

## „Integration entwickelt auch eine Eigendynamik“

*HK:* Ist das aber nicht allzu eiliger Vorgriff auf eine multikulturelle Gesellschaft, die sich ja nur langfristig und über nicht einfache Assimilations- und Inkulturationsstufen realisieren läßt?

*Oberndörfer:* Das sehe ich nicht so. Und vor allem glaube ich, daß unsere sehr dichten sozialen Strukturen noch wesentlich integrationsstärker sind als die amerikanische Gesellschaft mit ihren sehr harten, zum Teil auch unmenschlichen sozialen Verhältnissen. Natürlich gibt es auch so etwas wie Staatsklugheit. Das freiheitlich-rechtsstaatliche Gemeinwesen muß erhalten bleiben, das setzt der Aufnahmefähigkeit natürliche Grenzen. Aber diese

sind noch lange nicht erreicht. Und Integration entwickelt auch eine Eigendynamik: Diejenigen, denen man das Staatsbürgerrecht gegeben hat und die es nicht über zehnjährige Prozesse erkämpfen mußten, werden auch gerne Staatsbürger sein. So läuft es in allen Einwanderungsländern ab. Die Nachkommen können sehr viel schneller integriert werden von denen, die schon vor Ort sind und den Schritt zum Staatsbürger getan haben, als die „altansässigen“ Bürger selbst. Die Umwandlung der Bundesrepublik in ein Einwanderungsland und die Liberalisierung der Asylgewährung werden vermutlich kurzfristig kaum durchsetzbar sein. Zunächst kommt es jetzt auf die Änderung der Grundeinstellungen in der Bevölkerung wie bei Politikern an. Eines ist aber auf jeden Fall klar: Den alten ethnischen Nationalismus können wir uns einfach nicht mehr leisten.

## „Ein erstrangiges Ergebnis des ökumenischen Prozesses“

### Die römische Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen

*Die mit besonderer Spannung erwartete römische Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt ging im Herbst 1987 bei der Genfer Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ein (vgl. HK, Oktober 1987, 458f.). Wir dokumentieren den vollständigen Text der vom Einheitssekretariat in Zusammenarbeit mit der Glaubenskongregation erarbeiteten Stellungnahme in eigener Übersetzung. Das englische Kürzel „BEM“ (für: Baptism, Eucharist, Ministry) wurde im deutschen Text beibehalten.*

### I. Einleitung Würdigung

Das Faith-and-Order-Dokument *Taufe, Eucharistie und Amt* (BEM) entstand als Höhepunkt einer mehr als fünfzigjährigen Arbeit, die mit der Ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1927 in Lausanne begann. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ist ein Grundpfeiler der modernen ökumenischen Bewegung, der Suche nach der Wiederherstellung der Einheit aller Christen, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil als eine Bewegung „unter der Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes“ (UR, Nr. 1) beschrieben wird und sie war einer der Wege, die zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 führten. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung innerhalb des ÖRK weist der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung den Weg. BEM ist vielleicht das bisher wichtigste Ergebnis dieser Bewegung.

BEM ist aus mehreren Gründen von Bedeutung. Erster Grund ist die Zusammensetzung der Kommission, die den Text 1982 in Lima verabschiedete. Sie bestand aus Anglikanern, Orthodoxen, Protestanten und Katholiken (obwohl die katholische Kirche nicht Mitglied des ÖRK ist, entsendet sie offiziell zwölf Delegierte in die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung,

die in eigener Verantwortung als stimmberechtigte Mitglieder an der Arbeit der Kommission teilnehmen. Sie stellen ein Zehntel der 120köpfigen Kommission). Die Kommission repräsentiert eine große Bandbreite von Kirchen und Gemeinschaften, „eine reiche Vielfalt von Traditionen und kulturellen Prägungen“, die „in Dutzenden von Sprachen Gottesdienst (feiern) und unter den verschiedensten Systemen politischer Ordnung (leben)“ (Vorwort zu BEM). Diese Kommission beansprucht, in BEM einen „bemerkenswerten Grad an Übereinstimmung“ erzielt zu haben, aber noch nicht den vollen Konsens und „bedeutsame theologische Konvergenzen“, wobei sie gleichzeitig „umstrittene Fragen“ nennt, „die noch weiterer Klärung bedürfen“ (Vorwort). Theologen aus Gruppen, die in der Geschichte häufig in direkter theologischer Konfrontation und Entzweiung gegeneinander standen, beanspruchten jetzt gemeinsam Übereinstimmung und/oder Konvergenz in entscheidenden Bereichen des Glaubens. Das ist schon als solches ein bemerkenswertes Ergebnis.

Zum zweiten ist BEM ein erstrangiges Ergebnis des ökumenischen Prozesses, der auf dem historischen Hintergrund der Spaltungen unter Christen auf das Ziel der Einheit im Glauben hinarbeitet. BEM beansprucht einen Grad der Übereinstimmung oder zumindest Bereiche theologischer Konvergenz, die einen wichtigen Beitrag zu diesem Ziel darstellen würden. Papst Johannes Paul II. sagte gegenüber einer Arbeitsgruppe von Faith and Order, die sich 1980 in Rom vor der endgültigen Fertigstellung des Dokuments mit BEM befaßte: „Ihr ... beständiges Bemühen hat schon zu Ergebnissen geführt, für die wir dem danken, der uns dazu geschenkt ist, uns in die volle Wahrheit einzuführen (vgl. Joh 16, 13). Es muß fortgesetzt werden. Es ist notwendig, daß das Ziel erreicht wird“ (Einheitssekretariat, Informationsdienst Nr. 45, 1981/1).

Drittens ist BEM von Bedeutung, weil Faith and Order mit dem

Text Kirchen und Gemeinschaften zu einer Antwort herausfordert. Als Frucht einer bemerkenswerten jahrzehntelangen Entwicklung wurde der Lima-Text von 1982 innerhalb der selbst gesetzten Grenzen als ausgereift genug betrachtet, um den Kirchen und Gemeinschaften zur „offiziellen Stellungnahme ... auf der höchsten hierfür zuständigen Ebene“ übersandt zu werden, verbunden mit Vorschlägen zur Förderung eines Rezeptionsprozesses. Die sechste Vollversammlung des ÖRK unterstützte diesen Vorschlag und empfahl den Kirchen einen zeitlichen Rahmen, innerhalb dessen sie Stellung nehmen sollten. So begann eine Phase der ökumenischen Bewegung, die eine intensivere Beteiligung von Christen in allen Gemeinschaften an der Aufgabe signalisiert, für die Einheit zu arbeiten.

## Die katholische Kirche und BEM

Die katholische Kirche sieht BEM in einer Beziehung zu wichtigen Themen, auf die „Unitatis Redintegratio“ bei seiner Darlegung ökumenischer Prioritäten hinwies. Das dringende Verlangen nach Einheit unter den getrennten Christen kommt im Zweiten Vatikanum wie in BEM zum Ausdruck. Ein Hauptanliegen des Zweiten Vatikanums war die „Wiederherstellung der Einheit aller Christen“. Die Spaltung der Christen widerspricht nach der Aussage des Konzils „ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen“ (UR, 1). „Unitatis Redintegratio“ wurde vom Zweiten Vatikanum verfaßt, um Katholiken dazu zu ermutigen, „diesem göttlichen Ruf und dieser Gnade Gottes“ zu entsprechen (UR, 1). Das Vorwort von BEM hält seinerseits fest, daß „das Ziel der sichtbaren Einheit der Kirche“ dasjenige ist, das die Kirchen und Gemeinschaften im Ökumenischen Rat der Kirchen anstreben. Über die Frage, was zur Einheit der Kirche gehört, können Katholiken und andere Christen verschiedener Meinung sein, und darüber muß folglich im ökumenischen Dialog gesprochen werden. Aber es gibt in beiden Fällen eine gemeinsame Grundlage, insofern als der Akzent auf die Dringlichkeit christlicher Einheit gesetzt wird. Obwohl die katholische Kirche in den Anfängen des Prozesses in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, die zu BEM führten, nicht beteiligt war (sie wurde allerdings nach dem Zweiten Vatikanum direkt daran beteiligt), betrachtet sie BEM als herausragendes Ergebnis der ökumenischen Bewegung. Deshalb muß sie dem Dokument ernsthafte Beachtung schenken. „Unitatis Redintegratio“ rief zum ökumenischen Dialog auf (4); es wies auf die ökumenische Bedeutung der Taufe hin und verlangte, daß „die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, von der Liturgie und von den Dienstämtern der Kirche notwendig Gegenstand des Dialogs“ (UR, 22) seien. BEM befaßt sich direkt mit diesen Anliegen. „Unitatis Redintegratio“ fordert weiterhin: „Vor der ganzen Welt sollten Christen ihren Glauben an den einen, dreifaltigen Gott, an den menschengewordenen Sohn Gottes, unseren Erlöser und Herrn, bekennen“ (12). Einige katholische Reaktionen auf BEM hoben das Gewicht des Trinitarischen und des Christologischen im Text hervor.

## Status des Textes

Wir glauben zwar, daß der Text an gewissen Punkten mangelhaft ist; wir sind aber der Überzeugung, daß seine Annahme durch die verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften die Kirchen einen wichtigen Schritt in der ökumenischen Bewegung voranbringen würde, auch wenn das nur eine Stufe auf dem Weg des ökumenischen Prozesses der Arbeit hin auf die sicht-

bare Einheit der getrennten Christen wäre. Wenn durch diesen jetzt unternommenen Prozeß der Stellungnahme und Rezeption von BEM viele der Konvergenzen oder sogar Übereinstimmungen, die BEM enthält, von den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bestätigt würden, wäre das nach unserer Überzeugung ein Fortschritt in der ökumenischen Bewegung.

BEM ist auch ein *Stadium auf dem Weg*, eines der „verschiedenen Stadien“, die die Kirchen „auf dem Weg zu ihrem Ziel der sichtbaren Einheit“ durchlaufen müssen (Vorwort). Seine Zielsetzungen sind deshalb begrenzt: „Gewiß haben wir noch nicht den vollen Konsens erreicht ... Der volle Konsens kann erst verkündet werden, wenn die Kirchen so weit gekommen sind, daß sie in Einheit gemeinsam leben und handeln.“ Der Text enthält keine vollständige systematische Darstellung von Taufe, Eucharistie und Amt, sondern konzentriert sich auf die Aspekte, die in Beziehung zu den Problemen einer gegenseitigen Anerkennung als Voraussetzung für die Einheit stehen. Er ist auch mit Hilfe eines neuen theologischen Wortschatzes formuliert, der notwendigerweise einen neuen Denkhorizont einschließt. An wichtigen Knotenpunkten des Textes lassen kontrastierende Stellungnahmen und sprachliche Ausdrucksweisen verschiedene Interpretationen zu. Die dem Text zugeordneten Kommentare weisen auf umstrittene Punkte hin, die noch weiterer Erforschung und Verständigung bedürfen. Und es finden sich gelegentlich Passagen, die theologische und praktische Optionen vorschlagen, die beispielsweise mit dem katholischen Glauben nicht übereinstimmen.

## Ein Beitrag zu einem kontinuierlichen Prozeß

So möchten wir bei unserer Stellungnahme zu BEM zum einen das Erreichte, die bisherigen Schritte nach vorne benennen und würdigen. Gleichzeitig verstehen wir uns als Teilnehmer an einem Prozeß, der auf das Ziel der sichtbaren Einheit der Christen hin weitergehen muß. Die Grenzen des Textes begrenzen auch die Zielrichtung unserer Stellungnahme. Aber wir möchten den Prozeß bekräftigen, ihn weitergehen und blühen sehen.

In dieser Stellungnahme behandeln wir eine Reihe von Fragen, die unserer Meinung nach im Text besonders wichtig sind. Vieles können wir bejahen, und wir müssen auf diesen positiven Ergebnissen aufbauen. Es gibt Punkte, die wir kritisieren; wir weisen klar auf sie hin. Es gibt auch einige grundlegende Fragen, die wir kritisch beurteilen und von denen wir meinen, daß sie weiter behandelt werden müssen, um den Prozeß der ökumenischen Bewegung weiter voranzubringen. Aber wir nehmen nicht zu jedem Punkt in BEM Stellung.

## Das katholische ekklesiologische Selbstverständnis

In dieser Antwort sprechen wir auch nicht ausführlicher über das vollständige katholische ekklesiologische Selbstverständnis oder entfalten es (vgl. z. B. „Lumen Gentium“). Unsere Zielrichtung hier ist begrenzter, in Beziehung zur begrenzten Zielrichtung und zum Inhalt von BEM selber. Zur Vermeidung von Mißverständnissen ist es wichtig, daß das verstanden wird. Diese Stellungnahme erfolgt im vollständigen Bewußtsein der katholischen Kirche eigenen Einheit und Wahrheit und ohne Leugnung dessen, was für ihr Selbstverständnis wesentlich ist. Wir glauben, wie es in „Unitatis Redintegratio“ (Nr. 4) heißt, daß „die Einheit der einen und einzigen Kirche ... die Christus seiner Kirche von Anfang an geschenkt hat ... unverlierbar in der katholischen Kirche besteht, und die, wie wir hof-

fen, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten.“ Wir sind davon überzeugt, daß die Beschäftigung mit der Ekklesiologie immer stärker in die Mitte des ökumenischen Dialogs treten muß. Vielleicht wird das eigentlich ertragreiche Nachdenken über BEM erst möglich sein, wenn man sich im ökumenischen Dialog ernsthafter mit der Ekklesiologie beschäftigt. Gleichzeitig ist die Beschäftigung mit BEM schon eine Weise der Beschäftigung mit wesentlichen Wirklichkeiten der Kirche. Aber die Tatsache, daß sich in dieser Stellungnahme nicht zu jedem wichtigen Aspekt des katholischen ekklesiologischen Selbstverständnisses ein Kommentar oder eine Überlegung findet, sollte nicht dahingehend interpretiert werden, daß das nicht Kommentierte unwichtig oder von geringerer Bedeutung wäre. Es bedeutet nur, daß der Schwerpunkt dieser Studie nicht die Ekklesiologie als solche ist. Wir glauben aber, daß einige entscheidende Fragen des katholischen kirchlichen Selbstverständnisses besser beachtet und klarer verstanden würden, wenn sie im Kontext der Beschäftigung mit der Ekklesiologie entfaltet würden. So kann z. B. die grundlegende katholische Lehre, daß die Kirche Christi „in der katholischen Kirche subsistiert“ (LG, 8) nur im Rahmen einer katholischen *Communio*-Ekklesiologie wirklich verstanden werden.

Es scheint uns klar zu sein, daß sich Faith and Order direkter mit der Ekklesiologie befassen muß. Unserer Überzeugung nach hat die mangelnde Beachtung der umfassenden Fragen der Ekklesiologie Nachteile nicht nur für das Studium und das Verständnis des Inhaltes von BEM, sondern auch für den ökumenischen Prozeß.

## Ein umfassender ökumenischer Kontext

Schließlich würdigen wir die Tatsache, daß BEM in einer umfassenderen ökumenischen Perspektive gesehen werden muß. Die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 beschrieb die angestrebte Einheit als „konziliare Gemeinschaft von Gemeinden, die tatsächlich vereinigt sind“. In diesem Kontext gehören Taufe, Eucharistie und Amt zu den grundlegenden Elementen einer wirklich vereinigten lokalen Kirche. Das Amt muß z. B. sowohl als wichtiger Faktor für die Verbindung zwischen den Ortskirchen wie als wesentliches Mittel für die Einheit der Ortskirche gesehen werden.

## II. Die weitere Arbeit von Faith and Order

Als Beitrag zum Weiterbauen auf der von Faith and Order bisher geleisteten Arbeit, wie sie sich in großen Teilen des BEM-Textes widerspiegelt, auf die wir in dieser Stellungnahme hinweisen werden, möchten wir gleich zu Anfang einige kritische Fragen ansprechen, an denen unserer Meinung nach Faith and Order weiterarbeiten müßte. Bei unserem Nachdenken über den Text stellen wir fest, daß viele kritische Einwände, die gegen ihn geltend gemacht werden können, mit dem Verständnis von Sakrament (und Sakramentalität), mit der genauen Bestimmung der apostolischen Tradition und der Frage nach der Entscheidungsautorität in der Kirche zu tun haben. Alle diese Punkte gehören in die Ekklesiologie, die für die ökumenische Bewegung ein ständiges Anliegen sein muß. Wir bringen sie Faith and Order als Punkte zur Kenntnis, die weiterer Behandlung bedürfen. Wir hoffen, daß andere Einsichten über den Wert der Darstellung der drei in BEM berücksichtigten Sakramente bei weitergehender Arbeit an der Ekklesiologie in ökumenischer Perspektive zum Vorschein kommen werden.

## Sakrament und Sakramentalität

Wir können vieles von dem, was bei der Behandlung des sakramentalen Aspekts von Taufe, Eucharistie und Amt in BEM gesagt wird, positiv bewerten. Hier gibt es viele Konvergenzfelder. Dennoch fehlt unserer Auffassung nach in BEM ein klarer Begriff von Sakrament (und Sakramentalität). Darüber muß weiter gearbeitet werden.

Im Text über Taufe z. B. machen die Nr. 12 und 14 auf diese Schwierigkeit aufmerksam. Trotz der dort genannten vielen wichtigen Punkte zur Bedeutung der Taufe scheint ein Mangel an Klarheit bezüglich der vollen Wirkung der Taufe zu bestehen. Der Text nennt nicht genügend Gründe, mit denen klar gezeigt werden könnte, warum die Taufe ein unwiederholbarer Akt ist. Ist die Taufe heilsnotwendig?

Hier ergeben sich Fragen nach dem Verhältnis von Taufe und kirchlicher Initiation. Welches sind die vollständigen Dimensionen der christlichen Initiation? Deckt die Taufe allein die volle Wirklichkeit der christlichen Initiation sakramental angemessen ab? Unserer Meinung nach muß weiter über die Firmung als Sakrament nachgedacht werden. Das gilt auch für das Verhältnis von Taufe und Eucharistie (vgl. B Komm. 14).

Auch beim Text über die Eucharistie, dem wir ebenso zu großen Teilen positiv zustimmen, weisen wir auf Felder hin, die nach unserer Auffassung weiter geklärt und entfaltet werden müssen. So ist z. B. bezüglich der Realpräsenz die Beschreibung der Wandlung, die sich in der Eucharistie vollzieht (vgl. E 15), zweideutig und steht unterschiedlichen Interpretationen offen. Die im Text bezüglich der Eucharistie als Opfer verwandte Begrifflichkeit wirft die Frage auf, ob dieser Aspekt angemessen behandelt wird. In bezug auf das Amt wurde unserer Meinung nach eine wichtige Konvergenz erreicht, weil wir glauben, daß die Beschreibung der Ordination in die Richtung eines sakramentalen Verständnisses weist. Aber die Beschreibung ist nicht dazu geeignet, voll und ganz den Glauben der Christen (einschließlich der Katholiken) wiederzugeben, für die die Ordination eindeutig Sakrament ist. Deshalb meinen wir, daß auch hier weitere Untersuchungen notwendig sind.

BEM zeigt, daß es viele Aspekte im Verständnis des Sakraments gibt, die Christen gemeinsam bejahen können. Aber wegen der Bedeutung des Bemühens um eine Verständigung über Taufe, Eucharistie und Amt als Schritt zur christlichen Einheit (vgl. Bericht aus Vancouver, S. 72 ff.), muß unserer Meinung nach die künftige Arbeit von Faith and Order eine weitergehende und tiefere ökumenische Erforschung der Begriffe Sakrament und Sakramentalität einschließen.

## Apostolische Tradition

Auch die genaue Bestimmung von apostolischer Tradition und ihrer Implikationen verdient weitere Aufmerksamkeit. Sicher war die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in Montreal ein Meilenstein in der ökumenischen Bewegung auf dem Weg zur Überwindung der Kontroversen über Schrift und Tradition, die das Verhältnis von Katholiken und Protestanten seit der Reformation geprägt haben. In vieler Hinsicht hat BEM von der Konferenz von Montreal profitiert. Aber bei einigen Punkten, vor allem in den Kommentaren, ergeben sich Fragen nach dem Begriff der Apostolischen Tradition, wie er gegenwärtig von den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften verstanden wird; sie machen deutlich, daß in dieser Frage ökumenisch weitergearbeitet werden muß.

Nach katholischer Lehre (Zweites Vatikanum, „*Dei Verbum*“, 7–10) bilden Schrift und Tradition ein einziges Depositum des

Wortes Gottes, das der Kirche anvertraut ist. Sie sind eng miteinander verbunden. Die Heilige Schrift ist das Wort Gottes, wie es unter der Inspiration des Heiligen Geistes schriftlich niedergelegt wurde. Die Tradition übermitteln in ihrer Gesamtheit das Wort Gottes, das den Aposteln von Christus, in dem die ganze Offenbarung Gottes zusammengefaßt ist, und vom Heiligen Geist anvertraut wurde. Sie übermitteln es den Nachfolgern der Apostel, so daß diese es, vom Geist der Wahrheit erleuchtet, treu bewahren, auslegen und durch ihre Predigt in der Fremde verbreiten können. In der Anhänglichkeit an die Tradition bleibt die Kirche immer der Lehre der Apostel und dem Evangelium Christi treu.

Deshalb ist unserer Auffassung nach eine klare Unterscheidung erforderlich zwischen der apostolischen Tradition, die uns aufgrund ihrer Verwurzelung in der Offenbarung verpflichtet, und den verschiedenen Traditionen, die sich in örtlichen Kirchen entwickeln können.

Zur Verdeutlichung des Problems: BEM macht uns auf die Praxis gewisser afrikanischer Kirchen aufmerksam, die die Taufe ohne Wasser spenden (vgl. B Komm. 21). Der Text weist darauf hin, daß man in gewissen Teilen der Welt, wo Brot und Wein nicht üblich oder nicht erhältlich sind, heute manchmal der Meinung ist, örtliche Nahrungsmittel und Getränke dienen besser dazu, die Eucharistie im alltäglichen Leben zu verankern (E Komm. 28). Am deutlichsten kommt der Unterschied vielleicht bei den unterschiedlichen Ansichten bezüglich der Frauenordination zum Vorschein. Kommentar 18 im Amtsdokument stellt fest, die Gemeinschaften, die Frauen ordinierten, täten dies aufgrund ihres Verständnisses des Evangeliums, einer theologischen Überzeugung, so heißt es, die durch die Erfahrung in den Jahren verstärkt worden sei, in denen sie Frauen in ihr ordiniertes Amt einbezogen hätten. Andererseits seien diejenigen Kirchen, die keine Frauen ordinierten, der Meinung, daß „die Macht einer 1900jährigen Tradition ... nicht ausgeklammert werden darf“. Sind hier nicht verschiedene Verständnisse von apostolischer Tradition und ihrer Implikationen für eine Frage wie die der Frauenordination im Spiel? Wir glauben daher, daß es weitere Studien und Verdeutlichungen zur genaueren Bestimmung der apostolischen Tradition braucht, wenn Faith and Order seine wichtige Aufgabe weiterführt.

## Autorität in der Kirche

Weitere Untersuchungen sind auch zum Wesen der Autorität in der Kirche notwendig. In einem ökumenischen Kontext wurde diese Frage wieder auf der sechsten Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver aufgeworfen.

Zu den Schritten zur Einheit, die in Vancouver empfohlen wurden, gehörte neben der Aufforderung, BEM zu studieren und zu rezipieren, auch die Empfehlung, „das gemeinsame Bemühen der Kirchen um Einigung über gemeinsame Formen der Entscheidung und des verbindlichen Lehrens“ zu fördern (Bericht aus Vancouver, S. 77).

Der Text von BEM wirft für uns eine ganze Reihe von Fragen bezüglich der Autorität auf. Welches sind die konstitutiven Elemente von Autorität und Ordnung der Kirche? Wie sind Wesen und Rolle der Entscheidungsautorität bei der Erkenntnis des Willens Gottes bezüglich der Entwicklung des Amtes in der Vergangenheit und bezüglich der gegenwärtigen Bedürfnisse der Kirche zu bestimmen? Damit hängt das genaue Verständnis des dreifachen Amtes und seiner Funktionen zusammen, wie es in BEM dargestellt wird. Z.B.: Gehört das dreifache Amt nach dem BEM-Text zum konstitutiven Sein der Kirche, als in Gottes Willen für die Kirche verwurzelt, oder nur zum ökumenischen

„Wohlsein“ (bene esse) der Kirche? Wer entscheidet darüber? Mit welcher Autorität?

Wenn zur bischöflichen Sukzession gesagt wird, sie sei ein „Zeichen“ der Kontinuität und Einheit in der Kirche (M 38), was bedeutet dann hier „Zeichen“? Welches ist die ekklesiologische Bedeutung der bischöflichen Sukzession für die Ordination? Worin besteht der genaue Unterschied und die Beziehung zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem ordinierten Priestertum? Welches sind die ekklesiologischen Dimensionen der Autorität des ordinierten Amtsträgers? Es braucht weitere Untersuchungen zu den grundlegenden ekklesiologischen Aspekten der Frage der Ämteranerkennung. Es besteht eine untrennbare und wechselseitige Beziehung zwischen der Anerkennung des ordinierten Amtes und dem ekklesialen Charakter einer kirchlichen Gemeinschaft. Und sollte nicht der Frage nach einem universalen Amt in der Kirche nachgegangen werden? Welche Autorität entscheidet solche Fragen?

Wir möchten Faith and Order ermutigen, den oben erwähnten Vorschlag der Vollversammlung von Vancouver aufzugreifen und die Frage der Autorität in der Kirche zu studieren. Das Wesen der Autorität in der Kirche ist ein Schlüsselthema für den ökumenischen Fortschritt.

## III. BEM und der Glaube der Kirche

Wir kommen zu einer mehr ins Einzelne gehenden Reflexion über den Text in Beziehung zum „Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte“ (Vorwort). In großen Teilen können wir dem Text zustimmen, aber wir weisen auch auf Schwierigkeiten hin.

### A. Taufe

#### 1. Allgemeine Bewertung

Unserer Auffassung nach gründet der Text über die Taufe auf dem apostolischen Glauben, wie er von der katholischen Kirche empfangen wurde und bekannt wird. Er schöpft in ausgewogener Weise aus den wichtigen Aussagen des Neuen Testaments über die Taufe; er räumt dem Zeugnis der frühen Kirche einen wichtigen Platz ein. Er diskutiert nicht alle wichtigen lehrmäßigen Probleme, die sich bezüglich der Taufe ergeben haben, aber zeigt Verständnis für ihre Auswirkungen auf die Entwicklung des Verständnisses dieses Sakraments und für die positiven Werte der unterschiedlichen Lösungen, die sich entwickelt haben; er würdigt die normative Kraft, die manche Formen der liturgischen Feier haben können ebenso wie die Bedeutung der pastoralen Praxis; im Rahmen seiner ökumenischen Zielsetzung stellt er die Entwicklung des christlichen Verständnisses der Taufe mit einer schlüssigen theologischen Methode dar. Er hat viele stilistische und inhaltliche Berührungspunkte zu der Art und Weise, in der der Glaube der Kirche bezüglich der Taufe im Zweiten Vatikanum und in der von Papst Paul VI. promulgierten Liturgie der christlichen Initiation zum Ausdruck kommt (vgl. SC 6, LG 4 und 10, UR 22; Christliche Initiation, Allgemeine Einleitung 1–6, Initiation Erwachsener 8, Initiation von Kindern 2–3).

Der Glaube der Kirche wird bei den folgenden Punkten gut zum Ausdruck gebracht:

a) Die Taufe wird als Gabe und Werk des dreieinigen Gottes bekannt (1, 7, 17). Der Glaube an die Trinität ermöglicht es dem Text, tiefgehend die christologische Mitte der Taufe und die entsprechende Rolle des Heiligen Geistes zu behandeln (4, 5, 7, 14).

b) Die Praxis der Taufe ist ein integraler Bestandteil des Planes Gottes, alle Menschen durch die Kirche, in der die Sendung Christi durch den Geist fortgeführt wird, in seinem Reich zu versammeln (1, 7, 10).

c) Die Taufe ist eine sakramentale Wirklichkeit. Der Text nennt die Taufe ein Sakrament (23 und Komm. 13). Aber er beschäftigt sich mit der Frage weniger durch die Verwendung des Wortes (das aufgrund seiner komplizierten Geschichte in Gesprächen zwischen den Kirchen vieler Erklärungen bedarf) als durch die Bejahung der Grundzüge der Taufe, die mit Hilfe des Wortes Sakrament ausgedrückt werden. Er sagt:

– Die Taufe ist ein Zeichen (2, 18) mit bestimmten rituellen Erfordernissen (17, 20), das in der Kirche und durch sie gefeiert wird (12, 22, 23); sie ist ein Zeichen des Glaubens der Kirche (12), ihres Glaubens an Christus und das von ihm in seinem Ostergeheimnis eröffnete neue Leben (2, 3), ihres Glaubens an die Gabe des Heiligen Geistes, in dem man an diesem Leben teilhat (5).

– Die Teilhabe an Christi Tod und die Gabe des Heiligen Geistes werden durch die Taufe sowohl bezeichnet wie bewirkt (14).

– Die Taufe als wirksames Zeichen geht auf Jesus zurück (1).

– Die Taufe ist sowohl Gottes Gabe an uns wie menschliche Antwort auf diese Gabe (8). Die Gabe, die sie bezeichnet und bewirkt, besteht in Reinwaschung und der Überwindung der Sünde (2, 3), Bekehrung, Vergebung und Rechtfertigung (3, 4), Eingliederung in Christus (6), der sittlichen Heiligkeit (4), deren Quelle und Siegel der Heilige Geist ist (5), der Umwandlung von Männern und Frauen zu Söhnen und Töchtern Gottes in Christus, seinem Sohn (5), die am Ende in ihr volles Erbe zum Lobe der Herrlichkeit Gottes gelangen werden (5). Unsere Antwort ist der Glaube (8), das Bekenntnis der Sünden und die Bekehrung (4), das lebenslängliche sittliche Bemühen, mit Hilfe der verwandelnden Kraft der Gnade Christus immer ähnlicher zu werden (9), und die Arbeit für das Kommen des Gottesreiches im Himmel und auf Erden (7, 10).

– Indem die Taufe uns mit Christus eins macht, vereint sie uns untereinander und „mit der Kirche aller Zeiten und Orte“ (6); sie bezeichnet und besiegelt uns in dieser gemeinsamen Jüngerschaft (6) und ist eine unwiederholbare Handlung.

## 2. Besondere Anmerkungen

### *Die Einsetzung der Taufe*

Der Text bekräftigt sorgfältig die grundlegende Wahrheit, die mit der Rede von der Einsetzung der Taufe durch Christus zum Ausdruck gebracht wird. Die im Ritus der Taufe symbolisierte Wirklichkeit ist die Wirklichkeit Christi selber, der sich in Tod und Auferstehung hingibt, und wird von denen, die zum Eintritt in den Neuen Bund berufen sind, so angenommen, wie er es geboten hat. Daß die Taufe der von ihm gebotene Weg ist, wird durch das in der Schrift und der Tradition der Kirchen anzutreffende apostolische Zeugnis bekanntgemacht.

### *Die Bedeutung der Taufe*

Die Taufe gliedert Menschen in den Leib Christi ein, indem sie sie zur Vereinigung „miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte“ bringt (6). Das wird vom Text gut dargestellt. Das Dokument schenkt dabei allerdings den Implikationen der Tatsache nicht genügend Aufmerksamkeit, daß man jeweils in einer besonderen kirchlichen Gemeinschaft innerhalb einer gespaltenen Christenheit getauft wird. Weil sich der Text an Kir-

chen und Gemeinschaften wendet, die nicht in voller Gemeinschaft miteinander stehen, hebt er zu Recht hervor, daß die Taufe, indem sie Menschen mit Christus vereint, ein Band zwischen ihnen knüpft, das tiefer reicht als alles, was sie trennt. Er macht auf den Widerspruch zwischen der einen Taufe und den getrennten christlichen Gemeinschaften aufmerksam und ruft zur Überwindung der Spaltungen und zu sichtbaren Manifestationen der in der Taufe begründeten Jüngerschaft (6).

Wenn der Text von der „Dynamik“ spricht, „die das gesamte Leben umfaßt, sich auf alle Völker erstreckt und den Tag vorwegnimmt, an dem jede Zunge bekennen wird, daß Jesus Christus der Herr ist zur Ehre Gottes, des Vaters“ (7), berührt er die Frage nach dem Verhältnis von Taufe und Erlösung der gesamten Menschheit – eine Frage, die auch mit der Heilsnotwendigkeit der Kirche verbunden ist. Da der Text von der Bedeutung der Taufe und nicht vom gesamten Heilsplan handelt, ist es vielleicht verständlich, daß er nichts über das Heil der Nichtgetauften sagt. Aber der Text befaßt sich auch nicht mit der Frage der Heilsnotwendigkeit der Taufe, die zweifellos weiteres gemeinsames Studium erfordert.

Die Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe steht in Verbindung mit der Lehre von der Erbsünde, auch wenn sie nicht völlig von dieser abhängt. Der Text scheint sich in Nr. 3 („Durch die Taufe werden Christen ... sondern Freie“) auf die Wirklichkeit zu beziehen, die die Lehre von der Erbsünde ausdrückt. Hier sagt der Text wie auch an anderen Stellen klar, daß die Taufe die Sünde wegnimmt, aber er geht nicht so, wie es die Lehre von der Erbsünde getan hat, der Frage nach, ob oder warum wir alle Sünder sind.

Es ist verständlich, daß es Faith and Order in einem solchen Konvergenztext vorzieht, den Begriff Erbsünde zu vermeiden. Der Lehre von der Erbsünde liegt jedoch das gläubige Verständnis der universalen menschlichen Sündhaftigkeit, der universalen Angewiesenheit auf Erlösung Christi als des universalen Erlösers und der Heilsnotwendigkeit der Taufe zugrunde. Diese Lehre kann sich auf feste Wurzeln in der Schrift berufen (z. B. Röm 5). Sie nahm in der Patristik Gestalt an. Sie übt tiefgehenden Einfluß auf Lehre und Praxis der Taufe aus. Die Glaubensüberzeugung der Kirche, die sie zum Ausdruck bringt, bleibt im Text im Dunkeln. Deshalb wäre es unserer Meinung nach angemessen, die Lehre von der Erbsünde sowohl dem Begriff wie dem Inhalt nach ausdrücklich in die Diskussion über Bedeutung und Wirkungen der Taufe aufzunehmen.

Im Abschnitt über „Eingliederung in den Leib Christi“ (6) sagt der Text: „Die Taufe ist ein Zeichen und Siegel unserer gemeinsamen Jüngerschaft.“ Auch in Nr. 5 spricht er von dem Siegel, mit dem die Getauften bezeichnet werden. Unserer Auffassung nach sollte geklärt werden, was hier mit „Siegel“ gemeint ist. Welches ist die volle Bedeutung des Siegels? Im Interesse dieser Klärung machen wir folgende Beobachtungen.

Das Bild vom „Siegel“ wurde in der Zeit der Kirchenväter breit entfaltet, besonders in Verbindung mit der liturgischen Praxis, die Täuflinge in Kreuzesform zu bezeichnen und zu salben. Es ist nicht deutlich, ob der Text in den zitierten Passagen auf diese patristischen Entwicklungen anspielt. Sie hatten einen wichtigen Platz in der kirchlichen Glaubensreflexion über die Sakramentalität der Taufe, besonders in der lateinischen Tradition. Sie wurden Teil der Erklärungen dafür, warum die Taufe nicht wiederholt wird, warum sie auch dann ein wirkliches Sakrament sein kann, wenn wegen des Fehlens der angemessenen Disposition ein Getaufter nicht so zu leben scheint, als ob er geheiligt wäre, wie die Taufe Menschen in die Kirche eingliedert und wie die Taufe in einer Gemeinschaft, die als außerhalb der

vollen Gemeinschaft mit der Kirche stehend beurteilt wird, noch als wahre Taufe anerkannt werden kann.

Es handelt sich hier um wirkliche Probleme im Zusammenhang mit der Taufe. Sie werden im Text nicht angesprochen. Eine Theologie des Taufcharakters, die sich aus der Reflexion des Augustinus über das Siegel entwickelt, stellt diese Probleme dar und beschäftigt sich mit ihnen. Die ökumenische Wiederentdeckung des Ausmaßes, in dem eine solche Theologie einen wichtigen Teil der patristischen Tradition repräsentiert, würde unserer Auffassung nach den Lima-Text über die Taufe bereichern.

### *Taufe und Glaube*

Die Darstellung in Nr. 8–10 nimmt die menschliche Antwort der Gabe Gottes in der Taufe auf. Sie enthält eine tiefe Lehre von der Gnade. Der Text ist eine Einladung zu einer tiefen Taufspiritualität.

Auf der einen Seite wird bekräftigt, daß in der Taufe Gottes Gabe verkörpert (enthalten) und offenbart (bezeichnet) wird. Andererseits wird bekräftigt, daß die in der Taufe verliehene Gnade den Glauben voraussetzt, daß sie im Glauben, in der Verpflichtung zum Wachsen in der Heiligkeit und in der Sorge für die Welt angenommen wird. Diese Gnade ist das Werk des Heiligen Geistes. Sie wird geschenkt und bewirkt unter den Getauften eine Jüngerschaft im Glauben, in der Liebe und „in Hoffnung ... auf die Offenbarung der neuen Schöpfung Gottes und auf die Zeit, wenn Gott alles in allem sein wird“ (9). Die Verweise auf die Kirche in diesen Abschnitten und besonders die Verwendung des Wortes „Kontext“ zur Beschreibung ihrer Rolle (10) scheinen aber zum Ausdruck der eschatologischen Dimension der Taufgnade nicht sehr angemessen zu sein.

### *Taufpraxis*

Bei den Ausführungen zu „Taufe von Glaubenden und Taufe von Kindern (Säuglingen)“ ist uns die Schwierigkeit bewußt, einen Text zu formulieren, der sowohl den Glaubensüberzeugungen derer Rechnung tragen sollte, die von der Bedeutung der Kindertaufe überzeugt sind, wie derer, für die die Taufe nur gerechtfertigt ist, wenn der Täufling ein Gläubiger im Erwachsenenalter ist. Unter Berücksichtigung dessen, was oben zu Erbsünde, Gnade usw. gesagt wurde, anerkennen wir die Bemühungen von Faith and Order, in BEM nach einer Klärung der gemeinsamen Grundlage für beide Positionen zu suchen. Aber unserer Meinung nach muß diese Frage noch weiter untersucht werden.

Das Thema wird auf der Ebene der Praxis behandelt. Im sakramentalen Leben der Kirche ist die Praxis Ausdruck des Glaubens und wird der Glaube seinerseits durch das Nachdenken über die Praxis vertieft. Die beständige Praxis der Kirche ist ein grundlegender Faktor für die Rechtfertigung der Kindertaufe. Gleichzeitig war der Glaube der Kirche von den frühesten Anfängen an in der Lage, auf Schwierigkeiten zu antworten, die gegen diese Praxis angeführt wurden, und Gründe für ihre Fortsetzung anzugehen.

Auch die Lehre von der Notwendigkeit eines Glaubensbekenntnisses bei der Taufe ist in der liturgischen und pastoralen Praxis begründet, vor allem in der Taufe von Erwachsenen, aber auch in der von Kindern. Das alles wird im Text gut dargestellt. Besonders gelungen ist die Darlegung, wie die Taufe auf der einen Seite durch „Christi Treue bis zum Tod“ (12) und die „Treue Gottes als dem Grund allen Lebens im Glauben“ (ebd.) sichergestellt wird und andererseits durch die Antwort des Glaubens, der immer Glaube der Gemeinschaft ist (12). Der Text zeigt,

wie diesem Schema sowohl die Taufe derer entspricht, die im Augenblick der Taufe ein persönliches Bekenntnis des Glaubens ablegen, wie auch derer, die schrittweise durch christliche Erziehung zu diesem Glaubensbekenntnis hingeführt werden. Ihr Glaube wird als Antwort auf „Verheißung und Anspruch des Evangeliums“ gesehen, die ihnen auferlegt wurden (Komm. 12). Aber die im Text über „Taufe von Glaubenden und die Taufe von Kindern (Säuglingen)“ gebrauchte Terminologie erfordert eine Anmerkung: Getaufte Säuglinge werden Christus eingegliedert und sind Mitglieder der gläubigen Gemeinschaft. Daraus folgt, daß die Unterscheidung, die der Text zwischen „Kindern“ und „Gläubigen“ vorzunehmen scheint, mißverständlich ist. Man hätte besser von der Taufe von Erwachsenen und von Kindern gesprochen.

Die katholische Praxis und der katholische Glaube bezüglich der Bedeutung der Kindertaufe beruhen auf einigen grundlegenden Glaubensüberzeugungen zur Taufe, die schon im Text erwähnt wurden. Taufe ist zuallererst Geschenk Gottes (vgl. 1). Sie ist eine Gabe, die die Teilhabe an den erlösenden Geheimnissen des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ermöglicht, durch die die Macht der Sünde zerbrochen wird und neues Leben mit Christus beginnt (vgl. 3). Säuglinge sind mit der Erbsünde behaftet. Durch die Taufe haben sie am neuen Leben in Christus teil. Aber sie müssen dann durch christliche Erziehung zu jenem Glaubensbekenntnis hingeführt werden. Auch das ist sehr wichtig. Es kann sein, daß die in Nr. 16 geäußerte Besorgnis wegen einer offensichtlich „unterschiedslosen Taufe“ aus der Auffassung derer, die die Kindertaufe nicht praktizieren, herrührt, daß diese in einer scheinbar „magischen“ oder „automatischen“ Weise praktiziert wurde, so als ob es über den Akt der Taufe hinaus nichts gebe. In Wirklichkeit gibt es in der Kirche eine ernsthafte pastorale Verantwortung nicht nur für die Vorbereitung einer Kindertaufe, sondern ebenso für die darauf folgende christliche Erziehung. Eltern oder Paten haben die ernste Verantwortung, für eine christliche Erziehung der getauften Kinder zu sorgen, die zu einer reifen Bindung an Christus führt. Das Ernstnehmen dieser Verantwortung kann auch ein Beitrag zur Überwindung von Unterschieden zwischen den Kirchen und Gemeinschaften sein, die Kleinkinder durch die Taufe der Gemeinschaft der Gläubigen eingliedern, und denen, die nur die Erwachsenentaufe praktizieren.

In bezug auf die Diskussion über „Taufe – Salbung – Konfirmation“ bietet Nr. 14 eine angemessene Darstellung des Glaubens der Kirche an die Gabe des Heiligen Geistes in der christlichen Initiation, wie er sich durch die Jahrhunderte hindurch entwickelt hat. Es handelt sich um eine komplexe theologische Entwicklung; das belegen die von unserer Kirche seit dem Zweiten Vatikanum unternommenen Schritte zur Erneuerung von Liturgie, Theologie und Praxis der Firmung.

Wir glauben aber, daß die Herausbildung eines besonderen, Salbung oder Firmung genannten sakramentalen Ritus eine normative Entwicklung im Glauben der Kirche ist. Während die Gabe des Heiligen Geistes in der Taufe verliehen wird, kam es zu einer wirkmächtigen symbolischen Darstellung bestimmter Aspekte dieser Pfingstgabe in der Liturgie der christlichen Initiation durch die Salbung mit wohlriechendem Öl und das mit einer Handauflegung verbundene Gebet. Zu diesen Aspekten gehört die Stärkung für das Zeugnis und die Ausdauer in Versuchungen und die öffentliche Sichtbarmachung der Kirchenmitgliedschaft. Einige davon wurden bereits in Nr. 5 des Textes erwähnt. Ein Hinweis auf sie in diesem Abschnitt hätte den Weg zu einem besseren theologischen Verständnis des Glaubens der katholischen Kirche eröffnen können, daß Salbung/Firmung ein von der Taufe unterschiedenes Sakrament ist, in dem

eine besondere und einzigartige Gabe des Heiligen Geistes verliehen wird. Es handelt sich um einen Teil des liturgischen Prozesses der christlichen Initiation, der als sakramentale Feier der Kirche für sich allein bestehen kann.

Wir stimmen der Feststellung zu, daß „Taufe, als Einverleibung in den Leib Christi, von ihrem innersten Wesen her auf die eucharistische Teilhabe an Leib und Blut Christi hinweist“ (Komm. 14b, vgl. UR 22). Man hätte diese Wahrheit im Haupttext deutlicher hervortreten lassen können. Das hätte sich als hilfreich für die Klärung gewisser Aspekte der Taufe erwiesen, besonders ihrer ekklesiologischen Dimension. Die in der Taufe begonnene christliche Initiation wird durch die Teilnahme an der Eucharistie vollendet; sie ist das Sakrament, das die volle Wirklichkeit der Kirche voraussetzt und manifestiert.

Wir stimmen dem Kommentar 14c zu, daß die Taufe immer wieder neu bekräftigt werden muß. In unserer Liturgie verfahren wir in der vorgeschlagenen Weise. Die Eucharistie ist als Bekräftigung der Taufe gleichzeitig auch deren Vollendung, weil sie die Fülle des Lebens ist, auf das die Taufe hinzielt. Wir verstehen die Firmung als einen auf die Taufe folgenden Schritt in der christlichen Initiation und erkennen ihr damit einen eigenständigen Platz in der Entwicklung des Lebens zu, das seine Vollgestalt in der Eucharistie erreicht.

### *Die Feier der Taufe*

Die Feier der Taufe, wie sie in diesem Teil des Textes beschrieben wird, ist liturgisch reich ausgestaltet und enthält alle zu dieser Feier gehörenden klassischen Elemente. Die Annahme dieser Aussagen durch kirchliche Gemeinschaften würde zweifellos sehr viel zum Prozeß einer gegenseitigen Taufanerkennung beitragen.

Wir stimmen mit dem in Kommentar 21a aufgenommenen Anliegen überein, daß die Feier der Taufe soweit wie möglich in die Kultur der zu Evangelisierenden integriert werden sollte. In bezug auf die in Kommentar 21c erwähnte Praxis stellen wir nur fest, daß unserer Auffassung nach die Verwendung von Wasser für die Taufe wesentlich ist. Wir haben Zweifel, ob es tatsächlich genügend Belege für die Feststellung in Kommentar 21b gibt: „In vielen europäischen und amerikanischen Mehrheitskirchen wird die Kindertaufe häufig in einer offensichtlich unterschiedslosen Weise praktiziert.“

Im Text über die Taufe finden wir vieles, dem wir zustimmen können, ebenso aber Punkte, die im Faith-and-Order-Prozeß weiter untersucht werden müssen.

## B. Die Eucharistie

### 1. Allgemeine Bewertung

Katholiken können in der Stellungnahme zur Eucharistie vieles erkennen, was dem Verständnis und der Praxis des apostolischen Glaubens bzw., nach der Formulierung des Dokuments, dem Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte entspricht.

Wir würdigen besonders folgende Punkte:

a) Schrift und Tradition werden als die Quellen für die Interpretation der Bedeutung der Eucharistie und der Gestalt ihrer Feier herangezogen. Die klassischen Liturgien des ersten Jahrtausends und die patristische Theologie sind in diesem Text wichtige Bezugspunkte.

b) Die Eucharistie wird als zum Glaubensinhalt gehörend beschrieben. Dabei wird die christologische Dimension stark hervorgehoben, indem das Geheimnis der Eucharistie auf verschie-

dene Weise mit der Realpräsenz des auferstandenen Herrn und mit seinem Kreuzesopfer identifiziert wird.

c) Struktur und Anordnung der grundlegenden Aspekte des Dokuments wie auch ihre Beziehung aufeinander stimmen mit der katholischen Lehre überein, besonders:

– Die Darstellung des Geheimnisses der Eucharistie orientiert sich am Strom der klassischen eucharistischen Liturgien; die eucharistische Theologie des Textes zieht in großem Umfang den Inhalt des traditionellen Gebets und der symbolischen Handlungen dieser Liturgien heran. Der Text verwendet patristische Quellen zur zusätzlichen Erklärung des Geheimnisses der Eucharistie.

– Die trinitarische Dimension wird stark betont. Die Dreieinigkeit wird als Quelle und Ziel der Eucharistie gesehen.

– Die inhaltliche Darlegung des Handelns der Kirche im eucharistischen Gebet enthält grundlegende Elemente, die auch nach der katholischen Lehre erforderlich sind: Danksagung an den Vater; Gedächtnis der Einsetzung der Eucharistie und des Kreuzesopfers; Fürbitte für die Welt in Einheit mit Christus; Bitte um die Herabkunft des Geistes auf Brot und Wein und auf die Gemeinschaft, damit Brot und Wein zu Leib und Blut Christi werden und die Gemeinschaft geheiligt wird; das Mahl des Neuen Bundes.

d) Die eschatologische Dimension kommt stark zum Ausdruck. Die Eucharistie wird als Vorgeschmack der Parusie Christi und des vollendeten Gottesreiches gesehen (6), der vom Geist geschenkt wird (18). Sie eröffnet die Schau des kommenden Reiches (22) und der Erneuerung der Welt.

e) Die Eucharistie wird als zentraler Akt des Gottesdienstes der Kirche dargestellt (1). Deshalb empfiehlt der Text ihre häufige Feier (30).

f) Der Text enthält wichtige ekklesiologische Dimensionen (8) und Implikationen für die Mission.

## 2. Besondere Anmerkungen

### *Die Einsetzung der Eucharistie*

Die Erklärung der Einsetzung der Eucharistie weist ihre geschichtliche Verwurzelung in Leben und Tod Jesu nach und bezieht sie ebenso auf den auferstandenen Herrn. So wird deutlich, daß die Eucharistie nicht nur ein subjektives Erinnern an das ist, was Jesus in der Vergangenheit getan hat, sondern sich auf das Erlösungsgeheimnis Christi im Leben der Kirche heute bezieht: Der auferstandene Herr ist durch seine Gegenwart (wenn sie richtig verstanden wird), sein Einsetzungswort und durch die Kraft des Heiligen Geistes Gastgeber und Speise der Kirche.

Der Text weist auf die Verbindung zwischen dem letzten Abendmahl und der Eucharistie hin. Die Beschreibung der Eucharistie als „Gabe vom Herrn“, als „ein sakramentales Mahl“, das der Kirche gegeben wurde, um „sich seiner zu erinnern ... und ihm zu begegnen“ und als „ein sakramentales Mahl, das uns durch sichtbare Zeichen Gottes Liebe in Jesus Christus vermittelt“: Das alles wird von der katholischen Kirche gelehrt.

### *Die Bedeutung der Eucharistie*

Die Definition der Eucharistie als „Sakrament der Gabe, die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt“, verbindet die beiden Aspekte des Geheimnisses der Eucharistie: die durch den Geist bewirkte Realpräsenz Christi und ihm zu begegnen“, und als „ein sakramentales Mahl, das uns als „Heil“, das durch die Gemeinschaft „am Leib und Blut Chri-

sti“ empfangen wird. Mit der Feststellung: „Im Essen und Trinken des Brotes und Weines gewährt Christus Gemeinschaft mit sich selbst“, zeigt der Text, daß Christus der eigentliche Gastgeber des Mahles ist, der Geber der Gabe. Weil aber er selber die Gabe ist, sollte hier die unzweideutige biblische Ausdrucksweise Verwendung finden, die von der Teilhabe an Leib und Blut Christi spricht (vgl. 1 Kor 10, 16, Jo 6, 52.56).

Der Zusammenhang von Eucharistie und Sündenvergebung wird an Mt 26, 28 festgemacht. Aber die „Zusage der Vergebung der Sünden“ durch die Eucharistie setzt das Versöhntsein mit Gott in der Kirche voraus. Das verweist auf die Notwendigkeit einer vorausgehenden Versöhnung der Sünder (vgl. 1 Kor 11, 28). Nach unserem Verständnis würde diese vorherige Versöhnung durch das Bußsakrament erfolgen.

Unserer Auffassung nach gibt die Beschreibung der Weite und Tiefe der Danksagung beim eucharistischen Gebet im Teil über „Die Eucharistie als Danksagung an den Vater“ getreu die Reichtümer der klassischen liturgischen Tradition wieder. Aber ungeachtet möglicher geschichtlicher Verbindungen zwischen der erwähnten Form des jüdischen Gebets (berakah) [Anmerkung: Ist es angemessen, die Eucharistie als berakah zu klassifizieren oder sogar zu sagen, sie sei „aus der jüdischen Tradition der berakah“ hergeleitet, wie es in III, 27 geschieht? Beim gegenwärtigen Stand der Forschung über die Geschichte der berakah und ihrer Beziehung zu eucharistischen Gebeten sind noch viele Fragen offen] und dem eucharistischen Gebet hat letzteres doch einen einzigartigen Charakter, der im Begriff Eucharistie gut zum Ausdruck kommt: eine Danksagung für das, was Gott in der Heilsökonomie getan hat, bezeichnet durch das Gedächtnis des Christusereignisses und in ihm begründet.

Die Danksagung der Kirche gründet auf dem einen Hohenpriester: „Dieses Lobopfer ist nur möglich durch Christus, mit ihm und in ihm“ (4). Diese Feststellung erinnert an den Schluß des Römischen Kanon, wo bekräftigt wird, daß das eucharistische Gebet zuerst und vor allem Danksagung Jesu Christi an den Vater ist. Die Beziehung zwischen dem Handeln der Kirche und dem Handeln Christi könnte deutlicher durch die Aussage ausgedrückt werden, daß die Kirche die Danksagung Jesu in der Eucharistie entgegennimmt und sich mit ihr als Braut Christi vereinigt, um die angemessene Danksagung für alle Gnadengaben Gottes zu leisten. Nach katholischem Verständnis bedeutet Eucharistie als Danksagung vor allem die Danksagung Jesu an den Vater, im Opfer seines Leibes und Blutes für die Vergebung der Sünden und die Erlösung der Welt.

Der Text spricht in Nr. 4 von Brot und Wein als Ort der Gegenwart der Welt in der Eucharistie und als „Früchte der Erde“, „dem Vater in Glauben und in Danksagung dargebracht“. Die Identität der Gabe, zu der Jesus sein Leben macht, mit dem sakramentalen Handeln der Kirche erfordert aber die klare Aussage, daß die Gaben von Brot und Wein, der sichtbare Ausdruck dessen, was hier und jetzt gefeiert wird, die sakramentalen Zeichen von Christi Gegenwart sind.

Die Darstellung der Eucharistie als „Anamnese oder Gedächtnis (Memorial)“ ist gut gelungen. Das biblische Verständnis von Memorial wird genau gebraucht. Die Eucharistie ist nicht die bloße Rückbesinnung auf ein vergangenes Ereignis. Vielmehr wird der Begriff Anamnese verwendet, um die Vorstellung der wirkräftigen, lebendigen Gegenwart des Kreuzesopfers in der eucharistischen Feier und durch sie auszudrücken, „der ganzen Menschheit“ zugute. Die damit implizierte Analogie zwischen der Eucharistie und den Liturgien des Alten Bundes gründet sich auf „diese gegenwärtige Wirksamkeit des Werkes Gottes, wenn es von seinem Volk in einer Liturgie gefeiert wird“. Die Darstellung mit ihrer Betonung der Analogie zwischen der Ge-

dächtnisfeier Israels und der Eucharistie ist für uns akzeptabel. Der Unterschied zwischen ihnen wird in Nr. 5–8 zum Ausdruck gebracht.

Die Verbindung, die zwischen dem Kreuzesopfer und der Eucharistie hergestellt wird, entspricht dem katholischen Verständnis. Im Opfer der Eucharistie wird das Kreuzesopfer repräsentiert, damit seine erlösende Kraft hier und jetzt für die Erlösung der Welt fruchtbar gemacht werden kann.

Die gegenwärtige Wirksamkeit des Kreuzesopfers in der Eucharistie ist in der Gegenwart des auferstandenen Herrn begründet, der nicht von seinem Erlösungswerk getrennt werden kann (6). Er ist gegenwärtig „in der Anamnese“ (kommemorativ persönliche Gegenwart) als der, der aus der Zukunft kommt, um Gemeinschaft mit ihm zu gewähren als „Vorgeschmack seiner Parusie und des vollendeten Gottesreiches“. Die traditionelle Glaubensüberzeugung, daß Christus von Anfang an der Gastgeber und gleichzeitig die Gabe des Mahles ist, tritt in den Vordergrund, während gleichzeitig wichtige ekklesiologische Aspekte der Eucharistie erwähnt werden. Die Verbindung zwischen der Eucharistie und der Heilsökonomie, die schon jetzt in der Himmelfahrt Christi und in den in ihm Verherrlichten voll verwirklicht ist, wird hergestellt.

Die enge Beziehung zwischen dem Inhalt des Geheimnisses der Eucharistie und dem Handeln der Kirche wird knapp dargestellt (7). Der Text läßt an die dreifache Dimension sakramentaler Feiern denken, wie sie die katholische Theologie zum Ausdruck bringt. Weil „Christus durch die freudige Feier seiner Kirche handelt“, ist die Eucharistie nicht nur Gedächtnis dessen, „was vergangen ist“, sondern „die wirksame Verkündigung der Kirche von Gottes großen Taten“ (eine wirkliche Teilhabe in der Gegenwart) und „Verheißungen“ (ein wirklicher Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit).

Die ekklesiologische Dimension der eucharistischen Lehre wird im Text in der Theologie der Fürbitte zum Ausdruck gebracht: „Die Eucharistie ist das Sakrament des einzigartigen Opfers Christi, der ewig lebt, um Fürsprache für uns einzulegen. Die Kirche bringt ihre Fürbitte in Gemeinschaft mit Christus, unserem großen Hohenpriester, dar“ (8). Hier wird die Kirche als spirituell und sakramental mit der kommemorativen aktiven Gegenwart des Opfers Christi vereint beschrieben. In ihrer Fürbitte macht die Kirche die Fürbitte Christi zu ihrer eigenen (vgl. Komm. 8). An anderer Stelle wird gesagt: „In der Eucharistie findet die Gemeinschaft des Volkes Gottes ihre volle Darstellung. Eucharistische Feiern haben es immer mit der ganzen Kirche zu tun, wie auch die ganze Kirche an jeder einzelnen Feier der Eucharistie beteiligt ist“ (19). Diese Feststellung impliziert ein Verständnis des Geheimnisses der Kirche und der Eucharistie, das der traditionellen eucharistischen Ekklesiologie der katholischen Kirche entspricht.

Die Eucharistie stellt die Bewegung der Kirche in Christus zum Vater dar. Der Wert der Danksagung und Fürbitte der Kirche wird von ihrem Einbezogensein in die Fürbitte Christi abgeleitet (8). Diese Aussage bezieht sich auf die katholische Lehre, die der Glaubensüberzeugung Ausdruck verleiht, daß die Eucharistie ein Opfer an den Vater darstellt, das vom ganzen Christus, von Haupt und Gliedern, in der Kraft des Heiligen Geistes dargebracht wird.

Aber an manchen Punkten (8, Komm. 8,9) wird der Begriff Fürbitte in einer Art und Weise gebraucht, die zur Erklärung des Opfercharakters der Eucharistie nach katholischem Verständnis unzureichend scheinen könnte. Die Feststellung, daß die Eucharistie das „Sakrament des einzigartigen Opfers Christi“ (8) ist, bezieht sich auf die Verbindung zwischen dem historischen Kreuzesopfer und der eucharistischen Feier. Das Verbindungs-



glied zwischen dem geschichtlichen Kreuzesereignis und der gegenwärtigen Wirksamkeit dieses Ereignisses ist der gekreuzigte und auferstandene Herr, eingesetzt als Hoherpriester und „Fürsprecher“. In dieser Perspektive ist die Aussage gerechtfertigt, daß die „Ereignisse“ des Lebens Christi als historische Ereignisse im Ablauf der Zeit vergangen sind und nicht wiederholt „oder zeitlich ausgedehnt“ werden können. Aber da der Hohepriester der gekreuzigte und auferstandene Herr ist, kann von seinem Selbstopfer am Kreuz gesagt werden, daß es „ewige Bedeutung hat“. Sein verherrlichter Leib ist der Leib des Herrn, der ein für allemal geopfert wurde. Deshalb scheint es der Wirklichkeit des Opfers Christi nicht gerecht zu werden, die Kontinuität des Heilshandelns Christi nur in den Begriffen einer bloßen „Fürbitte“ zu beschreiben.

Ebenso muß die Beschreibung des Handelns der Kirche in der Eucharistie als Danksagung und Fürbitte durch einen Bezug auf das Selbstopfer der Teilnehmer an der Eucharistie ergänzt werden, das in Verbindung mit dem ewigen „Selbstopfer“ Christi geschieht. Teil II, 9–11 kann so gelesen werden, daß er diese Bedeutung einschließt.

Der Text macht den Vorschlag (Komm. 8), die Verweise der katholischen Lehre auf die Eucharistie als Sühnopfer könnten im Licht der Eucharistie als Fürbitte verstanden werden. Aber Katholiken würden die Frage stellen: Reicht es aus, die Rolle Christi in der „Zuwendung der sühnenden Wirkungen des Kreuzes“ als „Fürsprecher“ zu beschreiben?

Das traditionelle Anamnese-Darbringungsgebet bringt die Vorstellung zum Ausdruck, daß es eine Darbringung des einen angemessenen Opfers gibt, die durch die Kirche in Verbindung mit Christus geschieht. Für Katholiken bringt dieses Gebet die Glaubensüberzeugung zum Ausdruck, daß wir durch die Eucharistie dazu befähigt werden, uns selber mit dem Paschaopfer Christi an seinen Vater zu vereinen. Ein versteckter Bezug darauf scheint sich in Nr. 9 zu finden: „In der Eucharistie schenkt uns Christus die Kraft, mit ihm zu leben, mit ihm zu leiden ... als gerechtfertigte Sünder.“ Aber die katholische Theologie zieht es vor, das, was (in 10) über den geistlichen Gottesdienst, der Gott im alltäglichen Leben angeboten wird, gesagt wird, klarer und direkter unter Bezug auf die Eucharistie zum Ausdruck zu bringen. Aber auch hier wird die Ermächtigung durch Christus nur im Begriff der „Fürbitte“ (9) zum Ausdruck gebracht. Aus katholischer Perspektive wäre es angebracht gewesen, der Rolle Christi als des Heiligenden mehr Beachtung zu schenken (vgl. die vorausgegangenen Bemerkungen zu 8).

Die Formulierung über den Bezug der Wortverkündigung zur Feier der Eucharistie (12) ist korrekt; sie verwechselt nicht die Wortverkündigung mit der Eucharistie; gleichzeitig bekräftigt sie aber die enge Beziehung beider.

Wir anerkennen die Darstellung der Realpräsenz Christi, wie sie der Text gibt. Die Passagen, die von der Beziehung des auferstandenen Herrn zu den eucharistischen Elementen handeln, schließen nicht nur eine Berufung auf das Zeugnis der Schrift ein (vgl. 13: „Die Worte und Handlungen Christi bei der Einsetzung der Eucharistie stehen im Mittelpunkt der Feier“), sondern auch auf die liturgische Epiklese, die um die Herabkunft des Geistes auf die Elemente bittet (14–15).

Wenn diese Darstellung im Licht der Implikationen der Theologie der Epiklese des Geistes interpretiert werden könnte, wie sie in der patristischen Lehre angetroffen wird, entspricht sie den Erfordernissen des katholischen Glaubens. Wir möchten hier anfügen, daß die katholische Tradition und Praxis die Bedeutung der Einsetzungsworte in der eucharistischen Feier betont. Die Hervorhebung der Berufung der Kirche auf die „Worte und Handlungen Christi bei der Einsetzung der Eucharistie“ (13)

entspricht der authentischen Lehre. „Im Mittelpunkt der Feier“ verkündet die Kirche das, was Christus ein für allemal getan hat. Der auferstandene Herr setzt sich selber in Beziehung zu diesem Tun. Er nimmt die Elemente von Brot und Wein in seine Beziehung zu der Gemeinschaft auf. Diese Elemente werden zu Zeichen, die seine erlösende Gegenwart verwirklichen, nämlich zu „Sakramenten seines Leibes und Blutes“. Auf diese Art erfüllt Christus eine seiner Verheißungen, „bei den Seinen“ zu sein.

Die Aussage über die Tatsache und den Modus der „einzigartigen“ Gegenwart Christi, die „nicht vom Glauben der einzelnen abhängt“, ist angemessen. Aber der katholische Glaube verbindet den Opferaspekt der Eucharistie enger mit dem Sakrament des Leibes und des Blutes, als es im Text geschieht. Jesus sagte nicht einfach: „Das ist mein Leib ... das ist mein Blut ...“ Nach dem Neuen Testament fügt er hinzu: „... Leib, hingegeben für euch; ... Blut, vergossen für die vielen.“ Christus opferte sich zunächst selbst sakramental dem Vater in der Eucharistie, in einem Opfer, das die Erlösung der Menschheit aktualisiert. Wenn er sich als Mittel der sakramentalen Gemeinschaft den Gläubigen darbringt, soll ihnen dadurch ermöglicht werden, sich mit seinem Selbstopfer an den Vater zu vereinen. Nur weil sich Christus selbst dem Vater im Opferhandeln der Liturgie der Kirche darbringt, werden die Elemente zum Sakrament seines Selbstopfers für die Kommunizierenden. Der Text spricht zwar von der „gegenwärtigen Wirksamkeit“ (5) „des Opfers Christi“ (5), vom „lebendigen und wirksamen Zeichen seines Opfers“ (5) und von der Eucharistie als dem „Sakrament des einzigartigen Opfers Christi“ (8); er bringt unserer Meinung nach aber nicht unzweideutig zum Ausdruck, daß die Eucharistie in sich selber ein wirkliches Opfer ist, das Gedächtnis des Opfers Christi am Kreuz.

Im Kommentar 13 wird zwischen Kirchen unterschieden, die an den Wandel der Elemente „glauben“, und solchen, die die Gegenwart Christi nicht so „bestimmt mit den Zeichen von Brot und Wein“ verbinden. Aber der Schlußsatz scheint das Wort „glauben“ zu relativieren. Er fragt, „ob dieser Unterschied innerhalb der im Text selbst formulierten Konvergenz Raum finden kann.“ Einerseits begrüßen wir die erreichte Konvergenz. Andererseits aber müssen wir feststellen, daß für die katholische Lehre übereinstimmt. Die Feststellung, daß die ganze Handlung der Eucharistie einen „epikletischen“ Charakter hat, weil es möglichen neuen theologischen Erklärungen Raum läßt. Der Inhalt des Wortes „Transsubstantiation“ müßte ohne Zweideutigkeit zum Ausdruck kommen. Für Katholiken geht es hier um ein zentrales Glaubensgeheimnis; sie können keine zweideutigen Ausdrücke akzeptieren. Es hat also nicht den Anschein, daß die Unterschiede, wie sie hier dargelegt werden, innerhalb der im Text selbst formulierten Konvergenz Raum finden. An diesem Punkt muß weiter gearbeitet werden.

Der Teil über „Die Eucharistie als Anrufung des Geistes“, der sich mehr auf das pneumatologische Element konzentriert (14–18), unterstreicht die enge Beziehung zwischen dem Geheimnis der Eucharistie und dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes. Er erläutert die Rolle von Vater, Sohn und Heiligem Geist in der Eucharistie in einer Art, die mit der katholischen Lehre übereinstimmt. Die Feststellung, daß die ganze Handlung der Eucharistie einen „epikletischen“ Charakter hat, weil es vom Werk des Heiligen Geistes abhängt (16), ist angemessen und unterstreicht die Tatsache, daß die Eucharistie von Anfang an ein heiliges Geschehen ist.

Der Text spricht davon, daß kraft des lebendigen Wortes Christi und durch die Macht des Heiligen Geistes „Brot und Wein die sakramentalen Zeichen des Leibes und Blutes Christi“ (15) werden. Das entspricht der katholischen Lehre, die sich eben-

falls auf Brot und Wein als sakramentale Zeichen bezieht („sacramentum tantum“, d. h. insofern sie Zeichen sind). Aber die Vorstellung, daß sie zu sakramentalen Zeichen werden, ist an die innere Wandlung gebunden, die stattfindet und durch die eine Seinseinheit zwischen der bezeichnenden und der bezeichneten Wirklichkeit zustande kommt. Der Verweis auf das heilige Wirken des Geistes gibt der Aussage des Textes ein Gefälle in Richtung einer inneren Wandlung. Aber der Text ist auch offen für die Vorstellung, daß die Gaben einen Bedeutungswandel erfahren, der nicht über das Herstellen einer äußeren Beziehung zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten hinausgeht. Das wäre aber unangemessen. Da hier ein Zusammenhang mit der wichtigen Frage der Realpräsenz besteht, ist aus der Perspektive des katholischen Glaubens eine weitere Erläuterung notwendig. [Anmerkung: Im Zusammenhang damit werden die verschiedenen Versuche, das Geheimnis der eucharistischen Gegenwart Christi zu verstehen, auf drei Ebenen angesiedelt (Komm. 15): 1. Einige bejahen lediglich die Tatsache; 2. Andere „halten es für notwendig“, auf einer Wandlung von Brot und Wein zu bestehen; 3. Andere entwickeln theologische Erklärungen. Die katholische Theologie, die alle drei Ebenen einschließt, erfordert eine Neuformulierung der Beschreibung ihres Verständnisses auf der zweiten Ebene. Unser Glaube an die Realpräsenz impliziert den Glauben, daß Brot und Wein wirklich Leib und Blut Christi werden. Der Satz „halten es für notwendig, auf einer Wandlung zu bestehen“, drückt das nicht angemessen aus. Es wäre angemessener zu sagen, „halten es für notwendig, zu bekennen.“]

Die Darstellung der „Eucharistie als Gemeinschaft (communio) der Gläubigen“ drückt ein wichtiges ekklesiologisches Datum aus: „Die eucharistische Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Christus, der das Leben der Kirche stärkt, ist zugleich auch die Gemeinschaft im Leibe Christi, der Kirche“ (19). In diesem Zusammenhang werden ethische Implikationen der Teilnahme an der Eucharistie dargestellt, wobei sich der Text auf die Notwendigkeit konzentriert, Spaltungen in Kirche und Welt wahrzunehmen und zu überwinden.

Gleichzeitig bringt Kommentar 19 das Anliegen vor, daß „die Katholizität der Eucharistie weniger deutlich“ sei, „solange das Recht von getauften Gläubigen und ihren Pfarrern, in einer Kirche am eucharistischen Mahl teilzunehmen und ihm vorzustehen, von denen in Frage gestellt wird, die anderen eucharistischen Gemeinden angehören und diese leiten“. Die Katholizität der Eucharistie ist aber nichts anderes als die Katholizität der Kirche. Zur Katholizität gehört Offenheit, aber eine Offenheit, die die Annahme des gesamten Heilsmysteriums Christi und seiner Konsequenzen voraussetzt. Eine angemessene Antwort können die darauf bezogenen Fragen (im Komm. 19) letztlich nur erhalten, wenn sie in einer Ekklesiologie angesiedelt werden.

Die Darstellung der „Eucharistie als Mahl des Gottesreiches“ gibt wertvolle Hinweise zur Verbindung zwischen Taufe und Eucharistie. Durch die Taufe wird der Mensch gerechtfertigt, Christus eingegliedert und auf die Eucharistie hingeordnet (vgl. UR 22), die Repräsentation des Heilsgeheimnisses Christi unter dem Aspekt der Teilhabe am eschatologischen Freudenmahl mit Christus und den Seligen im Reich Gottes, zur Ehre des Vaters. Der Text erinnert daran, wie die eschatologische Dimension der Eucharistie die Sendung der Kirche begründet. Die Verbindung von Eucharistie und Sendung ist für die katholische Erklärung der Verbindung von Eucharistie und Leben unverzichtbar. Die christliche Ethik hat eine sakramentale Grundlage. Die Kirche erhält von der Eucharistie nicht nur ihren Namen (Leib Christi, 24), sondern auch ihre Sendung, das Heil Christi in der Welt zu verbreiten.

### *Die Feier der Eucharistie*

Im allgemeinen ist die Beschreibung der Elemente der klassischen liturgischen Feier der Eucharistie angemessen. Die Aufzählung der Elemente enthält eine „lex orandi“, die es ermöglicht, auf eine „lex credendi“ der Kirche hin zu konvergieren. Aber es gibt einige Vorbehalte oder Fragen vom Standpunkt der katholischen Lehre aus. Zunächst hätten wir anstelle von „Zuspruch der Vergebung“ lieber einen Satz gesehen, der präziser das Element wahrer Sündenvergebung im Leben des Christen anzeigen würde. Zum zweiten ist es wichtig, daß die Intention der Kirche ausgedrückt wird, das Opfer Christi darzubringen. Ist das in der Aufzählung unter „Anamnese oder Gedächtnis [memorial] ...“ usw.) impliziert? Hier ist mehr Klarheit nötig. Drittens ist der Ausdruck „Essen und Trinken in Gemeinschaft mit Christus und jedem Glied der Kirche“ schwach. Er drückt nicht genügend den Unterschied zwischen sakramentaler Teilhabe an Leib und Blut Christi und der Gemeinschaft mit Christus durch die Gemeinschaft mit denen aus, die in Christus sind.

Das Problem der veränderlichen und unveränderlichen Elemente der eucharistischen Feier (Komm. 28) wird in korrekter Weise mit der Entscheidungskompetenz der Kirche in Verbindung gebracht. Nicht dem einzelnen, sondern der Kirche ist in dieser Sache die Führung durch den Geist zugesagt. Die Aussagen darüber, wie Jesus Christus in der Eucharistie am Werk ist, sind gut gelungen (29). Die Frage nach dem Vorsitz der Eucharistie hätte man allerdings besser im Text über das Amt behandeln sollen. Nach katholischer Auffassung kann der Eucharistie nur ein sakramental ordinierter Priester in der apostolischen Sukzession vorstehen.

Es wird unterschieden (32) zwischen Kirchen, die betonen, „daß die Gegenwart Christi in den geweihten Elementen auch nach der Feier fort dauert“, und anderen Kirchen, die das „Hauptgewicht auf die Feier selbst und den Verzehr der Elemente bei der Austeilung“ legen. Die katholische Kirche stimmt der ersten Position zu und stimmt auch dem zu, was positiv über die zweite Position gesagt wird. Sie stimmt nur nicht mit denen überein, die eine Fortdauer der Realpräsenz nach der Feier leugnen. Wir möchten fragen, was es für das Verständnis der Realpräsenz und der Wirklichkeit der Wandlung bedeutet, wenn jemand die Fortdauer der Realpräsenz nach der Feier leugnet. Deswegen wäre es nützlich gewesen, auf die tieferen ekklesiologischen, sakramentalen und eschatologischen Grundlagen für die alte Praxis der Aufbewahrung der konsekrierten Gestalten einzugehen. Während der Text feststellt, „daß man die Achtung für die in der Eucharistie verwandten Elemente am besten dadurch zum Ausdruck bringt, daß man sie verzehrt, ohne dabei ihren Gebrauch für das Krankenabendmahl auszuschließen“, möchten wir hinzufügen, daß die verschiedenen Formen der eucharistischen Anbetung, wenn sie richtig vollzogen werden, ebenso legitime und lobenswerte Möglichkeiten der Anerkennung der fort dauernden Gegenwart Christi in der Eucharistie darstellen. Schließlich unterscheidet sich die Praxis der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in bezug auf die eucharistische Gemeinschaft. Nach unserer Auffassung hat das Problem der eucharistischen Gemeinschaft (33) eine ekklesiale Dimension und kann nicht isoliert vom Verständnis des Geheimnisses der Kirche wie auch des kirchlichen Amtes gelöst werden. In dieser Hinsicht macht für Katholiken die Einheit im Glaubensbekenntnis den Kern der kirchlichen Gemeinschaft aus: Weil die eucharistische Feier ihrem Wesen nach ein Bekenntnis des Glaubens der Kirche darstellt, ist es für die katholische Kirche unmöglich, gegenwärtig für eine generelle eucharistische Gemeinschaft einzutreten. Nach unserer Ansicht können wir keine eucharistische

Gemeinschaft haben, solange uns nicht voll und ganz jener Glaube gemeinsam ist.

Im Text über die Eucharistie finden wir vieles, dem wir zustimmen können; wir haben ebenso auf Bereiche hingewiesen, bei denen unserer Meinung nach weitere Untersuchungen im Fortgang des Faith-and-Order-Prozesses notwendig sind.

## C. Amt

### 1. Allgemeine Bewertung

Die Erklärung über das Amt befaßt sich mit einem der zentralen und komplexesten Themen ökumenischer Gespräche. Wir sind uns sehr wohl bewußt, daß vielleicht keine der in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vertretenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften ihren Glauben und ihre Praxis in bezug auf das Amt in diesem Dokument genau in der Weise, wie sie sie versteht und praktiziert, voll reflektiert und ausgedrückt finden kann. Das Dokument ist notwendigerweise von der Unterschiedlichkeit der Ansichten und der Praxis beeinflusst, wie sie in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vertreten sind. Überdies sind die Ämterstrukturen der voneinander getrennten Kirchen und Gemeinschaften nicht nur durch unterschiedliche Theologien geprägt, sondern sind auch durch verschiedene geschichtliche und gesellschaftliche Entwicklungen in den Kirchen beeinflusst worden, die in beträchtlichem Umfang zur Profilierung ihrer Identität beitragen. Im Bewußtsein der Komplexität des ökumenischen Dialogs über das Amt sind wir dankbar für die Arbeit, die die Kommission an diesem Punkt geleistet hat; wir würdigen vor allem, daß ihre Darstellung in die Richtung der grundlegenden Linien dessen geht, was wir „als den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte“ anerkennen.

In dieser Perspektive möchten wir besonders hervorheben:

- a) Die Verwendung einer Terminologie, die traditionelle christliche Theologie reflektiert, in einem größeren ökumenischen Horizont;
- b) Die herausragenden trinitarischen, christologischen und ekklesiologischen Aspekte des Textes;
- c) Die Einbettung des ordinierten Amtes in den weiteren theologischen und ekklesiologischen Horizont von Gottes Heilswerk durch Jesus Christus und seine Kirche, in dem der Gemeinschaft und den einzelnen Mitgliedern des ganzen Volkes unterschiedliche und einander ergänzende Gaben verliehen werden (Teil I);
- d) Die ständige Verbindung des ordinierten Amtes mit der Sendung der Zwölf und der fundamentalen Apostolizität der Kirche;
- e) Die wohlausgewogene Beschreibung des ordinierten Amtes als Ergebnis der ungeschuldeten Initiative Gottes wie auch als Beauftragung durch die Kirche zu einer Verantwortung in der Kirche im Namen Christi;
- f) Die positive Beschreibung der Ordination, die zwar unterschiedliche Interpretationen zuläßt, aber auch für ein sakramentales Verständnis offen bleibt;
- g) Die bemerkenswerte Darstellung des dreifachen Amtes von Bischöfen, Presbytern und Diakonen, auch wenn diese eher als Funktionen betrachtet werden, die konkret in verschiedenen Ausprägungen bestehen können (22);
- h) Die Verantwortung des Amtes wird angemessen beschrieben als Verkündigung und Unterweisung des Wortes Gottes, Feier der Sakramente und „Leitung des Lebens der Gemeinschaft in ihrem Gottesdienst, in ihrer Sendung und ihrem fürsorgenden Dienst“ (13);

i) Die Erklärung ist mehr als eine theologische Darlegung. Sie hat auch eine pastorale Perspektive, die sowohl Amtsträger bei der Ausübung ihres Amtes inspirieren wie auch der Gemeinschaft dazu helfen kann, die Amtsträger als „Herolde und Botschafter Jesu Christi“ anzunehmen (11).

Wir würdigen die Tatsache, daß das ordinierte Amt nicht isoliert behandelt wird, sondern in seinem größeren ekklesiologischen Kontext, in seinem Verhältnis zur Kirche als Volk Gottes, zu deren Einheit, Apostolizität und Katholizität und zu deren Existenz als einer örtlichen Gemeinschaft. Aber in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung werden weitere Überlegungen zur Ekklesiologie notwendig sein, um das ordinierte Amt in eine klare Perspektive zu stellen. So bleibt beispielsweise eine wesentliche Dimension der Kirche unklar, obwohl sie von größter Bedeutung für Verständnis und Bewertung der Autorität des ordinierten Amtes ist: der sakramentale Aspekt der ganzen Kirche, der sich in besonderer Weise im Amt, seinem Auftrag zur Lehre, zur Verwaltung der Sakramente und zur Leitung bemerkbar macht. In einem realen und wirkkraftigen Sinn ist die Kirche ein Abbild der Gegenwart Gottes und seines Reiches in der Welt. Grund dafür ist immer Gottes aktuelle und beständige Treue zu seiner Verheißung in Jesus Christus. Die grundlegenden Amtsstrukturen haben an dieser sakramentalen Dimension teil. Der künftige ökumenische Dialog wird sich umfassender mit dieser spirituellen und sakramentalen Dimension der Kirche und ihres Amtes beschäftigen müssen.

#### *Die Autorität der Tradition*

Der Text verwendet die Heilige Schrift und besonders das Neue Testament als Grundlage für seine Argumentation, um die Einzigartigkeit der Autorität Christi, die besondere Rolle der Apostel und den Geist, in dem das Amt ausgeübt werden muß, aufzuzeigen.

Bei seiner Feststellung, daß die Kirche niemals ohne Personen war, die spezifische Autorität und Verantwortung innehatten (9), konnte der Text nicht an den Schwierigkeiten des Versuchs vorbeigehen, den Ursprung der gegenwärtigen Struktur in der Bibel ausfindig zu machen (vgl. Komm. 17, Nr. 19, 22, Komm. 40), und mußte versuchen, historischen Fundamentalismus zu vermeiden.

Der Text mußte sich notwendigerweise mit der geschichtlichen Entwicklung des Amtes in der frühen Kirche beschäftigen, beispielsweise mit der Entwicklung der Formen des ordinierten Amtes (19–21), der Sukzession des apostolischen Amtes (35–36 und Komm. 36) und dem Verständnis des Priestertums. Häufig ist für ihn ein Argument aus der Frühzeit der Kirche von besonderem Gewicht [Anmerkung: „Das Amt solcher Personen, die seit sehr früher Zeit ordiniert wurden, ist konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche“ (8); „die Kirche war niemals ohne Personen, die spezifische Autorität und Verantwortung innehatten“ (9); „... , daß es bereits von Anfang an in der Gemeinschaft unterschiedliche Rollen gab“ (9); „die grundlegende Realität eines ordinierten Amtes bestand von Anfang an“ (Komm. 11); „geschichtlich ist es zutreffend zu sagen, daß das dreifache Amt zur allgemein akzeptierten Struktur in der Kirche der frühen Jahrhunderte wurde“ (22); „in den besonderen geschichtlichen Verhältnissen der wachsenden Kirche in den ersten Jahrhunderten wurde die Sukzession der Bischöfe ... zu einer der Formen, in der die Apostolische Tradition ... zum Ausdruck kam“ (36)]. Diese Vorgehensweise soll u. a. Gemeinschaften, die den Episkopat nicht beibehalten haben, dabei helfen, ihn als ein Zeichen der Kontinuität und Einheit der Kirche anzuerkennen (38) und u. a. das Zeichen wiederzuentdecken

(53b). Spätere Entwicklungen bezüglich der Strukturen, die an kritischen Punkten in der Geschichte stattgefunden haben, scheinen in dem Dokument nicht das Gewicht der Entwicklungen der ersten Jahrhunderte zu haben (19, 22). Diese Verweise auf die apostolische Zeit und die ersten Jahrhunderte des Christentums erfolgen nicht nur aus historischer und kritischer Ehrlichkeit, sondern haben ein klares theologisches Gewicht. Diese Entwicklung wird zur Führung des Heiligen Geistes in Beziehung gesetzt (19).

Die Aufmerksamkeit für die Ursprünge und für das „Altertum“ kommt sicher einem Anliegen vieler Kirchen entgegen. Aber diese Zugangsweise bleibt in dem Dokument oft unvollständig, weil sie zu oft nur eine Feststellung der tatsächlichen Entwicklung enthält und nicht ausreichend durch theologische Reflexion über die Normativität dieser Frühzeit abgestützt wird. In anderen Worten: Ergänzend dazu muß auch die Rolle der Entscheidungsautorität bei der Beurteilung solcher Entwicklungen in Betracht gezogen werden, in der Vergangenheit wie auch bezüglich der gegenwärtigen Bedürfnisse der Kirche und der heutigen ökumenischen Situation.

## 2. Besondere Anmerkungen

### *Die Berufung des ganzen Volkes Gottes*

Auf der Linie vieler aus bilateralen Dialogen hervorgegangener Texte, aber auch der dogmatischen Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanums behandelt der Text das Problem des ordinierten Amtes aus einem breiteren Blickwinkel. Er beginnt mit einer kurzen theologischen und ekklesiologischen Reflexion über die Berufung des ganzen Volkes Gottes. Er zeigt, wie diese Berufung in der Perspektive von Gottes trinitarischer Sorge für die Menschheit gesehen werden muß: Sie umfaßt die Berufung durch Gott, die Mitlerschaft Jesu Christi und die befreiende und erneuernde Kraft des Heiligen Geistes. In diesem Licht beschreibt das Dokument einige Züge der Berufung der Kirche, wobei es besonders ihre Sendung zu Zeugnis und Dienst betont. Als Teil dieser Berufung verleiht der Heilige Geist der Gemeinschaft verschiedene, einander ergänzende Gaben (5) und Charismen, die der Hintergrund für alle Ämter in der Kirche sind. Wir stimmen mit dem allgemeinen Verständnis der Berufung des Volkes Gottes, wie es im ersten Teil entfaltet wird, überein.

Die Frage: „Wie ist das Leben der Kirche nach dem Willen Jesu Christi und unter Leitung des Heiligen Geistes zu verstehen und zu ordnen, daß das Evangelium verbreitet und die Gemeinschaft in Liebe aufbaut werden kann?“ (6), ist wichtig. Der Hinweis auf den Willen Gottes und die Leitung des Heiligen Geistes ist ein Beleg für das Bewußtsein, daß die Kirchenordnung, zumindest in ihren grundlegenden Zügen, nicht das Ergebnis historischer Entwicklungen und von Menschen gemachter Organisation ist. Aber die Frage kann so lange nicht abschließend beantwortet werden, als offenbleibt, wer entscheidet, wer und mit welcher Autorität Gottes Willen in den verschiedenen Entwicklungen erkennt. Wir glauben, daß bestimmte Menschen in der Kirche mit einer von Gott verliehenen Autorität dazu beauftragt sind, ein solches Amt der Entscheidung auszuüben. Deshalb muß die Frage nach der Autorität in der Kirche in Beziehung zum Amt untersucht werden.

### *Die Kirche und das ordinierte Amt*

Zu den Mitteln, durch die die Kirche nach dem Willen Gottes und unter der Leitung des Heiligen Geistes geordnet wird, ge-

hört die Existenz eines ordinierten Amtes. In der Beschreibung der hauptsächlichen Verantwortung des ordinierten Amtes, wie sie in Nr. 13 gegeben wird, finden wir den Rahmen eines katholischen Verständnisses der Sendung des ordinierten Amtes wieder. Wir bejahen die Art und Weise, wie dieses Amt schon auf die Sendung der Zwölf bezogen wird. Wir möchten vorschlagen, diese Sendung auch mit der Sendung Christi durch den Vater in Verbindung zu bringen: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich Euch“ (Joh 20,21).

Wir stellen mit Freude fest, daß das Dokument die beiden aufeinander bezogenen Formen der „Repräsentation“ der ordinierten Amtsträger erwähnt: die Repräsentation des Volkes Gottes und die Repräsentation Jesu Christi, als Herolde, Botschafter, Leiter, Lehrer, Hirten (11). Wo im Kommentar zu 13 die Besonderheit des ordinierten Amtes gegenüber der Teilhabe der Gemeinschaft an der Erfüllung dieser Funktionen erwähnt wird, erklärt das Dokument: „Das ordinierte Amt erfüllt diese Funktionen in repräsentativer Weise, indem es der Bezugspunkt für die Einheit des Lebens und des Zeugnisses der Gemeinschaft ist“ (Komm. 13). Der Begriff der „Repräsentation“ ist wertvoll; er wurzelt im theologischen Verständnis der Kirchen. Aber er muß im Kontext der gemeinsamen Erklärung dahingehend genauer bestimmt werden, daß das ordinierte Amt durch seine Beziehung zum Archetyp Christus in der Kirche und für sie eine wirkräftige und sakramentale Realität ist, durch die ein Amtsträger „in persona Christi“ handelt. Diese Betrachtungsweise könnte ebenso hilfreich sein, umfassender zu erklären, warum nach katholischem Glaubensverständnis der Eucharistie ein ordiniertes Amtsträger vorstehen muß, der Christus personal und sakramental repräsentiert (14). So könnte auch das Verständnis des ordinierten Amtes als „Bezugspunkt für die Einheit“ (8, Komm. 13 und 14, in bezug auf die Eucharistie) vertieft werden. Wenn wir diesen sakramentalen Aspekt betonen, der eine Person vor Gott und der Gemeinschaft kennzeichnet, möchten wir nicht den Amtsträger von der Gemeinschaft abtrennen oder über sie hinausheben. Mit den Aussagen des Dokuments zur Einbindung des ordinierten Amtes in die Gemeinschaft stimmen wir voll überein (vgl. 12). Dennoch hat das ordinierte Amt eine spezifische Rolle. Wir sollten nicht zögern, im Licht der Tradition im ordinierten Amtsträger etwas von der realen und sakramentalen Gegenwart Christi zu sehen: ein besonderes Zeichen unter anderen.

Der Teil über „Ordiniertes Amt und Autorität“ enthält zwei schöne Abschnitte über die Art und über den Geist, in dem ordinierte Amtsträger ihre Autorität in Zusammenarbeit mit der ganzen Gemeinschaft ausüben müssen; der Akzent liegt dabei auf dem Vorbild Christi und auf der Weise, in der er Gottes Autorität der Welt offenbarte (16). Wir stimmen diesen Abschnitten zu. Aber es bleibt die Aufgabe, über die ekklesiologische Dimension und die besondere Art dieser Autorität nachzudenken. Sie wurzelt, wie das Dokument in Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche richtig feststellt, in der Beziehung von Ordination und Funktion, in Jesus Christus, „der sie [diese Autorität] vom Vater empfangen hat und der sie durch den Heiligen Geist im Akt der Ordination verleiht“ (15).

Bei den Ausführungen über „Ordiniertes Amt und Priestertum“ verweist der Kommentar zu 17 mit Recht auf die unterschiedlichen Verwendungen des Wortes „Priester“ und „Priestertum“ im Neuen Testament und in der Kirche; so vermeidet er eine Verwechslung zwischen dem einzigartigen Priestertum Christi, dem königlichen und prophetischen Priestertum aller Getauften und dem Priestertum bestimmter ordinierten Amtsträger: Es handelt sich dabei um verschiedene Stränge im Gebrauch des Wortes „Priestertum–Priester“. Der Text verweist so gleichzei-

tig auf die Analogie und auf die wesentliche Differenz zwischen diesen Formen.

Das ist wichtig, muß vielleicht aber noch weiter geklärt werden. Nach der Lehre der katholischen Kirche sind zwar das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das Amtspriestertum oder hierarchische Priestertum aufeinander bezogen und haben jeweils in ihrer Art am einen Priestertum Christi teil, unterscheiden sich aber voneinander dem Wesen und nicht nur dem Grad nach (vgl. „Lumen Gentium“, 10). Unserer Auffassung nach muß Faith and Order zu diesem Punkt weitere Untersuchungen anstellen. Wir stellen beispielsweise in 17 fest, daß unter den angemessenen Gründen, den „Amtsträger Priester zu nennen“, die Wirklichkeit des „Opfers“, die in bezug auf Christus und das Priestertum der Getauften ausdrücklich erwähnt wird, fehlt, obwohl sie unabtrennbar zum Konzept des ordinierten Priestertums gehört. Bestimmte Amtsträger werden Priester genannt aufgrund ihrer spezifischen Aufgabe beim Vorsitz der Feier der Eucharistie, als „Herolde und Botschafter“ Christi, der sich selbst als Opfer für alle hingibt. Der Bezug auf die Eucharistie im Kommentar zu 17 wäre richtiger in den Haupttext selber aufgenommen worden.

Wir begrüßen die nuancierte Weise, in der das „Amt von Männern und Frauen in der Kirche“ behandelt wird (II D). Wir erkennen voll und ganz an, daß die Erfahrung der Kirchen, die die Ordination von Frauen praktizieren, unausweichlich eine Herausforderung für unsere eigene Position bedeutet. Gleichzeitig glauben wir, daß im Zentrum unserer Überzeugungen und unseres Verständnisses bezüglich der Zulassung von Frauen zum ordinierten Amt theologische Einsichten liegen, die nicht nur im Verständnis der Tradition, sondern auch der Schrift – bezüglich der Christologie – verankert sind (Komm. 18). Zu diesem Punkt stellt der Text fest (18): „Viele Kirchen sind jedoch der Meinung, daß die Tradition der Kirche in dieser Hinsicht nicht geändert werden darf.“ Unserer Ansicht nach sollte man besser sagen, daß wir nicht die Autorität haben, sie zu verändern, da wir der Auffassung sind, daß sie zur apostolischen Tradition der Kirche gehört. Vielleicht verweist diese Nuance auch auf eine Konzeption der apostolischen Tradition im BEM-Text, die sich von der, die Katholiken akzeptieren könnten, unterscheidet. Auch wenn Differenzen in diesen Fragen Hindernisse für die Anerkennung bestimmter Ämter aufrichten können, sollten sie doch nie dem weiteren Nachdenken über das ordinierte Amt im ökumenischen Kontext im Wege stehen. „Offenheit füreinander trägt die Möglichkeit in sich, daß der Geist sehr wohl zu einer Kirche durch die Einsichten einer anderen sprechen kann“ (54).

#### *Formen des ordinierten Amtes*

Es ist für die Zukunft der ökumenischen Bewegung wichtig, daß der Text nach seiner vollen Anerkennung der geschichtlichen Entwicklung der Ämterstruktur in der Kirche zu einer so eindeutigen Übereinstimmung bezüglich der einzigartigen Bedeutung des dreifachen Amtes von Bischof, Presbyter und Diakon kommen konnte, als der „allgemein akzeptierten Struktur in der Kirche der frühen Jahrhunderte“ und als „heute von vielen Kirchen weiter beibehalten“ (22).

Diese Entwicklung in der Kirche wird nicht nur als bloßes Ergebnis zufälliger Ereignisse betrachtet. Sie wird in Verbindung mit der Leitung des Geistes gesehen (19 und 22). Und wir machen uns die im Text ausgedrückte Hoffnung zu eigen, daß „das dreifache Amt ... heute als ein Ausdruck der Einheit, die wir suchen, und auch als ein Mittel, diese zu erreichen, dienen“ könnte (22). Diese Feststellung fügt sich in den Rahmen des

Glaubens und der Ordnung der Kirche durch die Jahrhunderte. Aber sie sollte ekklesiologisch vertieft werden, indem untersucht wird, ob sie bedeutet, daß ein solches Amt nur zum ökumenischen Wohlsein (*bene esse*) der Kirche gehört, oder aber zu ihrem konstitutiven Wesen im Willen Gottes für die Kirche, wie er von der Autorität in der Kirche ausgelegt wurde. Deswegen muß man zwischen dem grundlegenden und konstitutiven Kern des dreifachen Amtes als dem institutionellen Ausdruck dessen, was in der Botschaft des Neuen Testaments angelegt war, und der geschichtlichen Form, dem Stil und der Organisation unterscheiden, die es unausweichlich angenommen hat und auch in der Zukunft weiter annehmen wird. Wir müssen im ökumenischen Gespräch klären, was zur konstitutiven Struktur der Kirche und was zu ihrer kontingenten sozialen Organisation gehört. Die Aufforderung zu einer Reform vieler formaler Aspekte der dreigliedrigen Amtsstruktur (24) in Offenheit zueinander und für die kontextuellen Bedürfnisse sollte aufgenommen werden.

Die Beschreibung der Leitlinien zur Ausübung des ordinierten Amtes (26–27), der Funktionen der Bischöfe, Presbyter und Diakone (28–31) und der Vielfalt der Charismen (32–33) stellt verschiedene Elemente zusammen, die in unterschiedlichen Ausprägungen und in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche anzutreffen sind und in denen man die Praxis der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen kann.

Das Bischofsamt wird richtig beschrieben als „ein Zentrum der Einheit“ (20), als notwendig für den Ausdruck und die Erhaltung der Einheit des Leibes (23), als ein Dienst an der Einheit auf der regionalen Ebene (27) und als „repräsentative pastorale Amtsträger der Aufsicht, Kontinuität und Einheit in der Kirche“ (29). Der Text erkennt zwar an, daß die Bischöfe „die christliche Gemeinschaft in ihrem Gebiet in Verbindung mit dem weiteren Bereich der Kirche und die universale Kirche mit ihrer Gemeinschaft“ bringen, die Beschreibung erwähnt aber kaum den stark in der Tradition verankerten und wesentlichen kollegialen Aspekt des Bischofsamtes. Verglichen mit anderen ordinierten Amtsträgern repräsentieren und symbolisieren die Bischöfe in einzigartiger Weise in ihrer Person ihre örtliche Kirche und verbinden sie, in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen, mit der universalen Kirche. Das ökumenische Konzil wird so zu einem repräsentativen Bild der universalen Kirche, weil es eine Versammlung des Bischofskollegiums um den Bischof von Rom ist, der nach katholischer Lehre Haupt dieses Kollegiums ist. Zwar ist alles im Text Gesagte wichtig, wir vermissen aber eine klare Aussage über die Lehraufgabe der Bischöfe, das Lehramt, einen wichtigen Aspekt, der an dieser Stelle und in der zukünftigen Arbeit von Faith and Order ebenfalls berücksichtigt werden muß.

Wir verstehen, daß es gegenwärtig nicht die Absicht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sein kann, über die personale Verkörperung eines „Zentrums der Einheit“ in der universalen Kirche nachzudenken; aber die Frage ist erlaubt, ob das nicht ein logisches Ergebnis der schon begonnenen Überlegungen bezüglich eines repräsentativen Dienstes der Aufsicht, Kontinuität und Einheit in der Kirche wäre.

#### *Sukzession in der apostolischen Tradition*

Im Kontext der unterschiedlichen Praxis der Kirchen handelt das Dokument von der Beziehung zwischen Apostolizität der Kirche und apostolischer Tradition auf der einen Seite und der ordnungsgemäßen Weitergabe des ordinierten Amtes (35), genauerhin der bischöflichen Sukzession als einer ihrer Formen (36), auf der anderen Seite. Damit verleiht es dem Problem eine

weitere ekklesiologische Relevanz und ermöglicht das gegenseitige Verständnis für Formen der Praxis, die, isoliert gesehen, unannehmbar scheinen können.

Die Verbindung der apostolischen Sukzession mit der apostolischen Tradition, verstanden als „Kontinuität in den bleibenden Merkmalen der Kirche der Apostel“, ihrem Zeugnis, ihrer Verkündigung, ihrer Feier und ihrem Dienst usw. (34), ist legitim. Man kann sogar mit Nr. 36 sagen, daß „die Sukzession der Bischöfe zusammen mit der Weitergabe des Evangeliums und dem Leben der Gemeinschaft zu einer der Formen“ wurde, „in der die apostolische Tradition der Kirche zum Ausdruck kam“. Aber besteht hier nicht die Tendenz, sich mit der Aufzählung und dem Nebeneinanderstellen von Merkmalen zu begnügen, die alle mit der apostolischen Tradition zu tun haben, ohne ausreichend zu zeigen, wie sie ihre jeweilige Funktion im ganzen haben und wie sie untereinander verbunden sind?

Der Erklärung zufolge wurde in den frühen Jahrhunderten die Sukzession der Bischöfe „als Dienst, Symbol und Schutz der Kontinuität des apostolischen Glaubens und der apostolischen Gemeinschaft verstanden“ (36, mit Bezug auf Klemens von Rom und Ignatius von Antiochien im Kommentar). Und heute sind sogar Kirchen, die den Episkopat nicht beibehalten haben, in der Lage, „die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen, jedoch nicht als eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche zu schätzen“ (38). Es wird festgestellt, daß sie dazu bereit sind, „die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren“ (38). Der Text spricht weiter von der Notwendigkeit, „das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder neu zu entdecken“, weil es die Kontinuität mit der Kirche der Apostel verstärkt und vertieft (53b).

Wir stimmen damit überein, daß die „bischöfliche Sukzession“ in den Bereich der Zeichen gehört, die mittels des Bildes der geschichtlichen Weitergabe die Tatsache bezeichnen können, daß die Kirche in der um Christus versammelten apostolischen Kirche verwurzelt ist und der deshalb ihre fundamentale Apostolizität erweist. Dennoch muß die Bedeutung von „Zeichen / Ausdruck“ klar sein. In der früheren Fassung (Eine Taufe, eine Eucharistie und ein gegenseitig anerkanntes Amt, Nr. 34) sprach der Text von einem „wirkmächtigen Zeichen“. Darin kommt die einzigartige Bedeutung der bischöflichen Sukzession für die Aufferbauung der Kirche durch die Jahrhunderte besser zum Ausdruck. Es besteht dann auch ein unmittelbarer Bezug zur Bedeutung des Bischofsamtes in einer katholischen Ekklesiologie: Es ist mehr als eine Funktion der Aufsicht neben anderen Funktionen und Ämtern. In seinem personalen Amt repräsentiert der Bischof die ihm anvertraute Ortskirche. Er ist ihr qualifizierter Sprecher in der Gemeinschaft der Kirchen. Gleichzeitig ist er der erste Repräsentant Jesu Christi in der Gemeinschaft. Bei seiner Ordination zum Bischofsamt erhält er den Auftrag, die Gemeinschaft zu leiten, mit Autorität zu lehren und zu richten. Alle anderen Ämter sind mit seinem verbunden und werden in Beziehung zu ihm ausgeübt. So ist sein Amt ein sakramentales Zeichen der Integration und ein Zentrum der Gemeinschaft. Durch die bischöfliche Sukzession verkörpert und aktualisiert der Bischof sowohl die Katholizität in der Zeit, also die Kontinuität der Kirche über die Generationen hinweg, als auch die in jeder Generation gelebte Gemeinschaft. Die gegenwärtige Gemeinschaft ist so durch ein personales Zeichen mit den apostolischen Ursprüngen, ihrer Lehre und ihrem Leben verbunden.

In dieser Perspektive kann die bischöfliche Sukzession mit Recht eine Garantie (vgl. 38) der Kontinuität und Einheit der Kirche genannt werden, wenn man in ihr den Ausdruck der Treue Christi der Kirche bis zum Ende der Zeiten anerkennt.

Gleichzeitig legt sie jedem einzelnen Amtsträger die Verantwortung auf, ein treuer und eifriger Garant zu sein.

### Ordination

Mit der Aussage, daß die Kirche „einige ihrer Glieder im Namen Christi durch die Anrufung des Geistes und die Handauflegung zum Amt ordiniert“ (39; auch 7c, 41, 52), beschreibt der Text den Akt der Ordination in einer Weise, die mit Glauben und Praxis der katholischen Kirche übereinstimmt. Das Dokument unterscheidet drei wesentliche Dimensionen der Ordination: (1) ist sie „eine Anrufung Gottes, daß der neue Amtsträger die Kraft des Heiligen Geistes ... empfangen möge“ (42). (2) Sie ist „ein Zeichen, daß der Herr, der die Gabe des ordinierten Amtes verleiht, dieses Gebet erhört“ (43), und (3) ist sie „eine Anerkennung der Gaben des Geistes im Ordinierten durch die Kirche und eine Verpflichtung der Kirche wie des Ordinandenden gegenüber ihrer neuen Beziehung“ (44).

Diese positive Darstellung trifft sich in vieler Weise mit der katholischen Vorstellung von der Ordination als Sakrament: Die verliehene Wirklichkeit ist die Kraft des Heiligen Geistes (42); das ordinierte Amt ist ein vom Herrn geschenktes Zeichen; ein Zeichen, das eine geistliche Beziehung bezeichnet (43), eine „neue Beziehung“, die „zwischen diesem Amtsträger und der örtlichen christlichen Gemeinschaft“ hergestellt wird (42, 44). Und das wird in einem Zeichen, nämlich dem Akt der Ordination, anerkannt und gegeben (42). „Ordination ist ein im Glauben vollzogenes Zeichen, daß die bezeichnete geistliche Beziehung gegenwärtig ist in, mit und durch die gesprochenen Worte, vollzogenen Handlungen und benutzten Formen“ (43). In einem sehr umfassenden Satz, der historische und spirituelle Bezüge enthält, wird die Einsetzung des Aktes der Ordination auf „Jesus Christus und das apostolische Zeugnis“ (39) bezogen. „Die Handauflegung ist das Zeichen der Gabe des Geistes. Sie macht sichtbar, daß das Amt in der in Christus verwirklichten Offenbarung eingesetzt wurde, und erinnert die Kirche daran, auf ihn als die Quelle ihrer Beauftragung zu schauen“ (39). Daß Ordination nicht nur ein Zeichen, sondern ein wirkräftiges Zeichen ist, scheint zwar in den eben zitierten Passagen impliziert zu sein; von katholischer Seite aus wäre es aber wünschenswert, dies klar festzustellen.

In der Beschreibung der Ordination werden wesentliche Elemente des Sakraments aufgezählt, allerdings ohne daß sie ein Sakrament genannt würde. Der Text gebraucht das Wort zweimal in einem weiteren, aber bemerkenswerten Sinn, einmal als Adjektiv (41) und einmal als Adverb (43) und weist damit in die Richtung eines sakramentalen Verständnisses. Einige der Kirchen und Gemeinschaften, die in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vertreten sind, verstehen Ordination als Sakrament, andere dagegen nicht. Daraus erklärt sich vielleicht, warum das Wort nicht gebraucht wird. Gleichzeitig sind aber, in der Linie des Glaubens, die wesentlichen Grundzüge eines sakramentalen Verständnisses in der breiten Behandlung, die ihm der Text einräumt, zu erkennen. Darüber hinaus erwähnen wir noch drei Elemente, die katholische Anliegen aufnehmen: 1. die spezifizierende Intention bei der Ordination (39), 2. der eucharistische Kontext der Ordination (41) und 3. die Feststellung, daß die Ordination in Anerkennung des von Gott verliehenen Charismas des Amtes nie wiederholt wird. Das alles verweist auf eine in BEM erreichte wichtige Konvergenz bezüglich der Ordination. Aber diese Konvergenz drückt noch nicht klar die katholische Überzeugung aus, daß die Ordination wirklich Sakrament ist.

Das Problem des befugten Spenders der Ordination wird in ei-

ner für das katholische Glaubensverständnis nicht genügend Weise behandelt. Es handelt sich dabei um eine wichtige Frage, weil die Gabe des Heiligen Geistes dem Ordinierten durch die vom befugten Spender gesprochene Epiklese verliehen wird (vgl. 43). Natürlich ergeben sich hier Schwierigkeiten für eine Erklärung, die die Sichtweisen von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wiedergibt, die in bezug auf den befugten Spender unterschiedlicher Auffassung sind. Wir begrüßen die Feststellung, daß auch Kirchen, die den Episkopat nicht beibehalten haben, die Kontinuität im apostolischen Glauben, in Gottesdienst und Sendung dadurch zum Ausdruck bringen wollen, daß Ordination in ihnen immer von Personen vollzogen wird, „in denen die Kirche die Autorität der Weitergabe des Amtsauftrages anerkennt“ (37).

Für uns ist Ordination aber ein Sakrament. Befugter Spender dieses Sakraments ist ein Bischof, der in der authentischen apostolischen Sukzession steht und in der Person Christi handelt. Wir bitten deshalb die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, über die ekklesiologische Bedeutung der bischöflichen Sukzession für die Ordination nachzudenken. Unserer Meinung nach ist sie notwendig, weil die bischöfliche Sukzession die sakramentale Bindung des Amtes, zuallererst des Bischofsamtes selber, mit dem apostolischen Ursprung bezeichnet und aktualisiert. Sie ist im sakramentalen Wesen der Kirche begründet. Ein ernsthafter Schritt zur Ämteranerkennung wird erst möglich sein, wenn die Frage nach dem Spender der Ordination angemessen geklärt ist.

#### *Auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der ordinierten Ämter*

Aus der unbefriedigenden Weise, in der Taufe, Eucharistie und Amt das Problem der gegenseitigen Anerkennung der ordinierten Ämter behandelt, wird deutlich, daß wir hier auf eine Crux bei den Bemühungen um christliche Einheit stoßen. Im Kern geht es dabei um die sehr konkrete Frage der sakramentalen Ordination in Beziehung zur Frage nach der historischen bischöflichen Sukzession. Viele Einzelfragen können aber nicht gelöst werden, bevor man in konkrete Unionsverhandlungen eintritt. Größere gegenseitige Achtung der Kirchen und Kirchengemeinschaften untereinander scheint ein verheißungsvoller Weg zu sein.

Wir können die vielen Formen anerkennen, in denen Gemeinschaften, die den historischen Episkopat nicht beibehalten haben, Kontinuität im apostolischen Glauben, Gottesdienst und in der Sendung bewahrt haben. Im Zweiten Vatikanum heißt es: „Das christliche Leben dieser Brüder wird genährt durch den Glauben an Christus, gefördert durch die Gnade der Taufe und das Hören des Wortes Gottes. Dies zeigt sich im privaten Gebet, in der biblischen Betrachtung, im christlichen Familienleben und im Gottesdienst der zum Lob Gottes versammelten Gemeinde“ (UR 23; vgl. LG 15). Wir glauben aber, daß das ordinierte Amt die sakramentale Ordination durch einen Bischof erfordert, der in der apostolischen Sukzession steht. Wir hoffen, daß wir durch wachsende brüderliche Solidarität in der Zusammenarbeit, gemeinsames Nachdenken, Gebet und gemeinsamen Dienst der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, besonders ihrer Amtsträger, einen Punkt erreichen können, an dem sich absehen läßt, ob oder in welcher Form ein von allen anerkanntes ordiniertes Amt möglich wird. In der Zwischenzeit schlagen wir nochmals vor, das theologische Nachdenken über die Bedeutung der bischöflichen Sukzession für das Verständnis der Kirche und ihres Amtes zu vertiefen. Nicht ein aus der Opportunität geborenes „Wiederentdecken des Zeichens der bi-

schöflichen Sukzession“ wird das Problem lösen, sondern nur neu gewonnene Überzeugungen über den Willen Gottes und die Leitung des Heiligen Geistes bezüglich der konstitutiven Elemente der Kirchenordnung, der bischöflichen Sukzession und ihrer Ausübung bei der Ordination.

Es muß klar sein, daß die Anerkennung der ordinierten Ämter nicht von ihrem ekklesiologischen Kontext losgelöst werden kann. Die Anerkennung des ordinierten Amtes und des Kircheseins einer christlichen Gemeinschaft ist unlösbar aufeinander bezogen. Wir können beobachten, daß die heute schon bestehende Gemeinschaft zwischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, wie unvollkommen sie auch sein mag, eine bestimmte Anerkennung der ekklesialen Wirklichkeit des anderen impliziert. Daraus folgt die Frage, was diese Gemeinschaft für die Art und Weise bedeutet, in der wir das Amt des anderen wahrnehmen. Das ist vielleicht eine der Fragen, die aufgegriffen werden müssen, wenn man sich der grundlegenden ekklesiologischen Dimension des Problems der Anerkennung der ordinierten Ämter zuwendet.

Da unserer Auffassung nach das ordinierte Amt die sakramentale Ordination in der apostolischen Sukzession erfordert, sind Aussagen über die Form eines öffentlichen Aktes der gegenseitigen Anerkennung von Kirchen und ihrer Ämter verfrüht (55). Es ist jetzt eher notwendig, in diesem zentralen ekklesiologischen Punkt auf die Einheit im Glauben hinzuarbeiten.

## IV. Konsequenzen aus BEM für die ökumenischen Beziehungen und den ökumenischen Dialog

### 1. Konsequenzen für den Ökumenismus im allgemeinen

Der BEM-Text macht einige wertvolle Vorschläge bezüglich der ökumenischen Beziehungen im allgemeinen.

#### *Eine umfassende Betrachtungsweise des Ökumenismus*

Der Text weist darauf hin, daß Zugang zum Ökumenismus umfassend sein muß. BEM enthält verschiedene Anregungen in dieser Richtung. Zum einen sind die vier Fragebereiche, zu denen Faith and Order die Kirchen bezüglich BEM um eine Stellungnahme bittet, eine Ermutigung für die Kirchen, über die Verflechtung der verschiedenen Aspekte der ökumenischen Bewegung nachzudenken. Der theologische Dialog darf nicht von anderen ökumenischen Bemühungen um die Überwindung von Hindernissen zwischen Christen isoliert werden. Vielmehr muß jeder Aspekt des Ökumenismus die anderen befruchten und von ihnen befruchtet werden. Deshalb muß nicht nur der theologische Dialog weitergehen, sondern auch der Dialog der Liebe, der zunehmende persönliche Kontakte auf allen Ebenen der Kirche, einschließlich der höchsten Ebenen, fördert. Diese Kontakte tragen zum gegenseitigen Verständnis bei. Es braucht ebenso Bemühungen um ein gemeinsames Zeugnis unserer Kirchen und Gemeinschaften durch einen gemeinsamen Dienst in Evangelisierung, Liebestätigkeit und Gerechtigkeit. So können wir über die uns trennenden Barrieren hinauskommen und Bindungen entwickeln, die uns in unserem Dienst an der Welt in Christus miteinander verbinden.

Zum zweiten erinnert uns BEM an die Bedeutung des multilateralen ökumenischen Engagements. Sowohl bilaterale wie auch

multilaterale Gespräche sind wertvolle Instrumente der ökumenischen Bewegung. Bei der Entstehung der ökumenischen Dokumente über Taufe, Eucharistie und Amt haben sich BEM und die bilateralen Dialoge bei der Behandlung dieser Themen gegenseitig beeinflusst, und es ergab sich eine theologische und methodologische Konvergenz (vgl. Bericht für das vierte Forum über bilaterale Gespräche, Faith and Order-Paper Nr. 125). Darüber hinaus bietet der multilaterale Kontext einen Rahmen, der es einer großen Zahl unterschiedlicher Kirchen und Gemeinschaften ermöglicht, einander auf einer Kontinuität gewährenden Grundlage zu begegnen. Manche Kirchen kommen mit anderen nur in einem multilateralen Rahmen in Kontakt. Wenn die Kirchen einander auf beide Weisen begegnen, trägt der multilaterale Rahmen auch dazu bei, daß die wachsende Verständigung mit einem Partner in einem bilateralen Dialog nicht zur Entfremdung von anderen Kirchen führt.

### *Das Ziel der sichtbaren Einheit*

Es ist eine weitere Konsequenz von BEM, daß der Text den Christen das Ziel der sichtbaren Einheit vor Augen stellt, auf das sie zugehen müssen. Er spricht im Vorwort von diesem Ziel. Jeder der drei Teiltexthe konzentriert sich auf die Aspekte des Themas, die in irgendeiner Weise auf Probleme der gegenseitigen Anerkennung bezogen sind, die zur Einheit führt. So ergibt sich aus dem Text die Notwendigkeit, für die „gegenseitige Anerkennung der Taufe“ (B 15), die „Einheit in der eucharistischen Feier und Gemeinschaft“ (G 28) und „die gegenseitige Anerkennung der ordinierten Ämter“ (M 51 ff.) zu arbeiten. Obwohl der Begriff der sichtbaren Einheit unter ökumenischen Gesichtspunkten noch verdeutlicht werden muß, erinnert uns BEM daran, daß die ökumenische Bewegung nicht nur auf die Erneuerung der Verhaltensweisen von Christen zielt, sondern auch auf ein Überdenken der Beziehungen zwischen getrennten christlichen Gemeinschaften.

### *Auf den nächsten Schritt zu*

Wir glauben, daß BEM ein Indiz für ein wichtiges Maß an Konvergenz bezüglich dieser Themen ist. Es gibt Fragen, die weiter vertieft werden müssen, und andere, die bis jetzt noch nicht angegangen wurden. Aber das bisher Erreichte, wie es in BEM zum Ausdruck kommt, läßt uns die Konvergenz und die wachsenden Berührungspunkte sogar mit den Gemeinschaften erkennen, die lehrmäßig am weitesten von uns entfernt waren. Dieses Ergebnis ist ein Anstoß für den weiteren Dialog in Richtung auf den nächsten Schritt auf dem Weg zur Einheit im Glauben und zur sichtbaren Einheit der Christen.

## 2. Besondere Konsequenzen, die sich aus den einzelnen Texten ergeben

Bezüglich der Taufe kann BEM dafür hilfreich sein, wieder über die Taufe als Grundlage der christlichen Einheit nachzudenken. Die katholische Kirche und jede christliche Gemeinschaft sollten ihre Anerkennung der wirklichen Bande des Glaubens und der Liebe in Christus vertiefen, die zwischen Gemeinschaften existieren, die die Taufe authentisch feiern, und sie sollten Wege finden, wie diese Anerkennung ausdrücklich gemacht werden kann. BEM eröffnet wichtige Möglichkeiten dafür, die gemeinsame Basis zwischen den Gemeinschaften, die die Säuglingstaufe, und denen, die nur die Erwachsenentaufe praktizieren, wahrzunehmen. Obwohl der Text, wie schon ge-

zeigt, von unserem Standpunkt aus bei einigen Fragen, die mit der Taufe zusammenhängen, nicht völlig befriedigend ist, ist er doch ein gewichtiger Beitrag für die ökumenische Bewegung. Auf der Grundlage der Taufe können wir trotz unserer andauernden Trennungen von einer wirklichen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft zwischen getrennten Christen sprechen, die schon besteht. Der BEM-Text verdeutlicht die in der Taufe gegebene Grundlage dieser schon bestehenden Gemeinschaft.

Bezüglich der Eucharistie ist festzuhalten: Die Rezeption des Lima-Textes über die Eucharistie durch eine Kirche hätte nicht unmittelbar die Ermöglichung wechselseitiger eucharistischer Gemeinschaft zur Folge. Der Grund dafür ist, daß für die katholische Kirche eucharistische Gemeinschaft eng mit anderen grundlegenden Faktoren wie der Einheit im ganzen Glauben der Kirche und vor allem bezüglich der Kirche und des Amtes verbunden ist.

Wie schon gesagt, sind wir nicht mit jedem Aspekt des BEM-Textes über die Eucharistie voll zufrieden. An einigen wichtigen Punkten reichen die Aussagen nicht aus, um die Fülle des christlichen Glaubens widerzuspiegeln. Wir anerkennen aber die Bedeutung der Konvergenz und der Felder der Übereinstimmung in vielen Punkten des Denkens über die Eucharistie, die der Text zum Ausdruck bringt. Wenn alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wenigstens das theologische Verständnis und die Beschreibung der Feier der Eucharistie, wie sie in BEM beschrieben wird, akzeptieren und sie als Teil ihres alltäglichen Lebens übernehmen könnten, wäre das unserer Auffassung nach eine wichtige Entwicklung; diese getrennten Christen hätten damit ein neues Niveau auf dem Weg zu einem gemeinsamen Glauben an die Eucharistie erreicht.

Was BEM zum Amt sagt, ist wichtig, auch wenn wir auf Bereiche hingewiesen haben, in denen weitere Untersuchungen notwendig sind. Zur Ämteranerkennung ist festzuhalten, daß für uns die bloße Übereinstimmung in der Frage der apostolischen Sukzession nicht ausreicht, sondern daß für die Anerkennung der Ordination auch das Stehen in der apostolischen Sukzession notwendig ist.

Es wäre allerdings ein bedeutender Schritt auf die christliche Einheit hin, wenn einige der Vorschläge zum Amt in BEM allgemein akzeptiert würden. Wenn beispielsweise das dreifache Amt von Bischof, Presbyter und Diakon, wie es in BEM dargestellt wird, allgemein von den christlichen Gemeinschaften übernommen würde, würden damit die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf ein neues Niveau ihrer Beziehungen gehoben, auch wenn bezüglich der genaueren Bedeutung des dreifachen Amtes noch weitere Klärungen notwendig wären.

BEM weist auf Grundlagen hin, auf denen die gegenseitige Achtung für die Ämter wachsen kann. Es wird festgestellt: „Kirchen, die die Sukzession durch das Bischofsamt praktizieren, erkennen zunehmend an, daß eine Kontinuität im apostolischen Glauben, Gottesdienst und in der Sendung bewahrt ist in Kirchen, die nicht die Form des historischen Bischofsamtes beibehalten haben“ (37). Es wird aber auch festgehalten: „Diese Überlegungen mindern aber nicht die Bedeutung des Bischofsamtes“ (38); ebenso daß viele der oben genannten Kirchen sich dazu bereit erklären, „die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren“. Diese Überlegungen erinnern uns an die Lehre des Zweiten Vatikanums, wo es heißt: „Auch zahlreiche liturgische Handlungen der christlichen Religion werden bei den von uns getrennten Brüdern vollzogen, die auf verschiedene Weise je nach der verschiedenen Verfaßtheit jeder Kirche und Gemeinschaft ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeig-



nete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles gesehen werden müssen.“ Es folgt der Satz, daß diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles“ sind (UR 3).

Es bestehen schon Grundlagen, auf denen gegenseitige Achtung wachsen kann und Dimensionen der Verbundenheit zwischen unseren Gemeinschaften erbaut werden können; sie sind Ausdruck des schon bestehenden Grades von Gemeinschaft. Aber das ist noch nicht genug. Auf unserem Weg zur vollen Gemeinschaft müssen wir den Dialog hin zur Einheit des Glaubens sowohl in bezug auf das Amt wie auf andere Themen fortsetzen.

## V. Schlußfolgerung

Die Beschäftigung mit BEM war für viele Katholiken eine bereichernde Erfahrung. Katholiken können in BEM vieles finden, dem sie zustimmen können. Gleichzeitig gibt es wichtige Bereiche bezüglich Taufe, Eucharistie und Amt, bei denen zweifellos ein weiteres Studium innerhalb des ökumenischen Kontextes, den die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bietet,

notwendig ist. Wir freuen uns über die erreichte Konvergenz und hoffen auf weiteres Wachstum hin zur Einheit.

Für die katholische Kirche sind die Glaubenswahrheiten nicht voneinander getrennt. Sie bilden ein einzigartiges organisches Ganzes. Deshalb steht volle Übereinstimmung über die Sakramente in Beziehung zur Übereinstimmung über das Wesen der Kirche. Die Sakramente, auch die Taufe, erhalten ihre volle Bedeutung und Wirksamkeit aus der umfassenden, ekklesialen Wirklichkeit, von der sie abhängen und die sie manifestieren. Das Ziel der Einheit der getrennten Christen ist also nicht ohne Übereinstimmung über das Wesen der Kirche zu erreichen.

BEM ist ein wichtiges Resultat und ein wichtiger Beitrag zur ökumenischen Bewegung. Der Text zeigt klar und deutlich, daß beträchtliche Fortschritte auf der Suche nach sichtbarer christlicher Einheit gemacht werden.

Mit dieser Stellungnahme möchte die katholische Kirche Faith and Order dazu ermutigen, seine wertvolle Arbeit für das Bemühen um Einheit im Glauben als Grundlage für die sichtbare Einheit fortzusetzen. Wir verpflichten uns mit anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erneut auf diesen Prozeß, in dieser wichtigen Aufgabe, zu der Christus uns alle ruft.

# Hilfe und Bewußtseinsbildung

## Das entwicklungspolitische Engagement des Schweizer Katholizismus

*In loser Folge möchten wir in nächster Zeit in einer Reihe von Beiträgen die kirchliche Entwicklungsarbeit in verschiedenen europäischen Ländern vorstellen. Den Anfang macht in diesem Heft ein Beitrag von Rolf Weibel über die kirchliche Entwicklungsarbeit in der Schweiz: Vor allem was die Art der Zusammenarbeit von öffentlicher und privater (kirchlicher) Entwicklungsarbeit betrifft, kommt das Schweizer Modell den Verhältnissen in der Bundesrepublik am nächsten.*

Das entwicklungspolitische Engagement der Schweiz ist ein Prozeß, der vor Jahrzehnten als Missionstätigkeit und humanitäre Hilfe begonnen und sich im Laufe der Zeit ausgeweitet und in Inhalt und Form gewandelt hat. Die bemerkenswerteste Entwicklung ist dabei das *zunehmende Engagement des Staates* und das darauf bezogene zunehmende entwicklungspolitische Engagement privater und vor allem kirchlicher Hilfswerke. Marksteine dieses Prozesses waren die Gründung der Dritt-Welt-Hilfswerke der Schweizer Kirchen, des Fastenopfers der Schweizer Katholiken und des Hilfswerkes Brot für Brüder der evangelischen Kirchen im Jahre 1961, in dem auch die Schweizerische Eidgenossenschaft sich an der eigentlichen Entwicklungshilfe zu beteiligen begann, und dann das Bundesgesetz vom 19. März 1976 über die internationale Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Hilfe. In den zehn Jahren seit der Einführung dieses Gesetzes war es dem Bundesrat (der Bundesregierung)

ein zentrales Anliegen, den schweizerischen Entwicklungshilfebeitrag in einer Periode knapp bemessener Bundesfinanzen dem durchschnittlichen internationalen Niveau anzugleichen. So haben sich in dieser Zeit die öffentlichen Entwicklungsgelder von 281 Mio. oder 0,19 % des Sozialprodukts auf 681 Mio. oder 0,28 % des Sozialprodukts erhöht (in diesen Zahlen sind die Beiträge der Kantone und Gemeinden enthalten, die sich in der gleichen Zeit von 5,4 Mio. auf 14,3 Mio. erhöht haben). Zu dieser öffentlichen Hilfe kommen noch die privaten (auch kirchlichen) Leistungen, welche jährlich 20 bis 25% der öffentlichen Leistungen erreichen. Im gleichen Zeitraum haben sich die Leistungen der westlichen Industrieländer gut verdoppelt, so daß sich die Schweiz auch im internationalen Vergleich wesentlich verbessert hat: im Rahmen der Leistungen der OECD-Länder übernimmt die Schweiz zur Zeit einen Anteil von 1%. Der Anteil des schweizerischen Sozialproduktes am gesamten Produkt dieser Länder würde allerdings einen Satz von etwa 1,2% nahelegen.

## Öffentliche und private Hilfe

Die öffentliche Entwicklungshilfe der Schweiz umfaßt drei Einsatzarten: die technische Zusammenarbeit und die Finanzhilfe, die wirtschafts- und handelspolitischen Maßnahmen im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit sowie die humanitäre Hilfe. Bei der Entwicklungszu-