

Überlegungen“ (121–146). Er gewinnt die Aktualität seiner Überlegungen so, daß er sich die Problemfelder vornimmt, die in den „Kirchenvolksbegehren“, die vor einigen Jahren durchgeführt und in ihren Ergebnissen veröffentlicht worden sind, zur Sprache kamen.

Der Horizont, der in den fünf recht verschiedenen Beiträgen abgeschritten wird, ist breit. Die Anregungen, die die Verf. geben, sind wertvoll. Sie bilden Bausteine für eine Erlösungslehre, wie sie heute wieder neu formuliert werden will. W. LÖSER S.J.

SCHUEGRAF, OLIVER, *Der einen Kirche Gestalt geben: Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene* (Jerusalem Theologisches Forum; Band 3). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 2001. 464 S., ISBN 3-402-07502-4.

Diese Dissertation eines evangelisch-lutherischen Theologen bei einem katholischen (J. Broseder) und einem evangelischen (J. Track) Doktorvater an der Augustana Hochschule, Neuedtelsau, untersucht auf ihre ekklesiologischen Aussagen ca. 200 bilaterale Konsenspapiere, die seit den 60er Jahren das Ergebnis von 29 mehr oder minder offiziellen bilateralen Dialogen zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen waren. Dabei sind etwa die Gespräche des ‚Groupe des Dombes‘ noch gar nicht mitgezählt. Erwähnt werden des weiteren 18 multilaterale Dialogpapiere. In einem ersten Hauptteil A (15–65) geht es zunächst um die Konsentheorie des ökumenischen Gesprächs, sodann um die Ekklesiologie als Gegenstand der Untersuchung und die diesem entsprechende Methode, weiter um eine kurze Darstellung der jeweils am Gespräch beteiligten Kirchen und schließlich um die Einbindung der bilateralen Dialoge in die multilaterale Ökumene. In dem umfangreichen Teil B (66–355) werden die Konsensdokumente einzeln dargestellt und evaluiert. Ein abschließender systematischer Teil C (356–421) behandelt das gemeinsame Ziel und die gemeinsamen Grundlagen, aber auch ein gemeinsames Wahrnehmungsdefizit in bezug auf das Thema Kirche und Israel, ferner die strittig gebliebenen Themen und die Frage der Spielregeln für eine Konsensfindung.

Der Autor weist darauf hin, daß die Kirchenleitungen sich eher zögerlich verhalten, wenn es darum geht, die Ergebnisse zu rezipieren. Zum Beispiel nenne die mit so aufrichtigem Interesse dem Ökumenismus verpflichtete Enzyklika „*Ut unum sint*“ von Johannes Paul II. als ungeklärte Themen Schrift und Tradition, Eucharistie, Weihe, Lehramt usw., erwähne aber kaum die bereits erarbeiteten Konsensdokumente der doch eigens offiziell eingesetzten Kommissionen; und ähnliche Beispiele ließen sich auch in den anderen Konfessionen finden (20). Die Kardinalfrage besteht immer in den Funktionen und der Gliederung des Amtes (27); zugleich geht es um die Maßstäbe, mit denen die Meßlatten der jeweils anderen geprüft werden sollen (30). In sorgfältiger Argumentation weist der Autor auf die großen Bandbreiten innerhalb der einzelnen Konfessionen hin sowie gegebenenfalls auch auf Gegenargumente gegen von einer Konfession vertretene Standpunkte innerhalb dieser selbst (30). Nach dem Canberra-Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen (1991) wäre das „Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft“ erreicht, „wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle anerkennen können“ (63).

Im folgenden seien aus der großen Zahl der Vergleichsergebnisse nur einige Einzelpunkte herausgegriffen. Es gibt Dialoge, die zu einer *communio* zwischen den unterzeichnenden Partnern führen, aber nicht auch mit denen, mit denen sie ihrerseits jeweils darüber hinaus bereits in Partnerschaft stehen (82). Der Autor schlägt für solche Dreiecks- oder Vierecksverhältnisse den Ausdruck „Schwagerkirchen“ vor (409). Zum Beispiel kündigte Moskau am 23. Februar 1996 wegen Streitigkeiten über das Bistum Estland die kanonische und eucharistische Gemeinschaft mit Konstantinopel auf, hielt aber die Gemeinschaft mit allen anderen orthodoxen Kirchen aufrecht, die ihrerseits mit dem Ökumenischen Patriarchat verbunden blieben. Dieser Zustand dauerte etwa drei Monate (304). – Eines der bisher erfolgreichsten ökumenischen Gespräche führte zu der „Porvoor Gemeinsamen Feststellung“ von 1992 zwischen den lutherischen Kirchen Estlands, Finnlands, Islands, Litauens, Norwegens und Schwedens sowie den Anglikanern der Britischen Inseln. Auf Grund dieser Feststellung wurde im September 1996 deren Kirchengemeinschaft feierlich in Kraft gesetzt. – Aber zum Beispiel Dialogergeb-



nisse zwischen Anglikanern und Katholiken (ARCIC) wurden von der römischen Glaubenskongregation nachträglich in Frage gestellt. Eine französische römisch-katholische Bischofskommission hat wiederum gerade diese Reaktion sehr kritisch beurteilt (121); tatsächlich kann man fragen, ob die Glaubenskongregation nicht zuweilen von einer bestimmten Theologie Gebrauch macht, die nur *eine* Theologie innerhalb der heutigen katholischen Theologie ist (ebd.). Nach der Interpretation der Glaubenskongregation handelt es sich dann nicht mehr um Kirche, sondern nur um kirchliche Gemeinschaft, wenn die apostolische Sukzession fehlt (135). Aber wird hier nicht die Sukzessionskette gegenüber der inhaltlichen Apostolizität des überlieferten Glaubens überbetont? – Ein bemerkenswertes Ergebnis einer altkatholisch-orthodoxen (!) Konsultation von 1996 lautet, daß es keine zwingenden dogmatisch-theologischen Gründe gegen Frauenordination gebe (145). Wie kaum eine andere bilaterale Kommission hat der altkatholisch-orthodoxe Dialog einen ekklesiologischen Gesamtentwurf vorgelegt und fordert dringlich die Erklärung der gegenseitigen Kirchengemeinschaft (151). – Es kommt gelegentlich auch vor, daß die Weiterführung von Gesprächen (etwa zwischen Baptisten und Reformierten) einfach am Mangel an finanziellen Mitteln scheitert (172). – In einem Dialog zwischen den ‚Disciples of Christ‘ und der römisch-katholischen Kirche konnte die katholische Seite dem Satz zustimmen: „Zu dieser einen Kirche gehören alle, die getauft worden sind im Wasser und im Geist mit dem authentischen Bekenntnis des Glaubens an Jesus als den Sohn Gottes. Diese Personen werden Glieder des Leibes Christi und empfangen das Siegel des Heiligen Geistes, das auch durch ein Schisma nicht entfernt werden kann. Teilungen unter Christen können nicht die eine Kirche Gottes zerstören.“ (194) – Ein nationales Gespräch zwischen Lutheranern und Mennoniten kam aus Anlaß des Jubiläums der Confessio Augustana 1980 „nach Rückfragen aus dem Kreis der eingeladenen Mennoniten, die nicht gern ihre eigene Verwerfung mitfeiern wollten“, zustande (216). Es führte 1992 zur Einsicht, daß die Verwerfung der CA die heutigen Gesprächspartner nicht treffen; 1996 wurde eucharistische Gastbereitschaft vereinbart. In dem Dokument wurde auch die gegenseitige Anerkennung der Ämter postuliert, allerdings, ohne sonst die Amtsfrage überhaupt zu erörtern (220). – In einem Dialog zwischen Lutheranern und Orthodoxen (letztere halten sich für die einzige wahre Kirche) wurde von den Orthodoxen anerkannt, daß die getauften Christen der EKD Glieder am Leib Christi seien; wenige Zeilen zuvor war man sich darüber einig, daß der Leib Christi die Kirche sei (231). Der Rez. fragt sich, ob nicht auch die katholische Aussage von *Unitatis redintegratio* 3,1, wonach nicht-katholische Christen gleichwohl durch Taufe und Glauben *Christo incorporantur*, im gleichen Sinn zu verstehen ist. – Im Gefolge der so erfolgreichen Leuenberger Konkordie entstand die Ekklesiologie-Studie „Die Kirche Jesu Christi“, welche die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft 1994 in Wien sich einstimmig zu eigen machte und den Signatarkirchen zur Berücksichtigung in ihren ökumenischen Gesprächen empfahl (243). Es handelt sich um eines der ganz wenigen Dokumente, das den Dialog der Kirche mit den Juden anmahnt (247). – Im Dialog zwischen Lutheranern und römisch-katholischer Kirche wird in dem Dokument „Wege zur Gemeinschaft“ (1980) „so vorsichtig formuliert“, daß der Bericht entgegen seinem Titel „in Stil und Inhalt nicht den Eindruck macht, als wolle er den Einigungsprozeß durch konkrete Annäherungsvorschläge forcieren“ (266). Demgegenüber gilt umgekehrt wegen sehr weitgehender Vorschläge das Dokument „Einheit vor uns“ (1984) als der bislang umstrittenste Bericht der gemeinsamen Kommission (267). Es scheint in lutherischer Theologie kontrovers zu bleiben (233, 276), ob das Dienstamt sich auf das allgemeine Priestertum zurückführen lasse. Nach Auffassung des Rez. könnte man sagen, daß sich das Dienstamt zwar als Dienst am allgemeinen Priestertum verstehen lasse und nicht unabhängig davon definiert werden könne; aber daß dies keine Zurückführung auf das allgemeine Priestertum sei; daß das Dienstamt „in persona Christi capitis“ handelt, unterstreiche, daß auch für alle zusammen der Glaube noch immer vom Hören kommt. – Ein besonders kontinuierlicher und produktiver Dialog hat seit 1967 auch zwischen Methodisten und der römisch-katholischen Kirche stattgefunden. Hier wird im Nairobi-Bericht von 1985 der Gedanke geäußert, daß die religiösen Orden eine Analogie zur Bewegung Wesleys aufwiesen und belegten, daß auch für Rom eine „relative Selbständigkeit“ einen anerkannt-



ten Platz innerhalb der Einheit der Kirche haben könne (295). – Ein Dialog zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Kirche kam zu einer Infragestellung des Uniatismus, wengleich den existierenden katholischen Ostkirchen das Lebensrecht und das Recht auf pastorale Versorgung zugestanden wurde (312). Man verständigte sich darüber, daß jede eucharistische Versammlung *die* heilige Kirche Gottes ist und nicht nur eine Sektion davon (315). Aber der Autor fürchtet, daß eine abschließende Antwort der römisch-katholischen Kirche auch hier ähnlich ernüchternd ausfallen werde wie die amtliche Stellungnahme Roms auf das erste Dokument der anglikanisch/römisch-katholischen Kommission (320), und im übrigen stehe insgesamt auch in der Orthodoxie eine Antwort auf die Frage nach der Kirchlichkeit der anderen Kirchen noch aus (324). – In einem Dialog zwischen der Pfingstbewegung und der römisch-katholischen Kirche werden von beiden Seiten Proselytismus und seine Mittel der Verleumdung und Verachtung der jeweils anderen Gemeinschaft abgelehnt; dagegen dürfe nicht jede Form von Evangelisation unter Christen als Proselytismus mißverstanden werden (343).

Der letzte Teil sucht die einzeln vorgestellten Dialoge systematisch-theologisch auszuwerten. Es geht hier um den Entwurf einer ekklesiologischen Kriteriologie. Der Autor meint, daß die Suche nach einer angeblichen „Grunddifferenz“ bisher zu keinen überzeugenden Ergebnissen geführt hat. „Statt die Konfessionen untereinander in Konkurrenz und Abgrenzung zu setzen, müßten sie vielmehr auf eine dritte Größe bezogen werden: auf die *una sancta* des Glaubensbekenntnisses, an der es sich zu messen gilt und durch deren Herrn die Konfessionskirchen zur Selbstkorrektur gerufen werden“ (361). Es geht letztlich um eine von Schlink so bezeichnete kopernikanische Wende für die Christenheit, nicht die anderen mit uns zu vergleichen, sondern alle mit Christus. Es gibt kaum einen Dialog, der nicht auf den Begriff der *κοινωνία* zurückgreift: Im Glauben geht es um Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander im Heiligen Geist; und so geht es auch um die Gemeinschaft der Kirchen untereinander im Heiligen Geist. Fast allen Verständigungsdokumenten (mit drei Ausnahmen) ist jedoch ein Wahrnehmungsdefizit gemeinsam: die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Juden. In der fast zweitausendjährigen Geschichte hat das Christentum immer wieder gemeint, an die Stelle Israels zu treten, während doch die Kirche in den Bund Gottes mit seinem Volk aufgenommen ist: „...so erhebe dich nicht über die anderen Zweige. Wenn du es aber tust, sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11, 18). Dies ist wohl eher nicht im Sinn zweier paralleler Heilswege gemeint (378), sondern daß auch Abrahams Gemeinschaft mit Gott darin besteht, in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen zu sein (vgl. Joh 8, 57 f.). Die mangelnde Einheit der Christen hängt vermutlich damit zusammen, daß sie die innere Einheit des Glaubens selbst, der sich auf die unteilbare Selbstmitteilung Gottes bezieht, nicht genügend erfassen. Damit hängt es auch zusammen, daß man darum streitet, was zum Wesen der Kirche gehört und was an ihr gleichwohl veränderlich und damit der bestmöglichen Gestaltung aufgegeben ist, und die genaue Grenze zwischen beidem nicht anzugeben vermag (385). Insbesondere ist das Amt vom Zeichen der Einheit zum Symbol der Trennung geworden (390). Eine Verständigung scheint sich in der Richtung abzuzeichnen, daß die bischöfliche Sukzession sehr wohl ein hoch zu schätzendes Zeichen, aber nicht die eigentliche Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche sei (393). Nach Auffassung des Rez. könnte in der katholischen Kirche eine Besinnung darauf hilfreich sein, daß in ihr die Kommunion gewöhnlich nur unter der Gestalt des Brotes gereicht wird: auch bei dieser zugegebenermaßen unvollständigen Zeichenhaftigkeit bleibt die Gnade des Sakraments selbst ungeteilt erhalten. Könnte es sich nicht mit dem Amt in den andern Kirchen ähnlich verhalten, zumal seine Apostolizität mehr an der Kontinuität des apostolischen Glaubens als an einer historischen Sukzessionskette von Bischöfen liegt? Nach LG 27, 2 ist die von Christus gewollte Leitungsstruktur unverlierbar; es liegt am Wesen des Glaubens selbst, daß es seinen Ausdruck finden können muß, daß auch der Glaube aller zusammen noch immer vom Hören kommt. Gegenüber der unüberbietbaren Wirklichkeit, daß an Jesus Christus glauben bedeutet, sich in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, aufgenommen zu wissen, bleibt alles andere nicht etwa beliebig, sondern der Verständigung über die bestmögliche Gestaltung anheimge-



stellt, solange es nicht im Widerspruch zu dieser einen Grundwahrheit steht. Die Grenzen der legitimen Vielfalt werden nach dem Autor in der alten Kirche durch Auktokephalie und Konziliarität bestimmt: Jede eigenständige Kirche regelt ihre Angelegenheiten selbst; die Fragen, die alle betreffen, werden nach Beratung gemeinsam entschieden (413). Es ist aber unerlässlich, sich über das legitime Ausmaß von Unterschiedlichkeit ausdrücklich Rechenschaft zu geben und so einen selbstreflexiven ökumenischen Dialog zu betreiben (414). Für eine Kirchengemeinschaft ist „letztlich in allen Fragen Übereinstimmung nötig, und zwar entweder inhaltlich (darüber, daß man einer Meinung ist), oder aber formal (darüber, daß man gar nicht einer Meinung sein muß)“ (418). Zu dem neuen Streitpunkt der Frauenordination weist der Autor auf die Nennung der Diakonin Phöbe in Röm 16, 1 hin und darauf, daß der Priester weder das Geschlecht noch die menschliche Natur Jesu repräsentiert, sondern den menschengewordenen Logos (401). Man könnte hinzufügen, daß die Wahrheit des durch die Menschwerdung ermöglichten Wortes Gottes, auf das sich der ganze Glaube bezieht, von solchen Eigenschaften des Sprechenden wie Körpergröße, Rasse oder Geschlecht vollkommen unabhängig ist.

Das vorliegende Buch wurde aus einer großen Liebe zur Ökumene geschrieben und stellt meines Erachtens einen herausragenden Dienst an der Einheit dar.

P. KNAUER S. J.

MÜLLER, GERHARD LUDWIG, *Priestertum und Diakonat*. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive (Sammlung Horizonte, Neue Folge; 33). Freiburg i.Br.: Johannes Verlag 2000. 192 S., ISBN 3-89411-360-X.

Mehrfach hat der Verf. zu Fragen der Theologie des Weihesakramentes Stellung bezogen – in Aufsätzen, die an verschiedenen Orten publiziert wurden. Im vorliegenden Bd. hat er vier solche Aufsätze gesammelt und veröffentlicht. Die leitende Fragestellung ist die nach dem Empfänger des Weihesakramentes, genauer: nach dem Sinn und dem Grund der kirchlichen Praxis, derzufolge nur Männer das Weihesakrament gültig empfangen können. Es ist die klare These des Verf.s, daß die Kirche – etwa in *Ordinatio sacerdotalis* – mit Recht an dieser Praxis und der sie tragenden Lehre festhält. Er sieht sie nicht zuletzt in der Ekklesiologie des II. Vatikanums gegeben. Dort ist die Kirche als ganze und dann auch das Amt in der Kirche sakramental verstanden. In der Sakramentalität ihrer selbst und des Amtes in ihr hält die Kirche den Stiftungswillen Jesu Christi fest. In den vorliegenden Aufsätzen geht der Verf. den inneren Gründen nach, die das sakramentale Wesen des kirchlichen Amtes und der damit gegebenen Regel, derzufolge nur Männer das Weiheamt in der Kirche empfangen können, nachvollziehbar und so behäuflich machen. Dies ist in einer Zeit, in der sowohl das sakramentale Verständnis der Kirche und des ihr zugehörenden Amtes auf wenig Verständnis stößt, unbestreitbar wichtig. Die vier Aufsätze haben den Sinn, die Gründe für die beständige Lehre und Praxis der katholischen (und orthodoxen) Kirche nachzuzeichnen und zu erschließen. Sie bieten de facto eine nachhaltige Beschreibung und Begründung der konziliaren Lehre von der Kirche und ihren Ämtern. So ist es auch kein Zufall, daß Texte aus dem II. Vatikanum immer wieder, zum Teil recht ausführlich, zitiert werden.

Es liegt dem Verf. daran zu zeigen, daß es nicht psychologische oder soziologische Gründe sind, die die Kirche zu ihren Positionen geführt hat, sondern theologische, genauer: ekklesiologische und christologische. Nur wer sich dieser Tatsache offen stellt, wird die Wege des Verf.s verstehend und zustimmend mitgehen können. Die ekklesiologischen und christologischen Erörterungen können immer wieder auf biblische und kirchliche Bezeugungen zurückgreifen. Von daher ist das vorliegende Buch auch ein Rückblick auf zahlreiche Bezeugungen aus frühen Zeiten. Es bietet Argumente und textliche Belege und ist so eine reiche Fundgrube für die Theologie des kirchlichen Amtes.

Der erste Aufsatz ist überschrieben „Frauen sind Kirche. Eine Herausforderung an die Ekklesiologie der Gegenwart“ (13–25). Hier stellt der Verf. energisch heraus, daß die Kirche aufgrund ihrer Lehre von der Gottebenbildlichkeit aller Menschen die Auffassung vertritt, daß Männer und Frauen vor Gott und voreinander bei all ihrer ge-