in denen sich Kirche vollzieht«<sup>58</sup>.

Bevor man in dieser Hinsicht über aktuelle Defizite klagt, gilt es, den Reichtum gottesdienstlicher und sonstiger Formen von Gemeinschaft zu würdigen, wie sie nach Jahrzehnten ökumenischer Bemühungen inzwischen schon fast selbstverständlich geworden sind. Läßt man den Fall spontaner, gänzlich unreglementierter Teilnahme an gottesdienstlichen Feiern einer anderen Kirche außer Betracht (anläßlich von Reisen, Besuchen, Einladungen oder auch Notfällen), kann man

<sup>57</sup> Das bekannteste neuere Beispiel sind die Studien des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen zum Thema »Lehrverurteilungen kirchentrennend?«, 3 Bde., Freiburg-Göttingen 1986 ff.

<sup>58</sup> Das Recht der Gnade, Bd. 2, a. a. O. (Anm. 2), 219.



drei Grundformen der *communio in spiritualibus* in der Sicht vor allem protestantischer Kirchen unterscheiden:

a) Die offene Gastfreundschaft für alle, die am Gottesdienst einer Kirche teilzunehmen wünschen. Diese Form begegnet insbesondere in reformierten Kirchen gemäß ihrer Überzeugung, daß die Einladung zum Wort und Tisch des Herrn schlechthin allen Menschen gilt. Dieser Typus von Gemeinschaft fördert rechtlich vor allem die Bildung kirchlicher Föderationen.

b) Die ausdrückliche wechselseitige Anerkennung als Kirchen im vollen Sinne, der authentischen Predigt und Lehre, der Sakramentsverwaltung sowie der (ordinierten und anderen) Ämter. Diese Form liegt sowohl der Leuenberger Konkordie (1973) als auch der Meißener Erklärung (1988)<sup>59</sup> zwischen der Kirche von England und den deutschen Kirchen zugrunde. Im Zentrum steht hier die Verwirklichung der Interkommunion.

c) Abgestufte Formen der Gemeinschaft gemäß der erzielten Einheit in grundlegenden ekklesiologischen Fragen und gemäß der gebotenen Rücksichtnahme auf die jeweilige Lage der Gläubigen. Diese Form verbindet die Feststellung grundlegender Einheit mit der Achtung vor der weiter bestehenden Vielfalt kirchlicher Formen, Gebräuche und Handlungen. Diese Art einer Anerkennung der Tatsache, daß, wie Oscar Cullmann formuliert hat, »in jeder christlichen Konfession die eine Kirche Christi gegenwärtig ist«<sup>60</sup>, vermag die Vielfalt in einer ganzen Skala von Gemeinsamkeiten und Unterschieden als Bereicherung und nicht als Mangel der Einheit zu begreifen.

Auch wenn Cullmann für seinen Vorschlag einer »Einheit durch Vielfalt« auch von höchsten römisch-katholischen und orthodoxen Repräsentanten viel Zustimmung erhalten hat, setzen doch nach römischem Verständnis gottesdienstliche und eucharistische Gemeinschaft volle Gemeinschaft im Glauben und Einheit mit dem Papst als Stellvertreter Christi voraus, der wiederum allein zu entscheiden vermag, wann dies der Fall ist. Die Orthodoxie erwartet demgegenüber ihrem Selbstverständnis zufolge wahre Einheit allein von der Zukunft der Gegenwart des Heiligen Geistes, wie sie derzeit und immer schon

<sup>59</sup> Eine umfassende Dokumentation hat K. Kremkau vorgelegt (EKD-Texte 47, Hannover o. J. [1993]).

<sup>60</sup> O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeit ihrer Verwirklichung*, 2. Aufl. Tübingen 1990, 14.

nur in den orthodoxen Kirchen und ihren Feiern der Eucharistie verwirklicht ist<sup>61</sup>, und zwar durch Wiederherstellung der *communio* unabhängiger Patriarchate, wie sie das 1. Jahrtausend kannte. Diese für die Orthodoxie bestimmende Überzeugung erwartet die Einheit nicht so sehr von Übereinstimmungen in Lehre und Recht, sondern von der geistgewirkten *communio* in der Eucharistiefeyer. Dieser Zukunft kann nicht durch zwischenkirchliche Vereinbarungen vorgegriffen werden.

Vor allem das erwähnte dritte Modell enthält im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche durchaus Chancen für gemeinsames geistliches Handeln, aber auch die Gefahr einer restriktiv-bevormundenden Anwendung. Auf der einen Seite nannte schon das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils als Voraussetzung für die anzustrebende Einheit neben der Erneuerung der Kirche und der Bekehrung des Herzens als erstes das Gebet für die Einheit (UR 8). Ebenso hat das Konzil, unerachtet der *communio non plena*, den Weg für gemeinsame ökumenische Gottesdienste unter aktiver Beteiligung der Amtsträger verschiedener Kirchen geöffnet. Sowohl das »Ökumenische Direktorium« von 1967/70 als auch sein Nachfolger von 1993 geben dazu detaillierte Anweisungen, die vor dem letzten Konzil und im Rahmen des CIC von 1917 ganz undenkbar gewesen wären. Auf der anderen Seite steht aber neben der ausdrücklichen Empfehlung ökumenischer Gottesdienste das uneingeschränkte Verbot (*vetitum est*) für katholische Priester, mit anderen Priestern oder Pfarrern gemeinsam die Eucharistie zu feiern (CIC, can. 908).<sup>62</sup> Die Ausnahmen, die für eine Eucharistie-Teilnahme römisch-katholischer Christen gleichwohl zugestanden werden (Todesgefahr, schwere Notlage), vermögen den abweisenden Charakter dieser Bestimmungen nur zu unterstreichen.<sup>63</sup> Insbesondere ist es natürlich unter den an sich durchaus ökumenefreundlichen Prämissen Roms für andere Kirchen äußerst befremdlich, daß auch das jüngste ökumenische Direktorium der Teilnahme an ökumenischen Gottesdiensten am Sonntag – abgesehen von Gottesdiensten der Ostkirchen – ausdrücklich widerrät<sup>64</sup>, weil der

<sup>61</sup> Vgl. G. Larentzakis, Art. Einheit der Kirche II, orthodoxe Sicht, ÖLex, 303–306.

<sup>62</sup> Dasselbe Verbot erneuert das Ökumenische Direktorium von 1993, Nr. 104 e.

<sup>63</sup> Ebd., Nr. 123; vgl. CIC, can. 844, § 2; CCEO, can. 671, § 2.

<sup>64</sup> Ebd., Nr. 115.

Gottesdienstpflicht im Vollsinn eben nur durch die Teilnahme an einer Eucharistiefeyer nachgekommen werden kann, diese aber mit Sicherheit nur im Gottesdienst einer römisch-katholischen Kirche stattfindet. Man kann es drehen und wenden, wie man will: Von Rom her gesehen sind nach wie vor selbst die der Form nach extrem hochkirchlichen Gottesdienste von Rom getrennter Kirchen defizitär.<sup>65</sup>

Es ist unter kirchenrechtstheoretischen Gesichtspunkten wichtig, daß beispielsweise reformierte und lutherische Kirchen keine symmetrisch analogen Ausgrenzungen, Verbote oder Erschwernisse ihrerseits geltend machen. Schon 1975 hat die VELKD in einer pastoral-theologischen Handreichung betont, »daß der Zugang zum Tisch des Herrn im Grundsatz jedem getauften Christen offensteht, der im Vertrauen auf Christi verheißendes Wort hinzutritt, wie es in den Worten seiner Stiftung laut wird«<sup>66</sup>. Überdies ist unverkennbar, daß es seither eine deutliche Konvergenz hinsichtlich der Dignität und Praxis von Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer zwischen den Konfessionen gegeben hat und gibt. Auch die römisch-katholische Kirche hat versichert, daß ihre Praxis nicht als »Geringschätzung des Wortgottesdienstes« zu verstehen sei, sondern die Einheit von »Herrentag« und »Herrenmahl« festhalten wolle. Dies ist Anlaß, eine deutliche Übereinstimmung festzustellen: »Daß die evangelische Kirche das Herrenmahl neu entdeckt hat und vermehrt feiert, gleichzeitig aber die katholische Kirche den Wortgottesdienst und den Rang der Predigt in der Eucharistiefeyer in neuer Weise schätzt, bringt beide gottesdienstliche Traditionen näher zusammen.«<sup>67</sup>

Genau an dieser Stelle ist der theologisch nächstliegende Schritt vorgezeichnet: der Übergang von der *communio in spiritualibus* zur *communio in sacris*. Die Antwort auf die Frage »Was hindert's?« (Act

<sup>65</sup> Die orthodoxen Kirchen sind hier flexibler, insofern sie neben der strikten Anwendung kanonischer Vorschriften (»Akribia«) die besondere Berücksichtigung der Umstände im einzelnen Fall fordern (»Ökonomia«). Vgl. dazu die Vorlage der Interorthodoxen Vorbereitungskommission für das Große und Heilige Konzil der Orthodoxen Kirche: Ökonomie in der Orthodoxen Kirche (1972), US 28, 1973, 93–102.

<sup>66</sup> Zit. nach G. Voss, a. a. O. (Anm. 56), 220 f.

<sup>67</sup> Den Sonntag feiern. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD vom 1. Advent 1984, zit. bei G. Voss, ebd. Wäre es angesichts dieser Erklärung nicht höchst naheliegend, die Strafdrohung des CIC für verbotene Gottesdienstgemeinschaft (can. 1365) ersatzlos zu streichen?

8,36) ist freilich für Rom anscheinend viel schwieriger als für die meisten anderen Kirchen. Hier liegt dann vielleicht eine Chance für eine bewußt wahrgenommene und bejahte Asymmetrie der Perspektiven und Begegnungen, wenn nämlich eine Kirche oder mehrere feststellen, daß sie ausgrenzende Entscheidungen einer oder mehrerer anderer Kirchen zwar bedauern, aber nicht mit komplementären Entscheidungen beantworten müssen. Einer Kirche, die in Isolation von anderen zu geraten droht, müssen die übrigen diese Gefahr wohl so klar und deutlich wie möglich vor Augen stellen, nicht jedoch, um sie anzuklagen und zu verurteilen, sondern um sie zur Gemeinschaft (wieder) zu befreien. Eine ökumenische Regel dafür könnte lauten: Tu nicht alles, was du glaubst, in Freiheit zu dürfen, und unterlasse nichts, was du mit anderen gemeinsam tun kannst.

## 2. Sakrament und Amt

Vermutlich in keinem Bereich stehen die getrennten Kirchen so nahe und zugleich so fern voneinander wie in den Fragen von Sakramentsvollzug, Sakramentsverständnis und Amtsverständnis. Die bilateralen und multilateralen Dialoge haben zu Annäherungen und Übereinstimmungen geführt, die vor fünfzig Jahren kaum jemand für möglich gehalten hätte<sup>68</sup>, so daß vielfach sogar Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft rechtlich verbindlich vereinbart werden konnten. Grundlegend ist dabei, daß die eine Taufe von (nahezu) allen christlichen Kirchen als Eingliederung in den einen Leib Christi verstanden und vollzogen wird. Wichtig ist sodann, daß in den meisten Kirchen das Bewußtsein gewachsen ist, daß jede Einseitigkeit in Bezug auf Wortgottesdienst oder Eucharistiefeier zu einem Defizit ihres liturgischen Lebens führt. Im Blick auf die römisch-katholische Kirche ist es für andere Kirchen wichtig, daß die Bindung aller Sakramente an das »Ur-Sakrament« Jesus Christus und sein lebendiges Verheißungswort sowie die Notwendigkeit der »*communio sub utraque*« (Brot und Wein) zumindest in der theologischen Lehre wiederentdeckt worden

<sup>68</sup> Vgl. dazu *U. Kühn/H. Böttcher*, Bedingungen der Rezeption ökumenischer Dokumente (→ III. 6.2); *U. Kühn*, Sakramente und Amt (I. 5.3); s. auch *R. Frieling*, a. a. O. (Anm. 5), 228–252.

sind. Im Nachdenken über die tatsächlichen Veränderungen in den Partikularkirchen hat sich schließlich gezeigt – besonders deutlich im evangelisch/römisch-katholischen Dialog in Deutschland –, daß es anscheinend Grenzen sinnvoller Bemühungen um die Erfassung dessen, was different bleibt, gibt. Zwar ist unverkennbar, daß die verschiedenen Kirchen aufgrund ihrer Tradition, ihrer historischen Differenzierungsprozesse und nicht zuletzt aufgrund ihrer sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten von den Sakramenten jeweils in für sie typischen sprachlichen Formen und Begriffen sprechen; aber in den Dialogen konnte gelernt werden zu verstehen, inwiefern dasjenige, was andere auf ihre Weise anders sagen, doch dieselbe Sache, Erfahrung und Absicht im Blick hat. Diese Grenze der Sprache hat der »Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen« folgendermaßen umschrieben: »Alle begrifflichen Bemühungen der ›*fides quaerens intellectum*‹ (Glaube, der nach Einsicht sucht) wollen den Geheimnischarakter der eucharistischen Gegenwart nicht aufheben, sondern voraussetzen und aussagen. Denn die verheißene Wirklichkeit (der Realpräsenz Jesu Christi) liegt allen Versuchen des ›Nachdenkens‹ weit voraus.«<sup>69</sup>

Dies freilich ist das Ergebnis eines wissenschaftlich ausgearbeiteten, sorgfältig differenzierenden Dialoges zwischen Theologen aus einem ziemlich homogenen Sprach- und Kulturkreis. Im Blick auf die Lima-Texte, hinter denen ja eine weit größere und schwerer überschaubare Vielfalt von Kirchen, Traditionen und Kulturen steht, stellen sich ungleich schwierigere Fragen von Zustimmung und Rezeption. Während beispielsweise die meisten orthodoxen Kirchen, soweit ich sehe, einen längeren, offenen und geistbestimmten Rezeptionsprozeß ins Auge fassen, und während etliche reformierte Kirchen auch grundsätzliche Bedenken geäußert haben, hat die römisch-katholische Kirche, obwohl sie ja zwölf offizielle Mitglieder der Kommission für »Glauben und Kirchenverfassung« stellte (10%), nach aller zustimmenden Würdigung von Einzelheiten an zwei entscheidenden Stellen eine derzeit unüberwindlich scheinende Grenze aufgerichtet: Erstens wird nämlich gesagt, daß für Katholiken »die Einheit im Bekenntnis des Glaubens das Herzstück der kirchlichen Gemeinschaft« ist; solange diese Einheit, das heißt »volle Gemeinschaft im Glauben«, nicht

<sup>69</sup> Lehrverurteilungen kirchentrennend?, Bd. I, a. a. O. (Anm. 57), 108.

besteht, ist Eucharistiegemeinschaft unmöglich.<sup>70</sup> Zweitens werden die Übereinstimmungen bezüglich des ordinierten Amtes gewürdigt, dann aber wird hervorgehoben, daß die Ordination, als Sakrament verstanden, einen bevollmächtigten Spender erfordert; dieser aber könne niemand als nur ein Bischof sein, der »in der authentischen apostolischen Sukzession steht und der in der Person Christi handelt«<sup>71</sup>. Nur wo diese Bedingungen erfüllt seien, komme die Anerkennung des ordinierten Amtes in anderen Kirchen in Betracht.

Damit hat Rom die Hürden für eine wechselseitige Anerkennung und eine kirchliche Gemeinschaft höher als alle anderen Kirchen gelegt. Doch auch andernorts tut man sich oft sehr schwer mit der Rezeption gewonnener Übereinstimmungen in der Lehre.<sup>72</sup> Im Falle Roms kommt erschwerend die bekannte Ablehnung der Frauenordination und einer möglichen Aufhebung des Pflichtzölibates hinzu. Andererseits muß man sehen, daß beide Festlegungen auch unter den Bischöfen der römisch-katholischen Kirche keineswegs unumstritten sind, zumal in beiden strittigen Fragen die historischen Argumente und die systematisch-theologischen Gründe für die derzeitige Position Roms nicht nur in protestantischen Kirchen für relativ schwach gehalten werden. Anders gesagt: Wenn es gewollt wird, lassen sich die bestehenden Differenzen im Sakramentsverständnis mit dem Ziel eines wachsenden Konsenses und größerer sichtbarer Einheit durchaus erfolgreich theologisch weiterbearbeiten. Dies gilt im Kern auch für das Verständnis von Amt und Ordination, wengleich hier die zwischenkirchlichen Differenzen nach wie vor größer sind, insbesondere

<sup>70</sup> Eine katholische Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK vom 21.7.1987, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987, 33. Davon unterscheidet sich nuanciert die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz vom 21.6.1994, die es beim derzeitigen Stand der Dialoge offenläßt, »ob die verbleibenden Unterschiede noch kirchentrennenden Charakter haben oder als Ausdruck unterschiedlicher theologischer Schulen im Verständnis des gemeinsamen Glaubens betrachtet werden können« (23). Die Versicherung, weitere Studien seien nötig, erweist sich freilich oft als Vorwand für Blockaden jetzt möglicher Einheit.

<sup>71</sup> Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen, a. a. O. (Anm. 70), 45.

<sup>72</sup> Vgl. J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung?, Tübingen 1989; D. Lange (Hg.), Überholte Lehrverurteilungen?, Göttingen 1991; U. Kühn/H. O. Pesch, Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur, Tübingen 1991. Vgl. insgesamt H. O. Pesch, Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse, ÖR 42, 1993, 407–418.

im jeweiligen Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche. Doch schon 1973 haben die größeren ökumenischen Forschungsinstitute in Deutschland in einem Memorandum dargelegt und begründet, daß die verschiedenen Auffassungen von kirchlichen Ämtern und von der Ordination nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden müssen.<sup>73</sup> Diese Einsicht ist so zwar nicht allgemein rezipiert worden, aber auch die internationale gemeinsame römisch-katholische und evangelisch-lutherische Kommission hat, wenigstens für diese Kirchen, den Wunsch geäußert, »daß beide Kirchen in nicht zu ferner Zukunft ihre Ämter gegenseitig anerkennen«<sup>74</sup>, was freilich kaum das Petrusamt in seiner gegenwärtigen Gestalt und Deutung einschließen dürfte, wohl aber nicht zuletzt hergeleitet werden kann aus einem konvergenten Verständnis des liturgischen Vollzuges der Ordination.<sup>75</sup> Die Grenze dieser möglichen gegenseitigen Anerkennung der Ordination und der Ämter markiert freilich die Frage der Frauenordination, in welcher die römisch-katholische wie die orthodoxe Kirche sich derzeit als völlig unzugänglich gegenüber theologischen Einsichten erweisen, die von ihrem Standpunkt abweichen.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz 1973, 17–20. Zur Ordination vgl. *M. Plathow*, Art. Ordination, EKL<sup>3</sup> III, 910–913.

<sup>74</sup> Das geistliche Amt in der Kirche (1981), Nr. 81 (DWÜ 1, 329–357, hier 355). Der erste Schritt zu gegenseitiger Anerkennung könnte darin bestehen, »daß gegenseitig anerkannt wird, daß das Amt in der anderen Kirche wesentliche Funktionen des Amtes ausübt, das Jesus Christus seiner Kirche eingestiftet hat und das man in der eigenen Kirche in voller Weise verwirklicht glaubt«. Dies impliziert die weitere Aussage, »daß der Heilige Geist in der anderen Kirche auch durch deren Ämter wirkt und diese in Verkündigung, Sakramentspendung und Gemeindeleitung als Mittel des Heils benützt« (Nr. 85 = DWÜ 1, 356).

<sup>75</sup> Vgl. dazu *P. Bläser/H. Dombois/A. Völker*, Ordination und Priesterweihe Eine ökumenische Stellungnahme zu einem theologisch-liturgischen Problem, Liturgisches Jahrbuch 33, 1983, 189–192; *L. Vischer*, Die ordinierten Dienste in der Kirche, Bern 1984; *A. Stein*, Ordination (→ III. 2.1)

<sup>76</sup> Vgl. die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt vom 15.10.1976 (Bonn 1977) sowie zuletzt das Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe vom 22.5.1994 (Bonn 1994). Die Veröffentlichung durch das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz enthält auch den Text von 1976.

### 3. Lehre, Lehrer, Lehramt

Im Verständnis des Lehramtes und der darauf bezogenen Gestalten möglicher Einheit ist die römisch-katholische Kirche wohl am schärfsten von den meisten übrigen Kirchen der Christenheit getrennt. Während eine ganze Reihe von Kirchen, besonders in freikirchlicher Tradition, die exklusive und ausgrenzende Bedeutung der Lehre<sup>77</sup> unmöglich hoch zu schätzen vermag und sich teilweise lehrmäßiger Äußerungen gänzlich enthält (was bekanntlich scharfe Abgrenzungen aus anderen Gründen, beispielsweise der Lebensführung, keineswegs ausschließen muß), weil sie einzig dem lebendigen Predigtwort und der Praxis der tätigen Nachfolge vertraut, sehen etwa die orthodoxen Kirchen die angemessene Form der Lehre im »eucharistischen Predigen« der Bischöfe<sup>78</sup> und in der geistgewirkten Anerkennung von Lehraussagen durch Konzile. Aber Bischöfe und Konzile – auch in einer gewaltigen zahlenmäßigen Mehrheit – können irren, und deshalb ist der Orthodoxie die Unfehlbarkeit einer menschlichen Person oder einer Institution »*ex sese*« unbekannt. »Selbst Konzile, die als ökumenische zusammentraten und die höchste Autoritätsinstanz darstellten, besitzen nicht automatisch Unfehlbarkeit. Diese muß Ziel der vom Geist geleiteten ›Einsicht‹ der ganzen Kirche sein.«<sup>79</sup>

Ebensowenig wie die autokephalen und autonomen Kirchen der Orthodoxie ein gemeinsames Lehramt mit zentraler Entscheidungs-

<sup>77</sup> Ein ökumenisches Verständnis von Lehre, das über den Horizont deutscher Universitätstheologie hinausgeht, entwickelt *D. Ritschl*, Art. Lehre, TRE XX, 608–621. In seinen Fragen zum Verhältnis von kirchlicher Lehre und ökumenischer Einheit läßt er deutlich Skepsis erkennen gegenüber einem Wahrheitsverständnis, welches meint, die Wahrheit der Selbstoffenbarung Gottes in dogmatischen Lehraussagen zwingend intersubjektiv gewiß machen zu können, während er zugleich festhält, daß die Offenbarung (als *opus Dei*) nur im Medium menschlicher Symbole, besonders sprachlicher Art, gegeben und erfahrbar ist. Wichtig ist zu sehen, daß die ökumenisch verbundenen Kirchen in erster Linie eine Hör-, Lern- und Nachfolgegemeinschaft bilden, in welcher »gemeinsam Christus (zu) lernen« ist (*L. Vischer*), während die Lehre in aller Menschen möglichen Klarheit, Bestimmtheit und Vollständigkeit und dennoch in Unvollkommenheit und Vorläufigkeit eine dienende Funktion gegenüber dem Christuszeugnis hat.

<sup>78</sup> *J. Meyendorff*, Art. Ostkirchliche Orthodoxie, EKL<sup>3</sup> III, 966–976 (1969). Vgl. *ders.*, Die Lehrautorität in der Tradition der orthodoxen Kirche, Conc (D) 12, 1976, 426–428; *N. N. Nissiotis*, Ökumenische Gedanken zur Ausübung der Lehrautorität in den Kirchen, US 31, 1976, 276–284.

<sup>79</sup> *J. Meyendorff*, EKL<sup>3</sup> III, 969.



befugnis kennen, ist dies im Bereich der anglikanischen Kirchengemeinschaft der Fall.<sup>80</sup> Zwar gibt es internationale Konsultativorgane, aber keinem dieser Gremien kommt gesetzgeberische Gewalt gegenüber den unabhängigen anglikanischen Kirchen zu. Beschlüsse der Lambeth-Konferenz werden geachtet, müssen aber ausdrücklich rezipiert werden, um teilkirchliche Geltung zu erlangen. In der Praxis kommt daher in der anglikanischen Kirchenfamilie der Kirche von England oft eine wegweisende, bisweilen aber auch eine bremsende Rolle zu, wie die langen Auseinandersetzungen vor der Einführung der Frauenordination gezeigt haben; eine präzeptorische Funktion jedoch ist undenkbar.

In den meisten evangelischen Kirchen wird der »reinen Lehre« sehr hohe Priorität unter den Aufgaben der sichtbaren Kirche zuerkannt. Freilich ist der Begriff der Lehre oft weit gefaßt, reicht er doch vom Vollzug der lebendigen Christusverkündigung in Wort und Sakrament bis zur doktrinalen Prüfung der Übereinstimmung von Predigt und Schriftzeugnis durch besondere, rechtlich geordnete Verfahren im Falle einer begründeten Beanstandung.<sup>81</sup> Die Verpflichtung auf die reine Lehre ist in den meisten evangelischen Kirchen unverzichtbarer Bestandteil des Ordinationsversprechens.<sup>82</sup>

Träger der reinen Lehre sind nach evangelischem Verständnis keineswegs allein die ordinierten Dienerinnen und Diener der Kirche,

<sup>80</sup> Vgl. dazu *P. Staples*, Art. Anglikanische Kirchengemeinschaft, EKL<sup>3</sup> I, 142–145 (143).

<sup>81</sup> Zu den Ursprüngen dieses Verständnisses im Luthertum vgl. *H.-W. Gensichen*, Damnamus. Die Verwerfung der Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Berlin 1955; zu den dogmatischen und kirchenrechtlichen Grundfragen vgl. *W. Härle*, Lehre und Lehrbeanstandung, ZevKR 30, 1985, 283–317; *E. Herms*, Die Lehre im Leben der Kirche, ZThK 82, 1985, 192–230.

<sup>82</sup> Dabei ist freilich in erster Linie an den Vollzug des »*pure docere*« in der an Schrift und Bekenntnissen orientierten Verkündigung gedacht; wo die Grenzen der »*pura doctrina*« im Sinne einer Verletzung des Lehrkonsenses innerhalb einer Kirche liegen, ist höchst verschieden. Vielleicht kann man im Blick auf die ökumenische Situation allgemein sagen, daß die doktrinale Korrektheit von der römisch-katholischen und den lutherischen Kirchen am höchsten geschätzt wird, während beispielsweise für etliche reformierte Kirchen (etwa in der Schweiz) die Bekenntnisbindung als illiberale Einschränkung der Freiheit des Geistes empfunden wird. Schließlich ist in den nicht-römischen Kirchen unverkennbar, daß Fragen der Lebensführung eher als Fragen der reinen Lehre konfliktträchtig sind – ein (milder) Antitritarismus wird eher toleriert als die Homosexualität eines Pfarrers oder einer Pfarrerin.

sondern das ganze Gottesvolk hat an der Kompetenz, die Lehre zu beurteilen, konstitutiven Anteil, und wo diese Befugnis tatsächlich nicht oder nicht angemessen wahrgenommen wird, besteht ein empfindlicher Mangel in der kirchlichen Wirklichkeit. Das Lehramt kann insofern nur als ein gemeinschaftlicher Dienst ausgeübt werden, an dem neben allen dazu schon in ihrer Taufe berufenen und verpflichteten Gläubigen in besonderer Weise die Pfarrerinnen und Pfarrer, die Mitglieder theologischer Fakultäten und die Mitglieder der Kirchenleitungen teilnehmen. Es gibt also ein evangelisches Lehramt nur als gemeinsame Aufgabe der dazu in unterschiedliche Funktionen und Dienste Berufenen, welche jeweils unter der Autorität des geglaubten Herrn in menschlicher Lehrfreiheit neu und gemeinsam nach der Wahrheit des Schriftzeugnisses und seiner hier und jetzt gebotenen Auslegung und Autorität fragen und ihre so gewonnenen Einsichten schlüssig darlegen und begründen.

Diese Ausgangspunkte ziehen der rechtlichen Ausgestaltung von Lehrbeanstandungsverfahren enge Grenzen, ohne derartige Verfahren überflüssig zu machen oder ihre möglichst präzise und menschenfreundliche juristische Form zu vergleichsgültigen.<sup>83</sup> Allerdings soll grundsätzlich und immer die Zurückweisung falscher Lehre »ohne Gewalt, nur durchs Wort« erfolgen (CA 28), und zudem muß jede Entscheidung durch (neue) Gründe der Schrift revidierbar bleiben, weil auch die rechtliche Abgrenzung reiner Lehre immer nur eine Gestalt des *ius humanum* darstellt.<sup>84</sup> Zur Gewinnung heute gebotener Lehre gehört überdies auch das Hören auf die getrennten Christen, auch auf das Zeugnis der Synagoge, immer auch auf das Zeugnis der älteren, gestorbenen Lehrerinnen und Lehrer der Kirche.<sup>85</sup> Reine Lehre ist im evangelischen Verständnis insofern das geistgewirkte Ereignis

<sup>83</sup> Vgl. dazu W. Huber, Lehrbeanstandung in der Kirche der Lehrfreiheit und G. Robbers, Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung (III. 2.2); ferner A. Stein, Probleme evangelischer Lehrbeanstandung, Bonn 1967; W. Härle/H. Leipold, Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung, 2 Bde., Gütersloh 1985; W. Hüffmeier, Art. Lehramt, Lehrbeanstandung 2., Evangelisch, EKL<sup>3</sup> III, 66–70.

<sup>84</sup> W. Hüffmeier, a. a. O., 68. Man sollte sich allerdings im Blick auf die CA 28-Formulierung »*sine vi humana, sed verbo*« (BSLK 124, 9) nicht darüber täuschen, daß auch dem Kirchenrecht Zwangsmittel zuzubilligen sind, und zwar nach Maßgabe legitimer, rechtlich korrekter Verfahren.

<sup>85</sup> Vgl. dazu besonders K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, I/2, 20.2: Die Autorität unter dem Wort, 652–740.

der Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums in der Einheit von Gemeinde, Lehre, Lehrern und Lehramt; reine Lehre in ihrer Fülle ist eine eschatologische Wirklichkeit – das *Ereignis* der Gegenwart des Geistes Gottes.

Gegenüber allen diesen in sich durchaus unterschiedlichen Auffassungen vom Lehramt der Kirche hat die römisch-katholische Kirche sich insbesondere seit dem I. Vatikanischen Konzil in eine gefährliche Lage der Selbstisolation gebracht.<sup>86</sup> Während etwa noch Thomas von Aquin zwei Lehramter einander zugeordnet wissen wollte, das *magisterium cathedrae pastoralis* (Papst und Bischöfe) sowie das *magisterium cathedrae magistralis* (Doktoren, Professoren)<sup>87</sup>, ist in einer langen Entwicklung das kirchliche Lehramt durch das Papstamt monopolisiert worden, denn die Einheit von Jurisdiktionsprimat und päpstlicher Unfehlbarkeit konzentriert die volle Lehrgewalt, unbeschadet des Lehramtes auch der Bischöfe, letztlich und einzig beim Papst. »Der römische Bischof hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben.« (LG 22) Auch wenn die dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Offenbarung feststellt, daß das Lehramt nicht über dem Wort Gottes steht, sondern ihm dient, so wird doch im selben Satz die hier entscheidende, wiewohl nur angedeutete Differenz zwischen dem Wort Gottes und dem Lehramt wieder eingezogen, wenn hinzugefügt wird, daß das Lehramt nichts lehrt, als was als Wort Gottes überliefert ist (DV 10<sup>88</sup>). An dieser entscheidenden Stelle auch nur die Möglichkeit einer Differenz beziehungsweise Nichtübereinstimmung schlechthin zu leugnen, führt zwangsläufig

<sup>86</sup> Vgl. als kritischen Überblick *J. Brosseder*, Art. Lehramt, Lehrbeanstandung 1., Katholisch, EKL<sup>3</sup> III, 60–66.

<sup>87</sup> Vgl. dazu *Y. Congar*, Die Geschichte des Wortes »magisterium«, Conc (D) 12, 1976, 456–472. In seiner letzten, posthum erschienenen Veröffentlichung »Lehrer und Lehramt der Kirche« (Frankfurt/M. 1986) hat *W. A. Visser't Hooft* das Verhältnis von *magistri* und *magisterium* eingehend erörtert und für eine kritische Solidarität und Loyalität beider zueinander plädiert.

<sup>88</sup> *J. Ratzinger* betont in seinem Kommentar zu DV 10 (LThK<sup>2</sup> E II, 526–528) zwar einerseits die Unterordnung des Lehramtes unter »das Wort« sowie seinen Dienstcharakter, zugleich aber die Untrennbarkeit des Funktionszusammenhanges von Schrift, Überlieferung und Lehramt. Er spricht sogar von der »Unübersteiglichkeit dieser Position« (528). Darauf bezieht sich mein folgendes ablehnendes Urteil.

in einen theologischen und kirchenrechtlichen Immobilismus, denn ein unfehlbares Lehramt kann *per definitionem* nicht irren, so daß es, wenn es, was angesichts der Geschichte der Kirche nicht leicht in Abrede zu stellen ist, doch irrt, dann jedenfalls unfehlbar irren muß.<sup>89</sup>

In den letzten Jahren hat Rom diesen Weg in die Isolation und den Immobilismus leider nicht behutsam zu korrigieren versucht, sondern nur noch forciert. Nachdem 1989 über 200 römisch-katholische Professorinnen und Professoren aus Deutschland, der Schweiz, Österreich und den Niederlanden in der »Kölner Erklärung« auf diese verhängnisvolle Entwicklung hingewiesen hatten, hat die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen« vom 24. 5. 1990 die römische Auffassung von der Autorität des Lehramtes erneut eingeschärft. Die Möglichkeit eines parallelen Lehramtes von Papst und Bischöfen einerseits, akademischen Theologen an Universitäten und vergleichbaren Einrichtungen andererseits wird ausdrücklich zurückgewiesen.<sup>90</sup> Jede Spur der Aufmerksamkeit dafür, wie in anderen Kirchen das Lehramt ausgeübt wird, fehlt völlig. Nicht einmal der »*sensus fidei*«, die geistliche Überzeugung der Gläubigen wird in einem möglichen Dissens zum päpstlichen Lehramt respektiert, weil dieser »*sensus fidei*« »theologaler Glaube« sei und seiner Natur nach nichts anderes zum Gegenstand haben könne als ein »*sentire cum Ecclesia*«. <sup>91</sup> Erst recht wird jedem lehrenden Theologen das Recht zum Dissens gegenüber dem Lehramt abgesprochen, denn wer nicht mit der Kirche, und das heißt: in Übereinstimmung mit der Hierarchie, lehrt, kann nicht Lehrer der Kirche sein. So lehrt, einstweilen abschließend, mit päpstlicher Approbation die Kongregation für die Glaubenslehre und betont dabei eigens,

<sup>89</sup> Natürlich wird im römisch-katholischen Verständnis Unfehlbarkeit zuerst als ein Prädikat der Kirche Christi angesehen; dem müßten andere Kirchen, sofern sie über eine reflektierte Ekklesiologie verfügen, zustimmen können – weitere Präzisierungen vorbehalten. Der entscheidende Differenzpunkt liegt aber in der Frage, ob diese Unfehlbarkeit der hörenden, glaubenden, bekennenden und tätigen Kirche von einer menschlichen Instanz mit unüberbietbarer Autorität in rechtlich verbindlicher Weise eindeutig verifiziert werden kann. Vgl. dazu auch seinerzeit im Blick auf den »Fall Küng« E. Jünger, *Irren ist menschlich* (1971), in: *ders.*, *Unterwegs zur Sache*, München 1972, 189–205.

<sup>90</sup> Vgl. Nr. 34 der »Instruktion« (mit Anm. 27).

<sup>91</sup> Ebd., Nr. 37.

»daß die ausdrücklich vom Papst approbierten Dokumente dieser Kongregation am ordentlichen Lehramt des Nachfolgers Petri teilhaben«<sup>92</sup>. Diese ausweglos-zirkuläre Struktur der Autoritätsbegründung des Lehramtes trägt unverkennbar die Züge eines voluntaristischen Fundamentalismus.<sup>93</sup>

Dies ist umso mehr zu bedauern, als es in den 70er Jahren einen vielversprechenden Versuch gab, auf ökumenischer Ebene zu einer Verständigung darüber zu kommen, worin die Funktion verbindlichen Lehrens in den verschiedenen Kirchen besteht. Die Kommission des ÖRK für Glauben und Kirchenverfassung hat im Oktober 1977 in Odessa einen Bericht zur Frage »Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?« verabschiedet; parallel dazu hatte beispielsweise auch der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) einen entsprechenden Bericht und Materialien nach mehrjährigen Vorarbeiten vorgelegt.<sup>94</sup> Hier finden sich ausgezeichnete Überlegungen zur kontextuell bedingten Mannigfaltigkeit verbindlicher kirchlicher Lehre, die geeignet gewesen wären, römische Anliegen aufzunehmen, ohne die Autorität des Lehramtes gegen legitime theologische Kritik zu immunisieren.

#### 4. Modelle der Einheit

Die Spannweite zwischen der von allen Kirchen der Christenheit bekannten Eingliederung in den Leib Christi durch Vollzug der Taufe, dem Gebet für die Einheit der Kirche und den mannigfaltigen Gestalten gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes der Kirchen einerseits, den exklusiven und ausgrenzenden Anforderungen an die volle Einheit im Bekenntnis des Glaubens und im Verständnis des Wesens der Kirche andererseits ist enorm. Auf der einen Seite steht als Ergebnis jahrzehntelanger ökumenischer Bemühungen ein unwahrscheinlich hohes Maß an wechselseitigen Kenntnissen, Anerkennungen und Zu-

<sup>92</sup> Ebd., Nr. 18.

<sup>93</sup> So auch E. Fablbusch, *Römischer Fundamentalismus*, MDKI 41, 1990, 87–91.

<sup>94</sup> Die Texte findet man in: *Verbindliches Leben der Kirche heute. Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß und Texte der Faith and Order-Kon-sultation Odessa 1977*, Bh. 33 der ÖR, Frankfurt/M. 1978.

neigungen zwischen den verschiedensten Kirchen und Kirchenfamilien, so daß einer wirklichen Kirchengemeinschaft einschließlich geeigneter kirchenrechtlicher Institutionen, Verfahren und Ordnungen keine unüberwindlichen Hindernisse mehr entgegenzustehen brauchen. Auf der anderen Seite haben sich neue Abgrenzungsbedürfnisse und Verhärtungen gezeigt, die zweifellos eine tiefe Krise der ökumenischen Bestrebungen anzeigen. Auch hier hat Rom jüngst einen neuen Graben dadurch aufgerissen, daß die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem »Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*« vom 28. 5. 1992 etliche Aussagen des letzten Konzils, denen eine besondere ökumenische Offenheit eigen war, zugunsten einer zentralistischen Ekklesiologie korrigiert und zurückgenommen hat.<sup>95</sup> Kritisiert wird insbesondere, ohne daß die Orthodoxie ausdrücklich genannt würde, die eucharistische Ekklesiologie, sofern diese zu einer einseitigen Betonung des Ortskirchenprinzips führt; demgegenüber wird geltend gemacht, daß in einem strengen Sinn Kircheneinheit als »*corpus ecclesiarum*« nur möglich ist, wenn »eine Kirche das Haupt der Kirchen ist – dies ist eben die Kirche von Rom« (Nr. 12). 1870 oder 1917 oder 1945 hätte man sich darüber kaum gewundert, aber warum lehrt Rom so im Jahre 1992?

Nun ist die Erfahrung von Fremdheit bei zunehmender Nähe nicht ungewöhnlich. Aus der Nähe sieht man auch die befremdlichen und anstößigen Züge im Antlitz des Anderen schärfer, bisweilen überscharf. Um so wichtiger ist zu fragen, wieviel und welche Einheit unter und zwischen den Kirchen sinnvoll und notwendig ist. Die bisweilen unnütz strapazierte Analogie von Kirche und Ehe läßt immerhin vor zuviel Einheit warnen; zu enge symbiotische Lebensverhältnisse, die die Andersheit des Anderen nicht respektieren, sind bekanntlich ungesund. Gibt es daher vielleicht neben der im ÖRK erörterten »eco-

<sup>95</sup> Die deutsche Fassung wurde hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992. Bei genauerer Lektüre fällt auf: Für zwei grundlegende Thesen, nämlich (1) die Kirchen in und aus der (römischen) Kirche existieren, und daß (2) wahre Einheit nur die Einheit und Gemeinschaft jeder Teilkirche mit und unter dem Haupt des römischen Bischofs sein kann (Nr. 10 mit Anm. 45; Nr. 13 mit Anm. 58), erfolgt bemerkenswerterweise keine Berufung auf Schrift und Tradition, sondern es wird lediglich auf zwei Ansprachen Johannes Pauls II. verwiesen.

mony of enough« auch so etwas wie »ecumenics of enough«, ein »*satis est*« einer evangeliumsgemäßen, erstrebenswerten Einheit?

Harding Meyer<sup>96</sup> hat vier Modelle, Einheit zu verwirklichen, unterschieden: (1) die »organische Union« (möglicherweise unter Aufgabe der jeweils traditionellen Identität und des eigenen Namens), (2) die Zusammengehörigkeit von Einheit und Verschiedenheit, (3) die konziliare Gemeinschaft (vor allem von Ortskirchen) sowie (4) die »Einheit in versöhnter Verschiedenheit«. Modell (1) geht am weitesten und scheint nur als Ergebnis des Zusammenwachsens von Kirchen zu gelingen, die als solche schon viele und wichtige Gemeinsamkeiten mitbringen; als Bekenntnis- und nicht nur Verwaltungsunion erfordert es wohl eine hohe Homogenität in Sprache, Kultur und politisch-sozialer Umwelt. Modell (2) dürfte am meisten der Kontinuität gewachsener kirchlicher Identitäten dienen; es hat wohl eine Affinität zur Gemeinschaft autokephaler Kirchen. Die Modelle (3) und (4) entstammen besonders den ekklesiologischen Konzepten im Rahmen des ÖRK und den Gesprächen zwischen den großen konfessionellen Weltbünden. Während das Modell der »konziliaren Gemeinschaft« die Gemeinschaft der Ortskirchen im Sinne praktischer Zusammenarbeit (auch im konziliaren Prozeß auf lokaler Ebene) und wechselseitiger Einladungen und Anerkennungen betont, liegt dem Konzept der »versöhnten Verschiedenheit« viel an der Kontinuität einer konfessionellen Identität, welche die einzelnen Ortsgemeinden in einer Konfessionsfamilie aufgehoben sein läßt, die mit anderen Konfessionsfamilien versöhnt verbunden ist.

Ich zweifle, ob man unter diesen Modellen eine überzeugende Wahl treffen kann. Jedes von ihnen mag unter bestimmten Umständen mehr oder weniger geeignet sein zur Darstellung sichtbarer kirchlicher Einheit. Außerdem wissen wir, daß Einheit entsteht, wächst und Widerstände überwindet, wo sie buchstäblich notwendig ist: in den KZ der Nazis, unter der Repression autoritärer Regime, im Eintreten der getrennten Kirchen und Christen für die Opfer von Menschenrechtsverletzungen. Hier entsteht Einheit unspektakulär und neu im Beten und Tun des Gerechten (Bonhoeffer). Alles, was in diesen Hinsichten an gemeinsamer Nachfolge-Praxis unternommen wird, läßt auch die

<sup>96</sup> Art. Einheit der Kirche I. Einigungsbestrebungen, ÖLex, 285–303, besonders 296.

übrigen Aspekte und Lebensäußerungen der eigenen und der jeweils anderen Kirchen in einem neuen und freundlicheren Licht erscheinen. Wenn es dann gelingt, für alles, was mit gutem Gewissen gemeinsam getan werden kann, geeignete Formen zu finden – lokal, regional und global – wird die Gemeinsamkeit wachsen, sich vertiefen und Spannungen immer besser ertragen können. Einheit ohne Andersheit und Fremdheit wäre nur – langweilig. Und ist es nicht eine der wichtigsten Aufgaben des Rechtes, auch des Kirchenrechtes, Differenzen zu stabilisieren, sie erträglich, aber auch fruchtbar zu machen? Wahre und tragfähige Einheit bedarf auch des Streites und bildet sich im »Kampf um Anerkennung« (Hegel). Dabei gilt: *In necessariis unitas – in dubiis libertas – in omnibus caritas.*

### 5. Praktische Formen der Gemeinsamkeit

Die bisherigen Überlegungen betrafen ganz überwiegend die theologisch-ekklesiologischen Grundlagen und Voraussetzungen zwischenkirchlicher Zusammenarbeit und wachsender Einheit. Diesen Fragen kommt nicht ohne weiteres unmittelbare positiv-kirchenrechtliche Bedeutung zu, aber das Kirchenrecht ist doch in jedem Fall und auf Schritt und Tritt darauf angewiesen, daß es seine Begriffe, Positionen und Entscheidungen im Horizont des Lebens und der theologischen Lehren der Partikularkirchen versteht und formuliert. Ein reiner Gesetzespositivismus ist ihm wesensfremd. Daraus folgt, daß Übereinstimmungen zwischen Kirchen in ihrer Lehren für die rechtlichen Regelungen ihres Alltags nicht gleichgültig sind, auch wenn der Prozeß der Transformation von Lehraussagen in Sätze des Kirchenrechts oft mühsam ist und auch Widerspruch, ja Widerstand des korrekten Kirchenjuristen gegen Behauptungen von Lehramt und Theologen einschließen kann. Die Untersuchung derartiger Auseinandersetzungen und Prozesse wäre Aufgabe einer soziologischen Analyse der kirchenrechtlichen Praxis.

Hier sei nur noch hingewiesen auf das dichte Geflecht praktischer Zusammenarbeit zwischen den Kirchen, das heute, allen Cassandra-Rufen über ökumenische Stagnation zum Trotz, faktisch besteht. So gibt es in vielen Ländern der Erde lokale, nationale oder regionale Christenräte. In (West-)Deutschland wurde 1948 die Arbeitsgemein-



schaft Christlicher Kirchen (ACK) gegründet.<sup>97</sup> Ihr Sekretariat ist die Ökumenische Zentrale in Frankfurt/M., die eine Fülle ökumenischer Arbeitskontakte ebenso wahrnimmt wie sie Material für ökumenische Gottesdienste erarbeitet und anbietet.<sup>98</sup> Die Mitgliedskirchen der ACK delegieren die 24 Mitglieder des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses. Die ACK erarbeitet und veröffentlicht Stellungnahmen, einen Materialdienst und betreut die »Ökumenische Rundschau«; nicht zuletzt ist sie entscheidend im konziliaren Prozeß engagiert. Hinzu kommen überdies regionale Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in Deutschland.

Neben dieser multilateralen Arbeit besteht eine große Vielfalt bilateraler offizieller Beziehungen<sup>99</sup>, die hier nicht aufgezählt werden sollen. Ich vermute, daß diese multikonfessionelle und -kirchliche Kommunikationsdichte weltweit ihresgleichen vergeblich sucht. Für unseren Zusammenhang ist daran wichtig, daß diese vielfältigen Kooperationsformen nicht informell stattfinden, sondern offiziell und, soweit zweckmäßig, auch kirchenrechtlich geregelt sind. Dieses formelle Kooperationsnetz erweist sich auch immer wieder als belastbar und dürfte insgesamt eine wichtige, irreversible Grundlage weiterer Schritte zu größerer Einheit sein.

Es ist unverkennbar, daß bisweilen ökumenische Gemeinschaft in praktischen Fragen leichter ist und weiter reicht als in Fragen der Lehre, die stark die traditionelle Identität einer Kirche betreffen. Hier enthält das V. Kapitel des Ökumenischen Direktoriums der römisch-katholischen Kirche eine Fülle von Vorschlägen und Anregungen, die

<sup>97</sup> Gründungsmitglieder waren die EKD, fünf Freikirchen sowie die altkatholische Kirche. Später traten unter anderem die Deutsche Bischofskonferenz und die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland bei. 1994 gehören der ACK 13 Vollmitglieder, 4 Gastmitglieder und 3 ständige Beobachter an. Das römische Sekretariat für die Einheit der Christen hat schon 1975 ein Dokument über »Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene« vorgelegt (hg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz, 2. Aufl. Mai 1980).

<sup>98</sup> Als Beispiel nenne ich die »Arbeitshilfe« von K. Schmidt/H. Szobries, Gemeinden lernen einander kennen. Beispiel: Taufgottesdienst, Frankfurt/M. o. J.

<sup>99</sup> Vgl. A. Basdekis, Art. Ökumene, innerdeutsche, ÖLex, 881–889, bes. 882–884. Zur besonderen Bedeutung regionaler und konfessioneller Bezugsgrößen vgl. auch »Konfession und Ökumene«, hg. v. H. Löwe, Hannover 1981 (EKD-Texte 1); darin Beiträge von U. Duchrow, H. Meyer und L. Vischer.

ich sonst aus keiner Partikularkirche kenne.<sup>100</sup> Konzentriert man sich bei der Verwirklichung jetzt möglicher Einheit auf diese Fragen, wird der Stellenwert von Unfehlbarkeit, Pflichtzölibat und Frauenordination nachhaltig relativiert, aber keineswegs bagatellisiert, sondern mahnt erst recht zur Öffnung fixierter Positionen. Diese Annahme dürfte sich auch im Bereich hochrangiger offizieller Kontakte wie der gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK bestätigen.<sup>101</sup>

### 6. Kirchenrecht und Kircheneinheit

Einer alten Legende der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung zufolge hat Martin Luther am Abend des 10. Dezember 1520 bei der Heiligkreuzkapelle außerhalb des Elstertores von Wittenberg »mehrere Ausgaben des kanonischen Rechts« sowie weitere papistische Bücher verbrannt. »Luther«, so liest man immer wieder, »beabsichtigte nicht weniger als die Eliminierung des kanonischen Rechts aus der Kirche«<sup>102</sup>. Sieht man aber genauer zu, erfährt man nicht, welche Bücher des kanonischen Rechtes den Flammen übergeben wurden, und man findet auch nur selten Hinweise auf das Fortbestehen kanonischen Rechtes in den evangelischen Kirchen<sup>103</sup>, obwohl man im frühprotestantischen Kirchenrecht immer wieder auf eine ganz selbstverständliche Übernahme dieser Rechtstraditionen trifft. Wenn M. Brecht schreibt, daß für Luther »alles Unglück« daher

<sup>100</sup> Ich zähle auf: gemeinsame Bibelarbeit, gemeinsame liturgische Texte, Zusammenarbeit in der Katechese, Zusammenarbeit von Hochschul- und Forschungseinrichtungen, Gastdozenturen, interkonnektionelle Institute, Mitgliedschaften in ökumenischen Vereinigungen, pastorale und missionarische Zusammenarbeit, Dialog mit anderen Religionen, Zusammenarbeit im sozialen und kulturellen Bereich.

<sup>101</sup> Vgl. dazu den Artikel zu diesem Stichwort von B. Meeking, ÖLex, 431–438. Vgl. dazu etwa das Studiendokument »Gemeinsames Zeugnis« vom Januar 1982 (hg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz) sowie zuletzt das Studiendokument dieser Arbeitsgruppe »Ökumenisches Lernen – Ökumenische Überlegungen und Vorschläge«, ÖR 42, 1993, 487–495.

<sup>102</sup> Die Zitate finden sich bei M. Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, 404 und 406.

<sup>103</sup> Vgl. W. Maurer, Reste des kanonischen Rechts im Frühprotestantismus, ZSRG. K 82, 1965, 190–253.

rühre, »daß sich das Kirchenrecht im Widerspruch zum Evangelium befindet«<sup>104</sup>, dann ist damit noch lange nicht ausgemacht, wie man zu einer eindeutigen und zustimmungsfähigen Begründung des Kirchenrechtes aus dem Evangelium kommen kann. Leichter ist allemal die Verhältnisbestimmung beider *via negationis*; darum ist beispielsweise vom *ius divinum* in den lutherischen Bekenntnisschriften ganz überwiegend nur in der Weise die Rede, daß mißbräuchliche Berufung auf göttliches Recht Gegenstand der Kritik ist.<sup>105</sup> Leicht ist einzusehen, daß mit dem Zeugnis des Evangeliums eine große Vielfalt von Kirchenordnungen und Kirchenrechten vereinbar ist, so daß die Frage nach dem spezifischen Beitrag des Kirchenrechtes zu kirchlich-ökumenischer Einheit nicht einfach zu beantworten ist.

Nun ist aber klar, daß in keiner Partikularkirche ein dauerhafter Konflikt oder gar Widerspruch von Bekenntnis und Lehre einerseits, Ordnung und Recht andererseits gebilligt wird. Was in einer einzelnen Kirche von ihren Gliedern als wahr erkannt ist und bekannt wird und wonach die Lebensführung ausgerichtet ist, prägt selbstverständlich auch die rechtliche Ordnung, aber letztere doch wohl in der Regel nur in abgeleiteter und abgeschwächter Weise – so wie eben das kanonische Recht in den frühneuzeitlichen evangelischen Landeskirchen und Territorialstaaten jedenfalls für die Arbeit der Juristen große Bedeutung behielt.

Fragt man vor diesem Hintergrund und im Rückblick auf die bisherigen Ausführungen nach Funktion und Ertrag des Kirchenrechtes für die künftige Einheit der Kirchen, dann sehe ich vor allem drei naheliegende Verhältnisbestimmungen. *Erstens* kann man dem Kirchenrecht eine rein dienende und ausführende Funktion zuweisen. In einer mindestens dreistufigen, hierarchischen Ableitungsskala könnte man dann zwischen der kirchlichen Schriftauslegung, der dogmatisch verbindlichen Lehre und der kirchenrechtlichen Anwendungsregelung unterscheiden.<sup>106</sup> Ich nenne dies das *Deduktionsmodell*. Es be-

<sup>104</sup> M. Brecht, a. a. O. (Anm. 102), 405.

<sup>105</sup> Vgl. C. Strohm, *Ius divinum und ius humanum im reformatorischen Kirchenrecht* (II. 5).

<sup>106</sup> Vgl. die Apostolische Konstitution vom 25.1.1983, mit der Papst Johannes Paul II. den neuen CIC promulgierte: »Codicem itaque hodie promulgantes, Nos plane conscii sumus hunc actum a Nostra quidem Pontificis auctoritate proficisci, ac proinde induere *naturam primatiales*.« (Hervorhebung im Original).

deutet praktisch, daß nur auf der Basis von zureichenden Übereinstimmungen im Glauben und in der Lehre der Kirche die Bestimmungen des Kirchenrechtes, die der sichtbaren Einheit entgegenstehen, geändert werden können. Die Kirchenrechtler sind dann Ausführungsorgane der kirchlichen Leitung durch ein einheitliches Lehramt.

*Zweitens* ist ein Kirchenrecht denkbar, das weithin auf funktionale, administrative Aufgaben beschränkt ist, einen nur lockeren oder womöglich gar keinen notwendigen Bezug zu Glauben und Lehre der Kirche hat und insofern dann kirchen- und konfessionsneutral operieren kann. Man kann dies als *Modell der funktionalen Differenzierung* bezeichnen. Es bedeutet praktisch, das Kirchenrecht als neutrales Verwaltungsrecht im Bereich der Kirche zu verstehen und es womöglich auch der staatlichen Verwaltung gleichzustellen oder zu inkorporieren.<sup>107</sup> Hier wäre Kirchenrecht für Kircheneinheit unschädlich, aber auch wirkungs- und folgenlos.

*Drittens* ist denkbar, eine doppelte Differenzierung einzuführen, indem man den rechtlich relevanten Aspekt allen geistlichen Handelns der Kirche und den geistlichen Gehalt aller juristischen Bestimmungen und Entscheidungen in der Kirche bewußt macht. Und dies ist sachlich allein angemessen und notwendig, denn der Kirchenrechtler ist ja nicht einfach ausführendes Organ, sondern selbst als Glied der Kirche nicht allein für ihre Ordnung, sondern immer auch für ihr Zeugnis mit verantwortlich. In Ermangelung eines besseren Ausdrucks spreche ich vom *Vernetzungsmodell*.<sup>108</sup> Es bedeutet für den Kirchenrechtler praktisch, nicht einfach auf Lehrkonsense zu warten, bis über rechtlich verbindliche Strukturen von Kircheneinheit entschieden wird, sondern von sich aus Anstöße zu geben, selbst theo-

<sup>107</sup> Es gibt natürlich viele Übergangsstufen. In der Schweiz ist charakteristisch, wie stark das Kirchenrecht durch das jeweilige kantonale (weltliche) Gemeinderecht maßgeblich bestimmt ist.

<sup>108</sup> Im Blick auf die Parallelität der Funktionen von Schriftauslegung, Dogmatik und Kirchenrecht hat *E. Schlink*, a. a. O. (Anm. 23), biblische, dogmatische und kirchenrechtliche Hermeneutik als wesentlich für die Erhaltung der Kirche und als Bedingung ihrer Einheit herausgestellt (637 ff.; 655 ff.; 669 ff.), aber nicht im Sinne einer Deduktion, sondern im Blick auf »ihre gegenseitige Durchdringung« und im Bewußtsein, »daß im Leben der Kirche wissenschaftlich nicht geschulte Christen nicht selten eine größere Wachheit im Hören auf Gottes gegenwärtiges Reden durch die Heilige Schrift und eine klarere Erkenntnis dessen, was im Heute zu bekennen und zu tun ist, bewiesen haben als manche gelehrte Forscher« (672).

logisch zu argumentieren, Vorschläge zu machen und die Ökumenizität der Kirchen erschwerende Auffassungen zu kritisieren.

Das Deduktionsmodell fügt sich einem Kirchenverständnis ein, welches die Kirche als eigenständigen Herrschaftsverband begreift, in dem das (päpstliche oder ein anderes) höchste Leitungsamt die Legitimität des Kirchenrechts begründet und verbürgt. Hans Dombois hat im Blick auf diesen Typus von »transzendentelem Kirchenrecht« gesprochen, welches den älteren, das erste Jahrtausend der Christenheit prägenden Typus des »epikletischen Kirchenrechts« abgelöst habe.<sup>109</sup> Epikletisches Kirchenrecht ist gebunden an die liturgischen Grundvollzüge der Kirche, denen es selbst entstammt und seinerseits dient. Transzendentes Kirchenrecht dagegen entwickelt sich mit dem Aufkommen der am römischen Recht geschulten Kanonisten und ihrer Indienstnahme durch das hochmittelalterliche Reformpapsttum.<sup>110</sup>

Wie es bei jedem Idealtypus der Fall ist, überzeichnet diese Typologie des Kirchenrechts bei Dombois viele Einzelzüge.<sup>111</sup> Dennoch kann und muß man mit Dombois fragen, ob die Epoche des transzendentalen Kirchenrechts zu Ende geht. Mir scheint jedenfalls, daß mit der Auflösung der herrschaftlich-obrigkeitlichen Züge im Kirchenbild der Gegenwart auch das Kirchenrecht einem noch wenig erforschten Funktionswandel unterliegt. Als Belege könnte man auf das Wachstum charismatischer Gemeinschaften oder auf verschiedene Kirchen in der sogenannten Dritten Welt hinweisen – der rechtliche Regelungsbedarf ist dort meist gering, und wo er empfunden wird, ruft man nicht sofort nach Juristen. Gleichwohl bildet sich auch unter derartigen Bedingungen neues Kirchenrecht. Ich bin überzeugt, daß es um so mehr der Einheit der Kirchen zu dienen vermag, als es in erster Linie an den Grundvollzügen des liturgischen Handelns und der Nachfolge Jesu Christi ausgerichtet ist.

<sup>109</sup> Das Recht der Gnade, Bd. 2, a. a. O. (Anm. 2).

<sup>110</sup> *Dombois'* Sicht berührt sich in vielen Zügen mit der Darstellung von *H. J. Berman*, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition* (zuerst 1983), deutsch Frankfurt/M. 1991.

<sup>111</sup> Vgl. weiterführend *P. Landau*, *Epikletisches und transzendentes Kirchenrecht bei Hans Dombois. Kritische Anmerkungen zu seiner Sicht der Kirchenrechtsgeschichte*, in: *H. Folkers*, a. a. O. (Anm. 2), 33–60; *ders.*, *Sakramentalität und Jurisdiktion* (II. 3).

### III. Thesen zur Förderung von Kircheneinheit durch Kirchenrecht<sup>112</sup>

#### 1. *Allgemeines*

1.1 Bei allen kirchlichen Vollzügen, Handlungen, Ordnungen und Rechtssetzungen soll die Rücksicht auf die Nachbarkirchen diese Regel beachten: Tu nicht alles, was du glaubst, in Freiheit tun zu dürfen, ohne den Gedanken an die Nachbarkirche(n), und unterlasse nichts, was du mit anderen gemeinsam tun kannst.

1.2 Je mehr pragmatische Zusammenarbeit zwischen Kirchen auf allen Ebenen ihrer Begegnung und ihrer Vertretung nach außen ohne nivellierende Kompromisse möglich wird, um so selbstverständlicher werden die wechselseitige Rücksichtnahme, Förderung und Stellvertretung.

1.3 Ernsthafte Konflikte dürfen nicht bagatellisiert oder ignoriert werden, sondern erfordern eine besonders sorgfältige gemeinsame Bearbeitung im Geiste geschwisterlicher Anerkennung. Die Fähigkeit zur Verwirklichung ökumenischer Einheit ist nicht ohne den Mut zum Streit um die Wahrheit des Evangeliums zu gewinnen und umgekehrt.

#### 2. *Pragmatische Regeln*

2.1 Bei der Entwicklung von neuen Formen und bei der Entscheidungsfindung darüber, etwa im Blick auf Gottesdienstgestaltung, Liturgie, Gesangbücher, Riten und Feste, soll keine Kirche nur ihre eigene Tradition fortsetzen, vertiefen und erneuern, sondern sich stets

<sup>112</sup> Die folgenden Thesen geben nur die Auffassung des Verfassers und nicht der Kommissionsmitglieder, die die Gesamtpublikation verantworten, wieder. Sie sollen im Blick auf das Kirchenrecht ansatzweise konkretisieren, was *J. Brosse* und *H.-G. Link* in ihren 27 Thesen »Kirchengemeinschaft Jetzt!« (im Anschluß an *K. Rahner/H. Fries*, Einigung der Kirchen reale Möglichkeit, Freiburg-Basel-Wien 1983) formuliert haben, in: *dies.* (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen – Traum oder Wirklichkeit?*, Zürich-Neukirchen 1993.

fragen, wie dieselben Dinge in anderen Kirchen geregelt sind und wie eine Neuregelung auf andere Kirchen wirken kann.

2.2 In partikularkirchlichen Gremien wird stets geprüft, ob es möglich und zweckmäßig ist, die Meinung getrennter Kirchen einzuholen und zu berücksichtigen oder Vertreter von deren Seiten gelegentlich oder ständig an den Beratungen zu beteiligen. Wo die Erfordernisse von Effizienz und Vertraulichkeit nicht beeinträchtigt werden, sollten Möglichkeiten wechselseitiger Einsitznahme in entsprechenden Beratungs- und Entscheidungsgremien gefördert werden.

2.3 Neue kirchenrechtliche Bestimmungen, Gesetze und Erlasse werden von der dafür verantwortlichen Kirche vor der abschließenden Entscheidung ausdrücklich auf ihre interkonfessionelle Verträglichkeit geprüft. Im Falle einer möglicherweise strittigen und konfliktträchtigen Regelung einer Partikularkirche werden die betroffenen Nachbarkirchen von der beabsichtigten Entscheidung und den tragenden Gründen rechtzeitig unterrichtet; sie erhalten Gelegenheit zur Stellungnahme. Wenn dabei ein Dissens festgestellt wird, muß die beabsichtigte Entscheidung nicht sistiert werden; wohl aber soll ein Verfahren zur weiteren Bearbeitung des strittigen Sachverhaltes vereinbart werden.

### *3. Zielstrebige Förderung der zwischenkirchlichen Zusammenarbeit*

3.1 Getrennte Kirchen, die zu engerer Zusammenarbeit bereit sind, bilden auf allen Ebenen ihrer gesellschaftlichen Präsenz Christenräte (lokal, regional, überregional) gemäß den Kommunikationsmöglichkeiten und sachlichen Erfordernissen ihrer jeweiligen Bestimmung. Diese Christenräte sollten ausdrücklich zum Beitritt auch diejenigen einladen, die aus unterschiedlichen Gründen meinen, abseits stehen zu müssen. Im Interesse einer möglichst breiten Kooperation können derartige Räte gestufte Formen der Mitgliedschaft und Gästeschaft vorsehen. Sie dienen dem Austausch über gemeinsam interessierende Fragen, der gemeinsamen Vertretung nach außen und der Erarbeitung von gemeinsam zu nutzenden Arbeitshilfen, Dokumentationen, Stellungnahmen etc. Christenräte sollten über einen von den beteiligten Kirchen gemeinsam finanzierten Mitarbeiterstab verfügen. Die klei-

neren Mitgliedskirchen solcher Räte dürfen nicht benachteiligt werden.

3.2 Die Zusammenarbeit noch getrennter Kirchen mittels Christenräten und zugeordneten Arbeitsgemeinschaften ist insbesondere überall dort anzustreben und auch rechtlich verbindlich zu regeln (einschließlich bestimmter selbständiger Kompetenzen), wo Kirchen gemeinsam in Staat und Gesellschaft Wirkmöglichkeiten wahrnehmen.

3.3 In Wahrnehmung ihrer öffentlichen Verantwortung sollten die getrennten Kirchen sich bemühen, zu den großen Herausforderungen ihrer Zeit möglichst gemeinsam kritisch Stellung zu nehmen. Ein stetiger guter Arbeitskontakt zwischen den verschiedenen partikularkirchlichen Beratungsgremien ist dazu eine wichtige Vorbedingung.

3.4 Die Berufung in ein leitendes Amt einer Partikularkirche sollte nicht nur hinreichende Kenntnisse des Rechtes und seiner Grundlagen in dieser Kirche selbst voraussetzen, sondern auch eine ausreichende Vertrautheit mit den entsprechenden Bestimmungen und ihren Grundlagen in wichtigen Nachbarkirchen.

#### *4. Gemeindliche Zusammenarbeit*

4.1 Kirchliche Einheit beginnt vor Ort. Dazu gehören am Beginn Besuche, Austausch, Information, Gespräche und vielerlei Begegnungen. Die Wahrnehmung der Einheit erfordert im Zentrum die gemeinsame Bibelarbeit. Hier beginnt der oft lange Weg vom gemeinsamen Hören des Evangeliums zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst. Das Recht der Kirche kann diesen Weg erleichtern, wenn es verwaltungstechnische Probleme (Gebäudenutzung, Finanzierungsfragen etc.) minimiert.

4.2 Die ökumenische Zusammenarbeit in politischen, sozialen und kulturellen Fragen sollte auf der lokalen Ebene zumindest in den Städten ebenfalls in Christenräten verankert sein. Sie können beispielsweise in einer Stadt oder einer Region Initiativen zum Konziliareren Prozeß ergreifen und sollten dazu auch ausdrücklich kirchenrechtlich in geeigneten Formen legitimiert werden.

4.3 Unter den Bedingungen der fortschreitenden Entkirchlichung



in modernen Gesellschaften ist der bisher weitgehend konfessionell ausgerichtete Religionsunterricht an staatlichen Schulen weithin in seiner Existenz gefährdet. Wenn irgend möglich, sollten die Kirchen für Katechese, schulischen Unterricht und weiterführende Bildungsangebote gemeinsame Veranstaltungen, Materialien und Konzepte ausarbeiten und anbieten. Die Einführung einer ökumenischen Beauftragung der Religionslehrerinnen und -lehrer sollte geprüft werden. Daraus ergeben sich Konsequenzen für Vereinbarungen über ihre jeweiligen Ausbildungsgänge.

4.4 Wenn auf örtlicher Ebene Gemeinden, die getrennten Kirchen angehören, den Wunsch haben, gemeinsame Gottesdienste zu feiern, sollte das Kirchenrecht der Partikularkirchen das begründete Verlangen nach größerer Einheit nicht hindern, sondern fördern.

4.5 Wo immer es möglich ist, gewähren getrennte Kirchen einander eucharistische Gastfreundschaft. Entsprechende Regelungen bedürfen nicht unbedingt der Gegenseitigkeit, sondern können unter Umständen auch durch Zuvorkommenheit einer Seite gefördert werden. Einzelne Gemeinden, die auf diesem Wege vorangehen wollen, sollten dies nach Möglichkeit im Einvernehmen mit den zuständigen Gremien ihrer Partikularkirche tun.

4.6 Eucharistische Gastfreundschaft schließt nach Möglichkeit ein: Kanzeltausch, Anerkennung des Gottesdienstbesuches in der Nachbargemeinde als Erfüllung der »Sonntagspflicht«, gemeinsame Eucharistiefeiern (Konzelebration) konfessionsverschiedener Priester, Pfarrerinnen und Pfarrer. Wo letzteres nicht möglich ist, sollten Predigt und Leitung der Abendmahlfeier in geeigneter Form auf die Amtsträger und Amtsträgerinnen sowie Laien aufgeteilt werden.

4.7 Der Vollzug eucharistischer Gastfreundschaft setzt hinreichende Informationen über das Glaubensverständnis der Nachbarkirche, ihre Traditionen und Zeremonien sowie ihre Erwartungen an wachsende Einheit voraus. Gemeindefeiler und -feilerinnen sollten verpflichtet sein, den verantwortlichen Gremien ihrer Partikularkirche über die Erfüllung der entsprechenden Voraussetzungen zu berichten.

4.8 Nicht zuletzt auch im Blick auf die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehe- und Lebenspartnern wird die eucharistische Gastfreundschaft von vornherein als Durchgangsstadium zu weiteren Akten gegenseitiger zwischenkirchlicher Anerkennung verstanden wer-

den müssen. Welche konkreten Gestalten die angestrebte umfassende Einheit finden wird, ist schwerlich prognostizierbar.

4.9 In dem Maße, wie die Einheit ehemals getrennter Kirchen in Zeugnis und Dienst wächst, wird der Übertritt zu einer Nachbarkirche entdramatisiert und rechtlich so behandelt werden können wie der örtliche Wechsel in eine andere Gemeinde derselben Partikularkirche. Auf gesamtkirchlicher Ebene sollte angestrebt werden, die unterschiedlichen mitgliedschaftsrechtlichen Bestimmungen der Partikularkirchen im Hinblick auf die Erfordernisse wachsender Einheit weiterzuentwickeln. Auf ortsgemeindlicher Ebene sollte ein geplanter Übertritt ohne jeden Druck gemeinsam beraten werden.

### *5. Gemeinsamkeit in Ausbildung und Forschung*

5.1 Die akademische Theologie wird sich in allen Fächern um eine konfessionsübergreifende Nachwuchsausbildung bemühen. Wo immer möglich, sollten Kommentare und Lehrbücher in zwischenkirchlicher und konfessionsverbindender Kooperation erarbeitet werden. Wo Veröffentlichungen einer kirchlichen Druckerlaubnis bedürfen, sollte bei zwischenkirchlich kontroversen Fragen auch ein Gutachten einer getrennten Nachbarkirche eingeholt werden können.

5.2 Studierende sollten fakultativ oder verbindlich einen Teil ihrer Studien an der Fakultät einer anderen Kirche als der eigenen wahrnehmen. Welche Fächer und welche Pflichtveranstaltungen davon betroffen sein müssen, bedürfte näherer Vereinbarungen. Die Anerkennung entsprechender Studien regeln die Prüfungsordnungen.

5.3 Bei Promotions- und Habilitationsverfahren sollte auf Antrag und bei thematischer Angezeigtheit ein Drittgutachter aus einer Fakultät, die einer anderen Partikularkirche zugehört, beigezogen werden können.

5.4 Vikarinnen und Vikare sollten im Sinne eines Gastrechtes eine Station ihrer praktischen Ausbildung in einer getrennten Kirche absolvieren. Welche Amtshandlungen und sonstigen Dienste sie dabei übernehmen, bedarf näherer Vereinbarungen.

5.5 Kirchen-, konfessions- oder ordensgebundene Fakultäten sollten regelmäßig Dozenten aus anderen Partikularkirchen einladen.

5.6 Wo mehrere theologische Fakultäten mit unterschiedlicher kon-

fessioneller Prägung an einer Universität bestehen, sollten die Durchlässigkeit und Anerkennungsfähigkeit der Veranstaltungen und Studiengänge optimiert werden. Studien für »postgraduates« sollten nach Möglichkeit von den jeweiligen Fakultäten gemeinsam verantwortet und angeboten werden.

5.7 Forschungsinstitute getrennter Kirchen sollten ihre Zusammenarbeit institutionalisieren und ihren Mitgliedern regelmäßige wechselseitige Gastforschungen ermöglichen.

### 6. *Fazit*

Getrennte Kirchen sollen alles, was sie gemeinsam tun können, tatsächlich gemeinsam verwirklichen. Sie sollen, was sie in der Freiheit des Evangeliums tun können, so gestalten, daß sie nach Möglichkeit anderen Kirchen kein Ärgernis bieten, aber sie sollen dort, wo das Evangelium und ihr Gewissen sie zum Widerspruch und zu eigenen Wegen zwingen, diese nicht verschweigen und vermeiden, sondern in fairer Weise darstellen und begründen.