

Christoph Raedel

Vierzig Jahre methodistisch/römisch-katholischer Dialog auf Weltebene

|| Eindrücke – Analysen – Erwartungen

1. Einleitung: zur Geschichte und Struktur des Dialogs

Der bilaterale Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat Methodistischer Kirchen (World Methodist Council, WMC) gehört zu den am längsten währenden und im Blick auf die Produktion an gemeinsamen Dokumenten sicherlich auch fruchtbarsten Dialogen der bilateralen Konsensökumene. Der 1967 aufgenommene Gesprächsprozess befindet sich mittlerweile in seinem vierzigsten Jahr, Anlass genug, um den Verlauf und die Ergebnisse der verschiedenen Gesprächsrunden zu untersuchen und nach der weiteren Perspektive für diesen Dialog zu fragen. Ich möchte daher im Folgenden zunächst einige Hinweise zur Entstehungsgeschichte, zum Verlauf und zur Struktur der Gespräche geben (1), danach die theologischen Grundlinien, wie sie sich über die vierzig Jahre hinweg abgezeichnet haben, skizzieren (2) und mich dann in einem weiteren Schritt etwas tiefer jenem Fragekomplex zuwenden, der sich als Schwerpunktthema der zurückliegenden Gesprächsrunden erwiesen hat, nämlich dem Kirchen- und Amtsverständnis (4). In Würdigung und Kritik möchte ich zu einem vorläufigen, weil, wie ich hoffe, auch in die Zukunft weisenden, Fazit gelangen (5).

Die methodistisch/römisch-katholischen Gespräche auf Weltebene begannen im Jahr 1967 auf eine im Jahr zuvor von römisch-katholischer Seite ergangene Einladung zur Aufnahme eines bilateralen Dialogs hin. Ansprechpartner auf methodistischer Seite wurde der Weltrat Methodistischer Kirchen, ein zum gegenwärtigen Zeitpunkt 76 Mitgliedskirchen aus 132 Ländern umfassender Zusammenschluss von Kirchen in wesleyanischer Tradition, die zusammen etwa 75 Millionen Methodisten repräsentieren. Im Hintergrund dieses Dialogimpulses steht – in deutlicher zeitlicher Nähe – das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Öffnung der bis dato vorherrschenden gänzlichen Ineinssetzung von Kirche Jesu Christi und römisch-katholischer Kirche und der damit einhergehenden bewussteren Wahrnehmung von Christen außerhalb der eigenen Gemeinschaft. Dabei ergab sich für den methodistisch/römisch-katholischen Dialog von Anfang an eine, wie ich es nennen möchte, ekklesiale Asymmetrie, insofern der Gesprächspartner der römisch-katholischen Seite im strengen Sinne genommen nicht eine Kirche war, sondern eine Gemeinschaft, die

sich freilich selber als Gemeinschaft von Kirchen versteht, die je für sich nicht weniger Kirche sind, als es die römisch-katholische Kirche ist. Der aus römisch-katholischer Sicht abgestufte ekklesiale Rang christlicher Gemeinschaften gegenüber der unter dem Bischof von Rom als Haupt vereinigten Kirche stellte damit kein unmittelbares Problem für die Aufnahme der Gespräche dar.

Wie ist die Struktur der Gespräche im Einzelnen beschaffen? Eine Gesprächsrunde ist jeweils auf einen Zeitraum von fünf Jahren angelegt und orientiert sich damit faktisch am Turnus der Weltkonferenzen des methodistischen Weltrates. Auf den Weltkonferenzen werden die methodistischen Kommissionsmitglieder für den nächsten Turnus berufen, wobei es immer wieder zu personellen Wechsels kommt, wenn auch einige Kommissionsmitglieder – und hier ist namentlich Geoffrey Wainwright als langjähriger Ko-Vorsitzender der Kommission zu nennen – für personelle und sachliche Kontinuität in der Arbeit der bilateralen Kommission stehen.¹ Die römisch-katholischen Mitglieder der Kommission werden durch den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen („Einheitssekretariat“) berufen, wobei es auch hier immer wieder zu Wechsels unter den am Dialog beteiligten Personen kommt. Interessant ist im Blick auf beide Seiten der Kommission, dass deren Zusammenstellung nicht die globale Verteilung der Mitglieder dieser Kirchen widerspiegelt. Faktisch wird der Dialog als „westlicher“ Dialog (Australien und Neuseeland eingeschlossen) geführt, was eine Reihe von nachvollziehbaren (wohl auch logistischen) Gründen haben mag, aber angesichts der globalen Verschiebungen innerhalb der Weltchristenheit und der sich damit verbindenden Frage, was diese Verschiebung für die zukünftige Gestaltung des ökumenischen Miteinanders hat, Erwähnung verdient. Dass sich auch im Bereich dieser auf Weltebene geführten Gespräche Englisch als Verhandlungssprache durchgesetzt hat, muss kaum noch gesagt werden.

Die Arbeit einer über den Zeitraum von fünf Jahren arbeitenden Dialogkommission endet mit der Vorlage eines gemeinsamen Berichts, der vom Weltrat methodistischer Kirchen in der Regel mit Dank entgegengenommen, jedoch nicht „formell als lehrmäßige oder praktische Grundlage für offizielle Schritte zwischen den Kirchen“ angenommen

¹ Bei der Zusammensetzung der methodistischen Dialogkommission sind die zwei hauptsächlichen Ausprägungen des weltweiten Methodismus zu beachten: zum einen der britisch-wesleyanische Methodismus, der vor allem, aber nicht nur, in den ehemals britischen Commonwealth-Staaten vertreten ist, zum anderen der amerikanische Methodismus, der seinen Schwerpunkt immer noch in den USA hat, aber in Kirchen wie der United Methodist Church Konferenzen in Amerika, Europa, Asien und Afrika als weltweite „Connection“ verbindet. In Geoffrey Wainwright, einem seit mehreren Jahrzehnten in den USA lehrenden britischen Methodisten konnte jemand gefunden werden, dem beide Ausprägungen vertraut sind.

wird.² Diese unverbindliche Form der Rezeption erklärt sich aus der Verfassung des WMC, wonach der Weltrat mit seinen verschiedenen Kommissionen und Arbeitszweigen den in ihm versammelten Kirchen zu dienen, nicht jedoch in ihre Ordnung einzugreifen oder ihre Eigenständigkeit zu unterlaufen hat. Insofern ist die Beschäftigung mit dem vorgelegten Dialogbericht, der Beschluss zur Weiterführung der Gespräche und das Abgeben von Empfehlungen für diesen Weg sowie das Einsetzen einer neuen Kommission stets als die dem methodistischen Weltrat höchstmögliche Form der Billigung des Gesprächsverlaufs zu verstehen. Die Rezeption der bilateralen Erklärungen auf römisch-katholischer Seite bewegt sich – bei allen strukturellen Unterschieden – auf einer vergleichbaren Ebene. Das Einheitssekretariat nimmt den Kommissionsbericht entgegen und kommentiert die Ergebnisse in einem Brief an die beiden Vorsitzenden der Dialogkommission, wobei auch Vorschläge zur Weiterarbeit gemacht werden.

Die bilateralen Berichte der methodistisch/römisch-katholischen Dialogkommission werden zunächst in der englischen Grundfassung veröffentlicht. In deutscher Sprache sind diese Texte zugänglich durch die in Abständen erscheinenden Bände *Dokumente wachsender Übereinstimmung* (DWÜ)³, so dass von einer guten Verfügbarkeit der Texte ausgegangen werden kann.

2. Grundlinien des Dialoggeschehens

Der methodistisch/römisch-katholische Dialog hat im Verlauf der vergangenen vier Jahrzehnte insgesamt acht Berichte hervorgebracht, die von Beginn an nach dem Tagungsort der methodistischen Weltkonferenz benannt sind, auf der sie entgegengenommen wurden. Seit 1981 ist diesem geografischen Kennwort eine Sachüberschrift beigelegt, die das Thema des Papiers benennt und nach meinem Eindruck inzwischen der Bezeichnung nach dem Ort gegenüber in den Vordergrund getreten ist, was sich von der zunehmenden thematischen Konzentration und Stringenz der Berichte her auch nahelegt. Im Jahr 2006 lagen folgende Berichte vor:

- Denver 1971
- Dublin 1976
- Honolulu 1981

² *Geoffrey Wainwright*: „Mögen auch zwei miteinander wandeln, sie seien denn eins untereinander?“ Fortschritt zwischen Methodisten und Katholiken auf dem Weg zur Einheit, Stuttgart 2005, 11.

³ *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Sämtliche Berichte und Konsens-texte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, hg. von *H. Meyer / H. J. Urban / L. Vischer*, Paderborn u.a., Bd. 1: 1931-1982, Bd. 2: 1982-1990, 1992, Bd. 3: 1990-201, 2003.

- Nairobi 1986 („Auf dem Weg zu einer Erklärung über die Kirche“)⁴
- Singapur 1991 („Die apostolische Tradition“)
- Rio de Janeiro 1996 („Das Wort des Lebens. Eine Erklärung zu Offenbarung und Glauben“)
- Brighton 2001 („Die Wahrheit in Liebe sagen. Lehrautorität bei Katholiken und Methodisten“)
- Seoul 2006 („Die Gnade, die euch in Christus geschenkt ist. Katholiken und Methodisten denken weiter über die Kirche nach“)⁵.

Im Überblick über die Texte lassen sich mindestens zwei, vielleicht auch drei Phasen der Begegnung erkennen. So sind die beiden ersten Dokumente – also „Denver 1971“ und „Dublin 1976“ – als Ausdruck der Phase des Kennenlernens der Gesprächspartner zu verstehen.⁶ Die Kommission beschäftigte sich mit einer Reihe von Fragen aus dem Bereich der Ethik, Seelsorge und Spiritualität, die nach dieser Eingangsphase im Sinne der unmittelbaren Beschäftigung nicht weiter verfolgt wurden. Deutlich ist, dass der Beginn des Dialogprozesses im Kontext ökumenischer Aufbrüche einerseits, gesellschaftlicher Umbrüche andererseits stand und dass beide Seiten den Eindruck hatten, die in diesem Kontext aufbrechenden und andrängenden Fragen nicht unbeachtet lassen zu können. Bereits in den ersten Gesprächsrunden wurden jedoch auch Fragen des Verständnisses von Kirche und Amt angesprochen, wobei die Kommission hier – soll man es visionär oder waghalsig nennen? – zu einer Reihe von gemeinsamen Aussagen gelangte, die sich in den weiteren Gesprächsrunden als Gegenstand mühevoller vertiefender Reflexionen finden, weil der vorgelegte Text mehr versprach, als der Gesprächsstand eigentlich hergab.⁷ Solche Ausführungen stehen wohl gemerkt neben der expliziten Benennung bestehender Unterschiede.⁸

⁴ In den DWÜ werden für den „Nairobi“-Bericht, den „Rio de Janeiro-Bericht“ und den „Brighton-Bericht“ jeweils das Jahr des letzten Zusammentreffens der Dialog-Kommission angegeben, nicht das Jahr der Entgegennahme durch das WMC. Ausschlaggebend für die Datierung ist jedoch letzteres Datum; vgl. auch G. Wainwright, *Methodists and Roman Catholics. Bilateral Dialogue in a Multilateral Context*, in: *Ecclesiology* 2 (2006), 290, Anm. 6.

⁵ Diese Erklärung war zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieses Aufsatzes noch nicht im Druck erschienen. Ich danke G. Wainwright, der mir den Text zur Verfügung stellte. Die deutsche Übersetzung des englische Titels („The Grace Given to You in Christ. Catholics and Methodists Reflect Further on the Church“) stammt von mir.

⁶ Dies spiegelt sich auch in der Selbsteinschätzung der Kommission zu einem späteren Zeitpunkt; vgl. *Das Wort des Lebens*, DWÜ (1990), Bd. 3, 505 f (§ 131).

⁷ Ich denke vor allem an Aussagen zum sakramentalen Charakter von Kirche und Amt; vgl. die folgende Aussage, wonach Übereinstimmung besteht über das „Verständnis des Amtes als eine geheimnisvolle Fortführung des inkarnatorischen und sakramentalen Prinzips, das Menschenwesen (als Amtsträger) durch die Macht des Geistes mit Leib und Seele zu Werkzeugen Christi wer-

Erkennbar ist auch das vorsichtige Er tasten eines gemeinsamen Grundes, von dem die Gespräche zumindest ihren Ausgangspunkt nehmen könnten. So verweisen die Gesprächspartner als Vorzug für den methodistisch/römisch-katholischen Dialog auf die Tatsache, dass die Beziehung der Kirchen nicht durch formale Trennungen belastet ist.⁹ Man wird an diesem Punkt nicht drüber streiten wollen, ob nicht zum Beispiel kirchliche Polemik, die eine andere Glaubensgemeinschaft durch die Form der Kritik herabwürdigt und durch die Einseitigkeit der Darstellung von Lehren, Gebräuchen und Personen der anderen Seite Unrecht tut, nicht mindestens eben so tiefe Wunden zu reißen vermag, wie eine unter Verletzungen und Schmerzen erfolgte formale Trennung. Wichtiger ist, zu sehen, welch weiten Weg beide Seiten zurückzulegen hatten, um überhaupt miteinander unterwegs sein zu können. Bereits die ersten beiden Berichte halten eine Reihe von Übereinstimmungen fest. Zu nennen sind das Verständnis von Heiligung, die Wahrnehmung von Theologie als Doxologie und schließlich das Bekenntnis zur Bedeutung der Evangelisation.

Der Weg für die – dieser Eingangsphase – nachfolgenden Dialogrunden war nicht unbedingt schon vorgezeichnet, aber sowohl im Blick auf multilaterale ökumenische Prozesse als auch in der Beschäftigung mit solchen Fragen, die einer vollen Gemeinschaft beider Seiten entgegenstehen, ergab sich im weiteren Dialog eine zunehmende Konzentration auf im weitesten Sinne ekklesiologische Fragen, genauer: das Verständnis von Kirche als Koinonia in Raum und Zeit; die Funktion und Gestalt kirchlicher Lehrautorität, der Charakter von Ordination und Amt. Dabei setzte sich in den achtziger Jahren die Einsicht durch, dass die genannten Fragestellungen im weiteren Horizont grundlegender theologischer Übereinstimmungen und Divergenzen zu bearbeiten sind, so dass die Dialogpapiere spätestens seit 1986 deutlich an theologischem Fundament Gehalt und systematischer Geschlossenheit gewinnen.¹⁰ Man wird hier von einer zweiten Phase des Gesprächsprozesses sprechen können. Die Phase der Einstimmung auf den Dialog ist erkennbar vorüber, eine Verständigung über die Grundrichtung für die weiteren Gespräche erzielt, die Arbeitsweise allmählich eingespielt.

Wie gerade schon angedeutet, ergibt eine vergleichende Lektüre, dass die Dialogdokumente in zunehmendem Maße an systematischer Struktur und Durchformung gewinnen. Dies ließe sich auf unterschiedlichen Ebe-

den läßt“; „Denver-Bericht“ (1971), DWÜ, Bd. 1, 411 (§ 91). Die Übersetzung dieses Satzes ist im übrigen kein Vorbild an semantischer Klarheit.

⁸ Vgl. „Denver-Bericht“ (1971), DWÜ, Bd. 1, 409 (§ 84) (Unterschiede im Verständnis der Realpräsenz Christi im Abendmahl und der Praxis der Interkommunion).

⁹ „Denver-Bericht“ (1971), DWÜ, Bd. 1, 389 (§ 6).

¹⁰ Es ist nicht zu übersehen, dass diese Entwicklung mit dem Eintritt G. Wainwrights in die Kommission zusammenfällt.

nen des Textes, nicht zuletzt auf der Gliederungsebene, zeigen. Ausdrücklich zu verweisen ist auf den seit 1996 als Leitwort für die Erklärung dieser jeweils vorangestellte Bibeltext, der schon in formaler Hinsicht anzeigt, dass eine Verständigung über die zur Behandlung anstehenden Fragen nur in der gemeinsamen Besinnung auf das biblische Zeugnis und die immer wieder neu kritische Aneignung und Auslegung der eigenkirchlichen Tradition im Lichte dieser Beschäftigung erreicht werden kann. Es ist hervorzuheben, dass sich insbesondere die seit 1986 von der Dialogkommission vorgelegten Texte in ausgezeichneter Weise für die Rezeption in Form der vertiefenden Beschäftigung mit und Weiterarbeit ausgehend von diesen Texten eignen.

In methodologischer Hinsicht ergibt sich insbesondere für diese zweite Gesprächsphase die Frage, ob im Dialog von der „idealen“ bzw. „klassischen“ Kirche auszugehen ist, wie sie Dogmatiker auf den Begriff zu bringen vermögen, oder aber von der Kirche in ihrer empirischen Gestalt.¹¹ Sicherlich muss man diese Frage nicht im Sinne eines Entweder-oder entscheiden und die Dialogkommission hat dies auch nicht getan. Dennoch entsteht beim Studium der Dialogpapiere der Eindruck, es handle sich bei den Gesprächspartnern um in lehrmäßiger Hinsicht je recht homogene Größen. Die Bearbeitung der zur Diskussion stehenden Fragen erfolgt nicht – kann auch gar nicht erfolgen – unter Berücksichtigung einer empirisch vorhandenen innerkirchlichen Pluralität an Überzeugungen, die ja nicht gleichermaßen den Glaubenssinn der Gemeinschaft, verdichtet in der eigenkirchlichen Tradition, bestimmt haben und deshalb auch nicht gleichrangige Beachtung verlangen können. Diese Einsicht wird für Teile der United Methodist Church, die in den 1970er Jahren sogar schon einmal den Weg in den „prinzipiellen Pluralismus“ nahm,¹² deutlich schwerer zu akzeptieren sein als für die im ganzen lehramtlich-hierarchisch geordnete römisch-katholische Kirche.

Zur zweiten Phase dieses bilateralen Dialogs gehört auch die Formulierung und wiederholte Bekräftigung des Ziels, das dem Dialoggeschehen Richtung und – wie die Teilnehmer meinen – überhaupt erst Sinn gibt. Erstmals 1986 wird als explizite Zielbestimmung die „volle Gemeinschaft in Glauben, Sendung und sakramentalen Leben“ festgehalten.¹³ Als leitend für diese Vision werden nicht bestimmte Modelle von Kirchenunion betrachtet, sondern das – ökumenisch multivalente – Konzept der kirchlichen „Koinonia“.¹⁴ Aufgrund seiner Bedeutung für die Verständigung über die Gestalt, die die volle Gemeinschaft der Kirchen annehmen

¹¹ Vgl. G. Wainwright, Roman Catholic-Methodist Dialogue. A Silver Jubilee, in: *ders.*, Methodists in Dialog, Nashville 1995, 41.

¹² Vgl. The Book of Discipline of the United Methodist Church 1972, 69, wo es heißt: „In this task of reappraising and applying the Gospel, theological pluralismus should be recognized as a principle“.

¹³ „Nairobi-Bericht“ (1986), DWÜ, Bd. 2, 512 (§ 20).

¹⁴ Vgl. ebd., 513 f (§ 23).

soll, ist auf diesen Punkt weiter unten noch einmal einzugehen. An dieser Stelle kommt es lediglich darauf an festzustellen, dass die Zielperspektive des Dialogs zumindest in der Begrifflichkeit klar artikuliert wird.

Ohne die Einzelanalyse einiger im Verlauf der Gesprächsrunden behandelte ekklesiologische Topoi schon vorwegzunehmen, lässt sich wiederum im Sinne einer beobachtbaren Tendenz der Gespräche feststellen, dass sich auf der methodistischen Seite eine wachsende Offenheit für sakramentale Sprache im Blick auf Kirche und Amt findet. Diese Tendenz ist jedoch eingebettet in (und ermutigt durch) das Bemühen beider Gesprächspartner, den Dienst ordinerter Dienstträger einerseits und die Sendung des ganzen Gottesvolkes andererseits durch die Zuordnung von christologischer und pneumatologischer Begründung eng aufeinander zu beziehen, so dass die Teilhabe der Gemeindeglieder am Hirtenamt Christi stets horizontriert wird durch die Gabe des Heiligen Geistes an das ganze Volk Gottes als Gegenstand der göttlichen Sendung in diese Welt.

Die Zusammenschau von Christologie und Pneumatologie steht ihrerseits in sachlichem Zusammenhang mit einer zunehmend deutlicher artikulierten trinitarischen Entfaltung des Verständnisses von Kirche und Gemeinschaft (*Koinonia*). Die Dialogpapiere nehmen nicht nur in rein formaler Hinsicht immer wieder Rekurs auf trinitarische Formulierungen, sondern offenbaren ein stark von trinitätstheologischer Reflexion bestimmtes und geleitetes Denken, womit im Blick auf eine Verständigung über kritische – gerade ekklesiologische – Fragen eine breite theologische Basis geschaffen ist.

Ob wir uns momentan im Übergang zu einer dritten Phase des Gesprächsprozesses befinden, lässt sich noch nicht mit Gewissheit sagen. Erkennbar ist im Blick auf den hier vorliegenden Gesprächszusammenhang, dass das päpstliche Wort vom Dialog nicht nur als einem Gedankenaustausch, sondern als „Austausch von Gaben und Geschenken“ in der Enzyklika *Ut Unum Sint* (1985)¹⁵ ermutigende Impulse für einen Dialog gegeben hat, der nicht im Unverbindlichen bleiben möchte, sondern Schritte auf dem Weg zu einer sichtbaren Gemeinschaft anregen und gehen möchte. Die im Jahr 2006 in Seoul vom WMC entgegengenommene Dialogerklärung zieht die ausdrückliche Konsequenz aus dem in *Ut Unum Sint* vertretenen Ansatz, dass die Tradition und Glaubenspraxis des einen Partners dem anderen als Gabe angeboten wird.¹⁶ Das Papier benennt praktische Vorschläge zur weiteren Ausgestaltung der Beziehungen zwischen Methodisten und Katholiken, die möglicherweise eine neue Phase des Gesprächsverlaufs markieren.

¹⁵ Vgl. Enzyklika *Ut Unum Sint* von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene, § 28.

¹⁶ Vgl. *The Grace Given to You in Christ* (2006), § 107-135.

Dieser knappe Überblick über einen außerordentlich dichten und im Blick auf die Produktion gemeinsamer Papiere sehr fruchtbaren Dialog konnte lediglich über die Grundlinien des Gesprächsverlaufs orientieren. Vertieft werden soll diese Überblicksdarstellung durch eine etwas weitergehende Untersuchung einiger im Verlauf des Dialogprozesses anhaltend und gründlich thematisierter Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses.

3. Gemeinsam unterwegs – Fragen des Kirchen- und Amtsverständnisses in den Dialogdokumenten

3.1. In der Sendung des dreieinen Gottes –

Theologische Vergewisserung in trinitarischer Perspektive

Die Gesprächspartner konnten im Verlauf des Dialogprozesses entdecken, dass sich eine trinitarische Perspektive auf die zur Diskussion anstehenden Fragen als hilfreich und der Verständigung förderlich erweist. In diesem Sinne ist auch der Begriff der Kirche in trinitarischer Perspektive zu entwickeln, wobei der „Nairobi-Bericht“ aus dem Jahr 1986 zu folgender, auch später wiederholt aufgegriffener Definition gelangte: „Weil Gott die Welt so sehr liebte, sandte er seinen Sohn und den Heiligen Geist, um uns in die Gemeinschaft mit ihm zu ziehen. Diese Teilhabe am Leben Gottes, die aus der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes entspringt, fand ihren Ausdruck in einer sichtbaren *koinonia* der Jünger Christi, der Kirche“.¹⁷ Diese Definition wird an anderer Stelle weiter entfaltet in dem Sinne, dass der Vater die Kinder Gottes zur Gemeinschaft mit sich erwählt, wobei der Sohn sich als Grund der Kirche erweist durch seine Erlösungstat, der Heilige Geist dadurch, dass er der Ursprung der Heiligung der Kirche ist.¹⁸ Anders gesagt, die Kirche ist stets sowohl Familie Gottes des Vaters als auch die Braut Christi, des Sohnes als auch der Tempel Gottes, des Heiligen Geistes.¹⁹

Als definitorisch zentral erweist sich in einer trinitarischen Perspektive auf die Kirche der „Koinonia“-Begriff. Danach gehört es zum Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, an der *göttlichen Koinonia*, also an der innertrinitarischen Liebesbeziehung von Vater, Sohn und Heiligem Geist teilzuhaben.²⁰ Indem Menschen durch den Glauben für diese Liebesbeziehung erschlossen werden, entsteht Koinonia auch zwischen Menschen: „Das Mysterium der trinitarischen Liebesbeziehung ändert unseren Lebensweg in ein Mit-Christus-gleichförmig-Werden, sobald unser Leben von ihr berührt wird. Diese Veränderung muss jeden Bereich un-

¹⁷ „Nairobi-Bericht“ (1986), DWÜ, Bd. 2, 509 (§ 1).

¹⁸ Die Apostolische Tradition (1991), DWÜ, Bd. 3, 445 (§ 7).

¹⁹ Vgl. The Grace Given to You in Christ (2006), § 53.

²⁰ Das Wort des Lebens (1996), DWÜ, Bd. 3, 500 (§ 109).

seres Lebens durchdringen“.²¹ Die vertikale und horizontale Achse des Koinonia-Begriffs – gelegentlich unterschieden mit den englischen Begriffen „communion“ und „community“ – sind damit unmittelbar aufeinander bezogen.²² Dabei bezieht sich die horizontale Achse der Koinonia auf die Gemeinschaft der Glaubenden sowohl in zeitlicher als auch in räumlicher Erstreckung, womit zum einen der Aspekt der Tradition, zum anderen der Aspekt der „Connectio“ bzw. universalen Communio berührt ist.

Es bleibt freilich die Frage zu stellen, was der Koinonia-Gedanke zu leisten vermag und was nicht.²³ Es ist unverkennbar, dass der Gedanke der Koinonia in *soteriologischer* Hinsicht auf eine Weise gefüllt zu werden vermag, durch die ein großes Maß an Übereinstimmung im Verständnis von christlichem Glaubens- und Lebensvollzug sichtbar wird. Allerdings hat die Vorstellung von der Koinonia gerade in den schwierigen amtstheologischen Fragen um die Teilhabe von Laien an der Leitung der Kirche, der Ausübung personaler Episkopé durch den Bischof von Rom und – vor allem – der Gemeinschaft am Tisch des Herrn noch nicht den erhofften Durchbruch gebracht. Das kritische Potenzial des Koinonia-Gedankens ist entweder noch nicht ausgeschöpft oder aber dieser hat – was mir wahrscheinlicher klingt – die Grenze seiner (ansonsten hohen) Leistungsfähigkeit erreicht.

3.2. Die Gemeinschaft des Gottesvolkes – Der Dienst von Laien und Ordinierten

Unter den ekklesiologischen Fragekomplexen, in denen der Dialog wichtige Entwicklungen anregen und tragfähige Übereinstimmungen erzielen konnte, ist das Verständnis vom Dienst der Christen zu nennen. Nimmt man die frühesten Kommissionsberichte zur Hand, so fällt auf, dass Aussagen über den Dienst für gewöhnlich primär – oder gar ausschließlich – auf die Träger des ordinierten Dienstamtes bezogen werden.²⁴ Dies

²¹ Das Wort des Lebens (1995), DWÜ, Bd. 3, 500 (§ 110).

²² Die konstitutive Bedeutung des „Koinonia“-Gedankens für das Verständnis von Kirche wird durch den „Seoul-Bericht“ *The Grace Given to You in Christ* (2006) bekräftigt. Danach sollte jeder Versuch, die Kirche in theologischer Weise zu beschreiben, etwas vom Geheimnis der heiligen Trinität widerspiegeln; vgl. § 53.

²³ *Oliver Schuegraf* hat an verschiedenen Stellen seiner Dissertation auf diese Frage hingewiesen; vgl. Der einen Kirche Gestalt geben. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene, Münster 2001.

²⁴ Vgl. den „Denver-Bericht“ (1971), der ganz auf den Dienst der ordinierten Amtsträger abhebt – interessanterweise aber auch einen Satz bietet zur „gemeinsamen Anerkennung prophetischer und besonderer Dienste“, ohne dass diese Überlegung weiter entfaltet wird, DWÜ, Bd. 1, 411 (§ 5).

Sehr deutlich wird die Fokussierung auf das ordinierte Amt auch im „Dublin-Bericht“ (1976), der sowohl unter den Stichworten „apostolischer Dienst“ als

ändert sich erkennbar seit 1986. Der primäre Gegenstand der Sendung und der in dieser Sendung enthaltenen Dienste ist nun das ganze Gottesvolk: „Der Heilige Geist erfüllt die Kirche, bevollmächtigt sie, das Wort zu verkündigen, die Eucharistie zu feiern, Gemeinschaft und Gebet zu üben und ihre Sendung in die Welt zu tragen. Auf diese Weise wird die Kirche befähigt, als Zeichen, Sakrament und Vorbote des Reiches Gottes in der Zeit zwischen den Zeiten zu dienen.“²⁵ Was im „Nairobi-Bericht“ noch nicht weiter entfaltet ist, wird zum Gegenstand eingehender Darlegungen in späteren Dokumenten. Deutlich wird jedoch schon im vorstehenden Zitat, wie die qualitativ neue Gewichtung der Sendung und Befähigung des ganzen Gottesvolkes erreicht – bzw. implizit begründet – wird. Dies geschieht durch die Hinwendung zur Pneumatologie (man beachte den Heiligen Geist als Subjekt des obigen Zitats) und die pneumatologische Entfaltung des Dienstgedankens.

Die Frucht dieser pneumatologischen Neuorientierung lässt sich an den Kommissionsberichten ab 1991 sehr gut nachzeichnen. Dies kann hier nur im Ansatz geschehen. Ein Blick auf den „Singapur-Bericht“ unter dem Titel „Die apostolische Tradition“ (1991) ergibt, dass die Annahme und Weitergabe des apostolischen Glaubens hier konsequent als Wort- und Geistgeschehen verstanden wird, wobei die beiden Dimensionen dieses Geschehens als gleichursprünglich anerkannt werden: „Was Gott durch das Wort tut, wird im Geist getan, so dass dieselbe Wirkung oft dem Wort oder dem Geist oder beiden zuerteilt werden kann.“²⁶ Dabei wird der Reihenfolge nach zunächst der Dienst des Wortes entfaltet, der den Aposteln durch Jesus Christus übertragen wurde als Auftrag, „die Botschaft von Jesus Christus ihrer eigenen und allen folgenden Generationen zu übermitteln.“²⁷ Als Auftrag der Fürsorge für Gottes Volk ist der Dienst am Wort stets in einem umfassenden Sinne zu verstehen: weil in Christus Worte und Handlungen eins sind, deshalb umfasst der Dienst am Wort sowohl die Predigt als auch die Sakramentsverwaltung.²⁸ Jeweils im Anschluss an die Darlegungen zum Dienst am Wort wird auf das Geschenk und die Gaben des Geistes eingegangen. Danach verteilt der Geist seine Gaben „an alle zum Wohl der koinonia“ (§ 27), er „bereitet den Weg für die Predigt des Wortes an die, die nicht glauben, und ermöglicht ihre Antwort im Glauben und ihre Erkenntnis der erlösenden Gnade Gottes“ (§ 28), er befähigt „das Volk Gottes und seine Diener, das Wort Gottes in der Schrift zu verstehen und zu interpretieren, es in Worten weiterzugeben und zu erklären.“ (§ 31) Fortwährend gießt der Heilige Geist seine Gaben über die aus, „die im Namen Jesu getauft worden

auch „Priestertum“ keine Ausführungen zum Dienst des ganzen Gottesvolkes hat; vgl. DWÜ, Bd. 1 (21991), 443 ff (§§ 81 ff).

²⁵ „Nairobi-Bericht“ (1986), DWÜ, Bd. 2, 510 (§ 8).

²⁶ Die apostolische Tradition, DWÜ, Bd. 3, 448 (§ 22).

²⁷ Ebd., DWÜ, Bd. 3, 446 (§ 11).

²⁸ Vgl. DWÜ, Bd. 3, 457 (§ 55).

sind.“ (§ 59) Die Ausübung dieser zur Auferbauung der Gemeinde bestimmten Gaben steht nicht im Widerspruch zur Struktur gemeindlicher Ämter, vielmehr gilt, dass „jedes Charisma, das verliehen wird, eine Antwort hervor[ruf]t, die in Amt und Dienst gelebt werden soll.“ (§ 59) Unter diesen vom Geist verliehenen Charismen identifizieren die Verfasser ein „besonderes Charisma, das diejenigen empfangen, die zum ordinierten Amt berufen werden. Dieses Charisma ist auf die Ordnung und Harmonie ausgerichtet, die in der Ausübung aller Gaben ausschlaggebend sein muss.“ (§ 60)

Der Dienstauftrag des Volkes Gottes einerseits und der Dienst der ordinierten Amtsträger andererseits sind damit aufeinander zu beziehen wie auch voneinander zu unterscheiden. Aufeinander bezogen sind sie – im Sinne einer pneumatologischen Begründung – durch die Ausgießung des Heiligen Geistes in der Taufe und die Austeilung der Gaben (Charismen) an alle. In einem grundlegenden Sinne ist damit auch das ordinierte Dienstamt als – wenn auch „besonderes“ – Charisma aufzufassen. Das ordinierte Dienstamt wird jedoch darüber hinaus mit einer christologischen Begründung in Verbindung gebracht. Denn das apostolische Amt hat nach Auffassung der Kommission seinen Ursprung in dem Auftrag, den Christus den Aposteln gab (Mt 28,18-20),²⁹ wenn freilich auch in einem späteren Absatz bekräftigt wird, dass die Weitergabe des Evangeliums „Werk der ganzen Versammlung der Gläubigen unter Leitung und mit Ermutigung ihrer Hirten“ ist.³⁰

Damit ist gegenüber früheren Berichten ein meines Erachtens wichtiger Fortschritt gelungen: Im Kontext eines trinitarischen Verständnisses der Kirche ist es nun möglich, die Sendung des Sohnes und des Geistes in einer solchen Weise für das Dienstverständnis fruchtbar zu machen, dass die Berufung aller Christen, an dieser Sendung teilzuhaben, und der besondere Auftrag der ordinierten Dienstträger, das Volk Gottes darin anzuleiten und zur Ausübung ihrer Gaben zu befähigen, dynamisch aufeinander bezogen sind. In den Einzelzügen dieser Zuordnung zeigt sich der Kommissionsbericht von 1991 jedoch noch zu sehr einer Vorordnung des Amtes verhaftet. So wird nicht einsichtig, warum alle Christen zur Weitergabe des Wortes aufgerufen sind, im Sendungsbefehl des auferstandenen Herrn jedoch lediglich der Ursprung des ordinierten Amtes zu suchen ist. Hier zeigt sich, dass pneumatologische und christologische Begründung des Amtes bei aller Bezogenheit aufeinander noch zu stark geschieden werden.

Etwas zu einfach machen es sich die Gesprächspartner meines Erachtens auch mit der entschieden stärker zu gewichtenden Feststellung, dass es zu Beginn „nicht nur eine einzige Form des ordinierten Amtes

²⁹ Vgl. DWÜ, Bd. 3, 458 (§ 60).

³⁰ Ebd., DWÜ, Bd. 3, 462 (§ 77).

gab“ (§ 60)³¹ und die Kirche im Laufe der Zeit vom Heiligen Geist [sic!] dahin geführt wurde, „das dreifache Amt des Bischofs, des Priesters und des Diakons als normativ anzuerkennen“ (ebd.). Hier wäre vielmehr zu fragen, ob der pneumatologische Zugriff auf das Amt nicht ein immer deutlicher werdendes kritisches Potenzial hat, das „gewachsene“ Ämterstrukturen auch in Frage zu stellen vermag. Wird der Dienst der Ordinierten konsequent als Charisma – gerne auch als „besonderes Charisma“ – verstanden, dann müssten doch Fragen aufbrechen, die zugegebenermaßen für einen oder sogar für beide Gesprächspartner sensibles Gebiet sind. Unbequem ist für den römisch-katholischen Partner sicherlich die in jüngeren Berichten wiederholte Anfrage an die Teilhabe von Frauen am ordinierten Dienstamt – freilich ohne dass man in dieser Frage bislang auch nur einen Schritt weitergekommen ist. Für beide Seiten unbequem ist die an keiner Stelle der Dialogpapiere problematisierte Frage, warum eigentlich das Charisma des Hirtenamtes – oder wie immer man das „besondere“ Charisma des ordinierten Dienste nennen mag – per se auf Lebenszeit verliehen und damit offenbar unwiderruflich sein soll. Auch hier wäre das kritische Potenzial der Pneumatologie und konkreter, der Charismenlehre, entschiedener zur Geltung zu bringen.

Dass die Dialogkommission offen dafür ist, sich in der Beschäftigung mit dem biblischen Zeugnis und der mit diesem ins Gespräch gebrachten kirchlichen Tradition gewonnenen Einsichten zu stellen und diese anzuzeigen, zeigt der Blick auf einschlägige Ausführungen weiterer Dialogpapiere. So wendet sich die Erklärung „Das Wort des Lebens“ aus dem Jahr 1995 in grundlegender Weise dem Verständnis von Offenbarung und Glauben zu. In diesem Zusammenhang kommen auch Amt und Gemeinde in ihrer Bedeutung für die Anerkennung der göttlichen Offenbarungswahrheit zur Sprache. Um anzuzeigen, an welcher Stelle dieser Aspekt aufgegriffen wird, ist es notwendig, die Gliederungsstruktur des Berichts bis zu der hier interessierenden Stelle vorzulegen:

Offenbarung (Vater, Sohn, Heiliger Geist)

Glaube

Der Glaube, durch den wir glauben

Der Glaube, der geglaubt wird

Die Fruchtbarkeit des Glaubens

Das Glaubenswachstum

Die Früchte des Glaubens

Die Urteilskraft des Glaubens

Kriterien der Urteilsbildung³²

Treue zur Schrift

Die Zustimmung des Gottesvolkes

³¹ Dieser Hinweis wird in einem sofort relativierten Nebenatz gegeben.

³² Die Unterpunkte zu den Kriterien geben meine eigene Formulierung wieder, um den Inhalt dieser Abschnitte klarer erkennbar werden zu lassen.

Die Aneignung durch das Gottesvolk
 Die Prüfung an den Früchten der Heiligung
 Träger der Urteilsbildung

Die Erkenntnis des Willens Gottes, so beginnt der Unterabschnitt zu den Trägern der Urteilsbildung, ist „Aufgabe des ganzen Gottesvolkes“.³³ Das Volk Gottes hat zu prüfen, was Gottes Wille für das Leben der Kirche ist, wobei die „Nöte der Glaubenden sowie die Leiden der Menschen in ihrer Umgebung“ die Richtung für ein dem Willen Gottes gemäßes Handeln angeben (§ 63). Als zweiter Träger der Urteilsbildung wird die prophetische Erkenntnis genannt. Man wird diesen Abschnitt mit erhöhtem Interesse lesen, ist doch die „prophetische“ Erkenntnis in beiden an diesem Dialog beteiligten Traditionen der Sache nach ganz dem Lehr- bzw. Predigtamt zugeordnet – womit seiner der Lehre und Verkündigung gegenüber *kritischen* Funktion kein wirklicher Raum mehr bleibt. Gleichwohl hält das Papier zumindest im Grundsatz richtig fest: Auftrag der Propheten ist es, sowohl die Herde als auch die Hirten von falschen Wegen wegzurufen und zur Umkehr zu bewegen.³⁴ Die Ausführungen zum prophetischen Dienst bleiben – vor dem Hintergrund der von beiden Partnern im Grundzug akzeptierten Entwicklung des kirchlichen Amtsverständnisses nicht überraschend – dann auch vorrangig beim Hinweis auf biblische Texte; im Blick auf die Gegenwart wird vor allem die Frage angesprochen, wie die Geister recht zu unterscheiden sind. Angesichts der Schwierigkeit, prophetische Worte zu beurteilen, gilt gleichwohl, dass die Herausforderung, auf die prophetische Stimme zu hören, nicht abgeschwächt werden darf. (§ 66)³⁵ Der Reihenfolge nach an dritter Stelle wird die pastorale Erkenntnis genannt. Dabei wird der gemeinsamen Überzeugung Ausdruck verliehen, dass „es Menschen gibt, die bevollmächtigt sind, offiziell für die ganze Kirche zu sprechen, und die nach sorgfältigem Hören auf Schrift und Tradition und auf die Erfahrung der Gläubigen, die das Evangelium zu leben versuchen, und nach einer vernünftigen und von Gebet geführten Diskussion sagen können: ‚Der Heilige Geist und wir haben beschlossen‘ (Apg 15,28a; vgl. 1.Kor 7,40b).“

³³ Das Wort des Lebens, DWÜ, Bd. 3, 488 (§ 63).

³⁴ So verstehe ich den Text. Im Wortlaut der deutschen Übersetzung heißt es: „Im Laufe der Geschichte des Volkes Gottes sind *Hirten wie Herde* auf Abwege geraten. Durch die Propheten rief Gott *sein Volk* auf den Weg zurück.“ (§ 63) [*Hervorhebungen von mir*]. Die Hirten sind im zweiten Satz wahrscheinlich in das Volk Gottes eingeschlossen.

³⁵ Meines Erachtens geschieht dies jedoch dort, wo die gegenwartsbezogene Ausübung des prophetischen Dienstes einseitig weltbezogen gedeutet wird, also im Hinblick auf „Gottes Forderungen nach Gnade, Gerechtigkeit und Frieden“ in der menschlichen Gesellschaft (§ 82). Allerdings ist nicht deutlich, ob die Verfasser in dieser Weise verstanden werden möchten. Um dies zu klären, bedürften die Kommissionsberichte einer vertieften Beschäftigung mit dem prophetischen Dienst – wozu freilich in der Konstellation dieses Dialogs kein unmittelbarer Anlass vorliegt.

Eine in diesem Sinne verstandene Autorität wird den ersten ökumenischen Konzilen zugebilligt, die gegenwärtige Ausübung dieser Autorität hat zwischen beiden Dialogpartnern noch als strittig zu gelten.

Man wird aus der hier wiedergegebenen Reihenfolge der Urteilsträger keine zu weit reichenden Schlussfolgerungen ziehen dürfen, ist der Bericht als ganzer doch wiederum von dem Anliegen getragen, den allgemeinen Auftrag des Gottesvolkes und den besonderen Auftrag der Ordinierten in eine Zuordnung zu bringen, die das Miteinander beider als Einheit von wechselseitigem Bezogensein und voneinander Unterschiedensein ansichtig werden lässt. Gleichwohl lassen sich bei genauerer Betrachtung Akzentverschiebungen entdecken, die zumindest eine Tendenz andeuten. So heißt es unter Bezugnahme auf Mt 28,18-20 jetzt: „Der große Sendungsauftrag am Ende des Matthäusevangeliums ist an die Apostel gerichtet, aber auch an alle, die an ihrem Glauben teilhaben.“³⁶ In der genaueren Entfaltung bedeutet dies, dass das ganze Volk Gottes von Christus in die Welt gesandt ist, „um Zeugnis zu geben für die Liebe des Vaters in der Kraft des Heiligen Geistes. In diesem Sinne ist es [das Zeugnis] apostolisch.“ (§ 84) Das Amt ist innerhalb dieser Sendung insofern in einer besonderen Weise apostolisch, als es seinen Ursprung hat in der Berufung des Zwölferkreises durch Jesus, die er auswählte und Apostel nannte, womit er ihnen einen Auftrag gab, der durch „die Jahrhunderte hindurch in denen fortgesetzt worden [ist], die ihnen in diesem Amt nachfolgen“ (§ 84).

Das bleibende Bemühen um eine Zuordnung von allgemeinem und besonderem Dienstauftrag ist deutlich. Was den genauen Charakter der Zuordnung angeht, könnte man vielleicht interpretieren, dass *historisch* die Sendung der Dienstträger (also der Apostel und ihrer Nachfolger) der Sendung des ganzen Gottesvolkes vorangeht, dass *theologisch* die Sendung des ganzen Gottesvolkes der Sendung der Dienstträger vorangeht. Vom Vorrang einer Seite vor der anderen kann also immer nur in einer bestimmten *Hinsicht* gesprochen werden.

Kann man das in den Dokumenten dargelegte Verhältnis von Ordinierten und Laien bis hierhin als Miteinander im Gegenüber beschreiben, so wird man spätestens seit der Erklärung *Die Liebe in Wahrheit sagen* aus dem Jahr 2001 besser von einem Gegenüber im Miteinander sprechen. Denn akzentuiert wird jetzt noch einmal der Grundgedanke, dass Laien und Ordinierte *gemeinsam* das eine Gottesvolk bilden.³⁷ Immer wieder wird das Gemeinsame ihres Auftrags herausgearbeitet. So heißt es: „Der ganze Leib der Gläubigen, Laien und Ordinierte gemeinsam, ist zu der Aufgabe berufen, das Evangelium zu verkünden. Es ist die ganze

³⁶ Das Wort des Lebens, DWÜ, Bd. 3, 491 (§ 76).

³⁷ Die additive Nennung von Volk und Amtsträgern in früheren Dokumenten konnte dem Missverständnis, als seien die Ordinierten (irgendwie) nicht Teil des Gottesvolkes, zumindest Vorschub leisten.

Kirche, die in einer Gemeinschaft des Glaubens und Lebens mit den Aposteln selbst verwurzelt bleibt, in Treue zu ihrer Lehre und Sendung.“³⁸ Die Sendung der Kirche, „das Evangelium zu verkünden und zu schützen [sic!], schließt das ganze Gottesvolk ein, sowohl Laien als auch ordinierte Amtsträger“ (§ 33). Es wird noch einmal bekräftigt, dass alle Gläubigen gemeinsam „mitverantwortlich [sind] für die Erkenntnis und Verkündigung der Wahrheit“, deren Salbung sie durch die Taufe empfangen haben (§ 43). Eine noch engere Verknüpfung von christologischer und pneumatologischer Begründung des Dienstes erfolgt, wenn gesagt wird, dass „auf Grund der Salbung der ganzen Glaubensgemeinschaft mit dem Geist der Wahrheit jeder Christ an der Aufgabe Christi als Prophet und Lehrer teil[nimmt]“ (§ 45). Das bedeutet, dass „Predigen und Lehren“ im weiteren Sinne „zur Sendung aller Christen“ gehört, insofern sie beauftragt sind, „alle Völker zu Jüngern zu machen (Mt 28,19)“ (§ 70). Damit ist, um nur bei der Bezugnahme der Kommissionsberichte auf Mt 28,18-20 als Indikator einer allgemeinen Tendenz zu bleiben, ein weiter Weg zurückgelegt worden: von der anfänglichen Deutung auf die Beauftragung der Apostel (sowie implizit ihrer Nachfolger) durch Jesus bis hin zur Deutung auf die Beauftragung aller Christen, die durch die Taufe in die Nachfolge Christi eingetreten sind. Freilich deutet schon die Wendung vom Predigen und Lehren „in diesem weiten Sinn“ an, dass innerhalb des allgemeinen Dienstauftrags aller Christen Abstufungen möglich sind, die sich unter Umständen auf gesondert zu betrachtende Ursprungsverhältnisse zurückführen lassen. Gleichwohl kann die veränderte Akzentsetzung als Indikator einer umfassenderen Tendenz bewertet werden.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich im vorliegenden thematischen Zusammenhang die allgemeine Tendenz ausmachen lässt, die Sendung des ganzen Gottesvolkes – schließlich verstanden als Gemeinschaft von Ordinierten und Laien – in einer durch vorrangig pneumatologische Überlegungen gewonnenen Weise zunehmend stärker zu gewichten, *ohne* dass diese Höhergewichtung zulasten des primär christologisch begründeten ordinierten Amtes geht. Vielmehr entsteht ein Bild, in dem Laien und Ordinierte in der ihnen je besonders zukommenden Weise am Dienstauftrag des *einen* Volkes Gottes mitwirken, ohne dass aus diesem Zuordnungs- ein Konkurrenzverhältnis würde. Ihren vorläufigen Höhepunkt erlangt diese Darstellung in der Verschränkung von pneumatologischer und christologischer Begründung der Sendung und des Auftrags der Christen. Gesalbt mit dem Heiligen Geist haben alle Christen Anteil am prophetischen und lehrenden Amt Christi.³⁹ Genau an dieser außerordentlich starken Aussage bricht jedoch eine Spannung auf, die die Kommissionsberichte durchzieht. So soll gelten, dass der Dienst

³⁸ Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), DWÜ, Bd. 3, 522 (§ 35).

³⁹ Vgl. ebd. 525 (§ 45).

des Wortes eine Grundform der Fürsorge beschreibt, die stets Worte und Handlungen umfasst, weil letztlich in Christus „Worte und Handlungen eins“ sind.⁴⁰ Von diesem Fundamentalzusammenhang her müssen Predigt und Sakramente verstanden werden.⁴¹ Von diesem theologischen Grundsatz her ist dann jedoch nicht ohne weiteres einzusehen, warum in der methodistischen Tradition die Wort- und die (sakramentale) Zeichen-dimension in der Teilhabe der Laien am prophetischen und lehrenden Auftrag Christi so scharf geschieden werden kann, dass die öffentliche und kirchlich beauftragte Wortverkündigung auch Nichtordinierten offensteht, die Verwaltung der Sakramente weithin den ordinierten Amtsträgern vorbehalten bleibt.⁴² Es ist – wie immer man dies bewerten mag – freilich auch in dieser Hinsicht so, dass die methodistischen Kirchen diese scharfe Scheidung nur im Prinzip, nicht in der Praxis durchführen.⁴³ Der Einsatzpunkt auf katholischer Seite für das Aufbrechen dieser scharfen Unterscheidung wäre die Praxis der Taufe, die (im Notfall) auch durch Laien gespendet werden kann, ohne dass an der Initiation in die Kirche theologisch ein Zweifel bestünde. Zu fragen bleibt, ob es eine nicht nur an praktischen Notwendigkeiten, sondern an theologischen Grundsätzen ausgerichtete kirchlich *geordnete* Weise geben kann, die Einheit von werthafter und sakramental-zeichenhafter Dimension des Verkündigungsgeschehens darzustellen.

3.3. Das Proprium des ordinierten Amtes

Wenn die Neugewichtung der Sendung und des Dienstes des ganzen Gottesvolkes nicht zulasten des besonderen Dienstes des ordinierten Amtes geht, dann ist noch einmal genauer zu fragen, worin das Proprium, das Wesentliche des Dienstamtes in der Kirche besteht. Diese Frage ist um so wichtiger, als sich im vorliegenden Dialogprozess zwei Gesprächspartner mit unterschiedlich scharf profiliertem Amtsverständnis gegenüber sitzen. Dabei ist sowohl das Verständnis der Ordination berührt als auch das eigentlich „Besondere“ am Dienst der Ordinierten im Unterschied zum allgemeinen Dienst aller getauften Christen.

⁴⁰ Die apostolische Tradition (1991), DWÜ, Bd. 3, 457 (§ 55).

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² *Dietrich Ritschl* hat auf die Ironie hingewiesen, die darin liegt, dass für die ordinierten Amtsträger (in den reformatorischen Kirchen) gerade solche Vollzüge „als Monopole reserviert“ sind, die von der Sache her kein volles Theologiestudium erfordern, nämlich die Sakramentsverwaltung, während die stärker lehrhafte Verkündigung auch theologischen „Laien“ offensteht; Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 132.

⁴³ Ich denke hier an den nach den Grundsätzen des Book of Discipline der United Methodist Church möglichen Vorsitz von (nichtordinierten) Lokalpastoren und (ebenfalls nicht ordinierten) Pastoren auf Probe bei der Abendmahlsfeier.

Das Verständnis der Ordination ist wiederholt Gegenstand der bilateralen Gespräche gewesen. Die Annäherung in der Frage nach der Ordination hat ihren Ausgang zu nehmen bei der Feststellung, dass die römisch-katholische Kirche die Ordination unter die Sakramente einreihet, was die methodistischen Kirchen nicht tun, wobei hier freilich eine tiefer gehende Besinnung auf das eigene Verständniss der Ordination erst in den letzten Jahrzehnten eingesetzt hat. Die Gesprächspartner haben sich offenbar schnell darauf verständigen können, dass es weniger auf die übereinstimmende begriffliche Charakterisierung der Ordinationshandlung ankommt (Sakrament oder nicht), sondern auf ein gemeinsames Verständnis dessen, was im Vollzug der Ordination geschieht. Obwohl hier eine Reihe von Aspekten zu nennen wäre, möchte ich hier lediglich auf zwei verweisen. Der „Brighton-Bericht“ aus dem Jahr 2001 greift eine Formulierung des „Dublin-Berichts“ von 1976 auf und hält als gemeinsame Position der Partner fest, dass „durch die Ordination eine neue und bleibende Beziehung zu Christus und seiner Kirche hergestellt wird“.⁴⁴ Daraus folgt, dass die Ordination unwiderruflich und unwiederholbar ist. Die Aussonderung zu einem besonderen Dienst durch die Ordination bedeutet jedoch keine Absonderung von der Gemeinde, sondern bezeichnet eine besondere Berufung innerhalb der allen Christen geltenden allgemeinen Berufung (§ 63), also ein Gegenüber im Miteinander. Die Aussage, dass ein Christ durch die Ordination in ein neues Verhältnis zu Christus und seiner Kirche tritt, legt bereits die Auffassung nahe, dass die Ordination nicht rein signifikativ, sondern als *wirksames* Zeichen verstanden wird, „durch das dem Empfänger Gottes Gnade für das Amt von Wort und Sakrament verliehen wird.“⁴⁵ Damit ist der Ordinationsritus verstanden als „Mittel der göttlichen Gnade.“⁴⁶ Während diese gemeinsame Überzeugung für Katholiken ein Implikat ihres Sakramentsverständnisses darstellt, erfolgt die Annäherung der Methodisten an diese Vorstellung über den Begriff der Gnadenmittel, der bei Wesley keinen fest umrissenen und damit abgeschlossenen Kanon kirchlicher Praktiken beschreibt, sondern durchaus offen ist. Einer sehr mutigen, weil in ihren Einzelbestimmungen dann doch weniger an Wesley als vielmehr am Gesprächspartner orientierten Formulierung zufolge „betrachten Methodisten die Ordination, das Gebet um Heilung, die Erklärung der Sündenvergebung, die Ehe und die Konfirmation als durch die Klugheit empfohlene (engl.: prudential) Mittel der Gnade, denen ein besonderer Rang innerhalb dieser umfassenden Kategorie zukommt. Sie sind keine Sakramente wie Taufe und Herrenmahl, aber sie besitzen sakramentale Qualität. Sie unterscheiden sich von den anderen durch Klugheit emp-

⁴⁴ DWÜ, Bd. 3, Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), 534 (§ 64).

⁴⁵ DWÜ, Bd.3, Die apostolische Tradition (1991), 465 (§ 88); vgl. auch DWÜ, Bd. 3, Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), 532 (§ 61).

⁴⁶ DWÜ, Bd. 3, Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), 535 (§ 67).

fohlenen Mitteln dadurch, dass sie ihren Grund in der Praxis der apostolischen Kirche haben, wie sie in der Schrift bezeugt wird“.⁴⁷ Ob man dies für alle aufgeführten Gnadenmittel – und ihre Aufzählung dürft kaum zufällig sein – in gleicher Weise behaupten kann, sei dahingestellt, im übrigen drängt sich bei der gegebenen Begründung mindestens noch die Praxis der Fußwaschung ins Bild.⁴⁸

Grundsätzlicher aber ist meines Erachtens zu fragen, was genau denn das „Neue“ in der Beziehung des Ordinierten zu Christus sein soll (bei der Beziehung zur Gemeinde ist das deutlicher: es hat offenbar mit dem Gegenüber im Miteinander zu tun). Ist dieses Neue in der fundamentalen Glaubensbeziehung des Christen angelegt, dann fragt sich, was es über diese Grundbeziehung hinaus noch „Neues“ geben kann. Bezeichnet das „Neue“ dagegen tatsächlich eine für das Christsein als solches *nicht essentielle* neue Qualität, dann fragt sich, warum dieses *superadditum* notwendig bleibend und unwiderruflich ist? Ich kann eine theologische Begründung für diesen Zusammenhang in den Texten nicht entdecken. Insgesamt scheint mir, dass die Gesprächspartner im Blick auf die Bedeutung der Ordination ein hohes Maß an Übereinstimmung erzielt haben, wenn auch im Hintergrund Fragestellungen lauern, die wiederum fundamentaler Natur sind (z.B. die Frage der apostolischen Sukzession und die Frage nach der Fülle des ordinierten Amtes)⁴⁹ und die weiterhin als strittig gelten müssen.

Wiederholt Beachtung hat die Frage nach dem Proprium des ordinierten Dienstamtes gefunden. Dabei ging es weniger darum, zu einer gemeinsamen Position zu gelangen, sondern die als weithin übereinstimmend empfundene Position immer wieder zu bekräftigen und zu vertiefen. Daraus erklärt sich sowohl die Vielzahl als auch der mehr narrative als problemorientierte Stil der betreffenden Ausführungen. Überblickt man die Aussagen zum Proprium des ordinierten Amtes, dann fällt zum einen das Oszillieren zwischen einer strukturellen Bestimmung einerseits und einer Anzahl funktionaler Bestimmungen andererseits auf, des weiteren die Tendenz, das ordinierte Amt mit einer deutlich wachsenden Zahl an Zuschreibungen zu versehen.

Die strukturelle (oder auch poimenische) Bestimmung des Amtes bezieht sich auf den besonderen Auftrag des ordinierten Amtes, das Leben der Gemeinde in der Welt dadurch zu gestalten und zu entfalten, dass die Vielfalt der in der Gemeinde vorhandenen Gaben und Dienste zur geordneten Ausübung kommen. Dieses Verständnis des „Hirtendienstes“ ist in vorzüglicher Weise kompatibel mit einem ekklesiologischen Be-

⁴⁷ Ebd., § 60.

⁴⁸ Sie wird immerhin von einigen in wesleyanischer Tradition stehenden Kirchen als kirchliche Praktik regulär geübt.

⁴⁹ Weiterer Klärung bedarf nach Aussage des „Brighton-Berichts“ (2001) „unser Verständnis der Zusicherung oder Zuverlässigkeit des göttlichen Wirkens durch die Mittel der Gnade in seiner Kirche“, ebd., § 61.

gründungsansatz, der Christologie und Pneumatologie in der Weise miteinander verschränkt, dass alle mit Heiligem Geist und Wasser getaufte Christen berufen sind, dem apostolischen Dienst, wie Christus ihn gegeben hat, auszuführen. Dabei bedarf es angesichts der Fülle der vom Geist geschenkten Gaben des besonderen Charismas der Leitung (der „Aufsicht“)⁵⁰, durch dessen Führung es überhaupt erst möglich ist, dass sich alle Gaben – und zwar zur Auferbauung der Gemeinde – entfalten können. Funktionale Bestimmungen dagegen legen dar, welche kirchlichen Vollzüge bzw. Praktiken dem ordinierten Amt vorbehalten sind. Es ist deutlich, dass diese beiden Bestimmungskategorien sich nicht notwendig wechselseitig ausschließen, gleichwohl können sie in Spannung zueinander treten. Im folgenden ein Überblick über die in den Kommissionsberichten vorgenommenen Zuschreibungen.

Der „Dublin-Bericht“ (1976) setzt ein mit der Feststellung, dass zum ordinierten Amt die Episkopé gehört, die dem Bericht nach als Seelsorge und Leitung zu verstehen ist. „Zentraler Akt“ des ordinierten Amtes ist der „Vorsitz bei der Eucharistiefeier, in der der Dienst des Wortes, des Sakraments und der Seelsorge zur Vollendung kommt.“⁵¹ In dieser Formulierung drückt sich die am Beginn der Gespräche zunächst dominierende Vorordnung der Eucharistie vor der Wortverkündigung aus, die in späteren Kommissionsberichten dann einer ausgewogeneren Zuordnung beider weicht. Die Erklärung „Die apostolische Tradition“ (1991) bezeichnet es als Aufgabe des ordinierten Amtes, die Kirche „in ihrem gemeinschaftlichen und gottesdienstlichen Leben zu leiten, ihre Ordnung und Struktur zu bewahren und zu vertiefen, ihr missionarisches Zeugnis zu organisieren und Entscheidungen hinsichtlich Verständnis und Anwendung des Evangeliums zu treffen.“⁵² Die ordinierten Amtsträger repräsentieren die Gemeinde vor Gott, „wenn sie das Beten des Volkes leiten, das Wort verkünden und auslegen und die Sakramente des Glaubens verwalten“ (§ 71), wobei Zentrum ihres Dienstes Wort *und* Sakrament sind.⁵³ Der Dienst der Ordinierten wird zugleich als Episkopé im Sinne einer umfassenden Fürsorge für die Gemeinde verstanden.⁵⁴ Die Erklärung „Das Wort des Lebens“ (1996) ergänzt das bereits Gesagte um den diakonischen Aspekt. So ist es die Aufgabe des ordinierten Amtes,

⁵⁰ Hier verstanden im personal-kommunikativen, nicht im administrativen Sinne.

⁵¹ „Dublin-Bericht“ (1976), DWÜ, Bd. 1, 444 f (§ 88 und 97).

⁵² Die apostolische Tradition (1991), DWÜ, Bd. 3, 458 (§ 61).

⁵³ In diesem Zusammenhang findet sich der folgende auch sprachlich schöne Satz: „Gottesdienst, Zeugnis und Dienst reichen sich die Hände in Wort und Sakrament: Dies hat als das zentrale Modell für das gedient, was christliche Amtsträger sowohl sein als auch tun sollen.“ (§ 71).

⁵⁴ Die Amtsträger „werden beauftragt sicherzustellen, dass die Gemeinde die Einheit bewahrt, dass sie in der Heiligkeit wächst, dass sie ihre Katholizität bewahrt und dass sie der Lehre der Apostel treu bleibt und dem Auftrag zur Evangelisation, der von Christus selbst gegeben wurde.“ Ebd. § 74.

„die Botschaft von Gottes Liebe zu verkünden und zu lehren, die betende Gemeinde zum Thron der Gnade zu führen und die Sakramente Gottes zu verwalten, sowie das Leben der Kirche in ihrem Dienst an den Notleidenden und in der missionarischen Ausbreitung zu leiten.“⁵⁵

Klar erkennbar wird hier die Tendenz, den Dienst der Ordinierten mit einer wachsenden Zahl von Zuschreibungen zu versehen. Dies erscheint zunächst umsichtig, denn die genannten Aufgaben gehören ohne Zweifel wesentlich zu dem der Kirche bzw. dem Volk Gottes übergebenen apostolischen Dienst. Die immer vollere Umschreibung des ordinierten Dienstes ist daher durchaus zu begrüßen. Grundsätzlich in Frage zu stellen ist jedoch, ob die Fülle der hier genannten Aufgaben sich tatsächlich auf das *eine* ordinierte Amt in seiner gegenwärtigen Gestalt bezieht. Tatsächlich stellt sich die eher pragmatische Entwicklung der Ämterdiskussion im Methodismus auch deutlich anders dar, so dass nicht ganz deutlich wird, wie die oben genannten Bestimmungen als Übereinstimmungen festgestellt werden können. Ich möchte, ausgehend von der Unterscheidung zwischen struktureller und funktionaler Bestimmung des Propriums des Amtes folgendes zu bedenken geben. Nach methodistischer Überzeugung und Praxis wird die Episkopé, also der Dienst der Aufsicht und Leitung in der Kirche, im Sinne einer kollegialen Leitung gemeinsam von Ordinierten und Laien ausgeübt.⁵⁶ Darin besteht eine bislang nicht überwundene Grunddifferenz gegenüber der – in anderer Hinsicht auch kollegial verfassten – Leitungsstruktur der römisch-katholischen Kirche.⁵⁷ Diese Leitungsaufgabe verwirklicht sich in den verschiedenen, aus den Kommissionsberichten zitierten funktionalen Bestimmungen, die jedoch nicht von einer einzelnen zu all diesen Diensten ordinierten Person, sondern von einem Kollegium verantwortet werden (sollten), das sich – in seiner gegenwärtigen Gestalt – aus Ordinierten und Nichtordinierten zusammensetzt.⁵⁸

Man wird sich kaum auf den Standpunkt zurückziehen können, die oben genannten funktionalen Zuschreibungen seien durch den Amtsträger nicht alle auszuführen, vielmehr solle dieser zu ihnen anleiten. Dieser Einwand ist durch eine Reihe von Verben in den Texten anscheinend gedeckt, allerdings meint die Aussage, der Amtsträger leite die Gemeinde im Gebet oder beim Abendmahl wohl kaum, dass er untätig dabeisteht. Tatsächlich verlangt die Aufgabe der Leitung ein hohes Maß an Präsenz, Kommunikation und leidenschaftlichem Engagement. Weil ein Dienst in der Nachfolge Christi anders kaum authentisch zu leisten sein dürfte,

⁵⁵ Das Wort des Lebens (1996), DWÜ, Bd. 3, 494 (§ 88).

⁵⁶ In Gestalt der auf den verschiedenen Ebenen bestehenden Konferenzen.

⁵⁷ Dabei handelt es sich dann aber um ein Kollegium von Bischöfen.

⁵⁸ Mir scheint, dass man die zu diesem Kollegium gehörenden Personen gemeinschaftlich als Älteste bezeichnen sollte. Dem steht die Sprachpraxis englischsprachiger Methodisten entgegen, die den Pastor als Ältesten (Elder) bezeichnen.

sollten die oben gegebenen funktionalen Bestimmungen nicht auf das ordinierte Amt, sondern auf ein Kollegium bezogen werden, in dem das Leitungsscharisma ausgeübt wird, unabhängig vom Ordinationsstatus der dem Kollegium Angehörigen. Zu fragen bleibt – seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowie der Einführung des eigenständigen Diakonats in der United Methodist Church mit um so größerem Nachdruck –, ob der sich im dritten Jahrhundert herausbildenden Gestalt des dreifach gestuften Amtes (Bischof, Priester, Diakon) die weitgehende Normativität zugebilligt werden kann, die dafür in der Ämterdiskussion in Anspruch genommen wird.⁵⁹ Der an sich richtige Gedanke der Entwicklung von Ämterstrukturen sollte nicht an einem bestimmten Punkt der Geschichte einfach abgebrochen werden.

Deutlicher als bei anderen Fragekomplexen drängt sich in der Frage nach dem Proprium des ordinierten Amtes der Eindruck auf, dass hier – vor allem was die methodistische Perspektive angeht – von einem „idealen“ (?) Kirchenverständnis her argumentiert wird, das weder mit der historischen noch mit der gegenwärtigen Praxis zur Deckung zu bringen ist. Mir scheint, dass insbesondere in der Frage des Verständnisses von Gemeindeleitung und Episcopé noch keine tragfähige Verständigung der Gesprächspartner erzielt wurde, was sich auf das gesamte Amtsverständnis auswirkt. Gewachsen ist freilich das gegenseitige Verständnis für die Position des anderen. Momentan kann ich auch nicht erkennen, wie eine Annäherung in den essentiellen Fragen erreicht werden kann, zumal sich der Methodismus gerade im Bereich der Ämter eine gewisse Flexibilität bewahrt hat, die m.E. der Zurückhaltung des Neuen Testaments im Blick auf die Festschreibung verbindlicher Ämterstrukturen entspricht.

Festzuhalten bleibt, dass die Kommissionsberichte zwei nicht ganz spannungsfrei miteinander zu verbindende Tendenzen aufweisen. Da ist zum einen die Tendenz, der Sendung und dem Dienstauftrag des ganzen Gottesvolkes in wachsendem Maße Beachtung zu schenken, während zugleich – im Sinne einer zweiten Tendenz – der besondere Dienst der Ordinierten nicht abgeschwächt, sondern seinerseits schärfer profiliert wird. Die Herausforderung wird darin liegen, diese zwei Argumentationslinien schlüssig aufeinander zu beziehen. Vielleicht liegt aber auch gerade in der Spannung dieser beiden Linien die Dynamik kirchlichen Lebens.

⁵⁹ Die Einführung eines eigenständigen Diakonenamtes weist daher in die richtige Richtung. Über die Ordination nichthauptamtlicher Mitarbeiter, von übergemeindlich tätigen Evangelisten und auch theologischen Lehrern der Kirche wäre nachzudenken. Die Frage sollte vor allem unter der Voraussetzung bewegt werden, dass die Sakramentsverwaltung – ich denke hier primär an den Vorsitz beim Herrenmahl – in den Händen ordiniert Personen konzentriert bleiben soll.

3.4. Lehrautorität und Episkopé in der Kirche

Der Gedanke der Episkopé soll noch einmal aufgegriffen und mit dem Aspekt der Lehrautorität in der Kirche verbunden werden. Die Bedeutung der Thematik zeigt sich darin, dass die Kommission der Frage der Lehrautorität nach einzelnen Vorarbeiten in früherer Zeit einen ganzen Kommissionsbericht gewidmet hat: „Die Wahrheit in Liebe sagen. Lehrautorität bei Katholiken und Methodisten“ (2001).

Eine zentrale Grundaussage des Textes lautet: „Die Erkenntnis der Wahrheit und die Erkenntnis des Willens Gottes eignet dem ganzen Volk Gottes, Laien und Ordinierten gemeinsam, unter der Leitung des Heiligen Geistes.“⁶⁰ „Alle Gläubigen sind gemeinsam ‚Mitarbeiter mit der Wahrheit‘ (3.Joh 8), mitverantwortlich für die Erkenntnis und Verkündigung der Wahrheit des Evangeliums, stets unter der leitenden Macht des Geistes der Wahrheit. Autoritative Erkenntnis und Verkündigung können nie losgelöst von der Salbung aller Getauften – der Einzelnen wie der Gesamtheit – durch den Heiligen Geist angemessen verstanden werden.“ (§ 43) Die Verfasser weisen darauf hin, dass diese Grundaussagen zwischen den Gesprächspartnern nicht strittig sind. Da sowohl methodistische als auch römisch-katholische Grundlagentexte die Beteiligung aller Gläubigen an der theologischen Aufgabe, die der Kirche gestellt ist, bezeugen, kann es lediglich darum gehen, Verständigung über das *Wie* dieses Beteiligtseins zu erzielen.

Mit dieser Absicht wird die Ausübung der Episkopé im Methodismus und in der römisch-katholischen Kirche verglichen. Dabei wird – etwas anders als im Dublin-Bericht (1976) – auf die dahingehende Übereinstimmung von britischem und amerikanischem Methodismus hingewiesen, dass die oberste Aufsicht durch die Konferenz als Form kollektiver Episkopé ausgeübt wird.⁶¹ Daneben gibt es als Form der personalen Episkopé Bischöfe (im amerikanischen Methodismus) und Superintendenten (im britischen Methodismus). In der Katholischen Kirche wird die oberste Lehrautorität durch das Kollegium der in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom stehenden Bischöfe ausgeübt. Damit ergibt sich eine tief greifende Differenz zwischen Methodisten und Katholiken hinsichtlich der Beteiligung von Laien an der Ausübung von Lehrautorität, die in der Erklärung auch benannt wird: „Methodisten verstehen die Lehrautorität als eine Gabe Gottes an die gesamte Kirche und geben zu bedenken, dass der Ausschluss der Priester und Laien vom Ort der letzten Entscheidungsfindung diesen die Ausübung jener Gabe verweigert und dadurch die Fähigkeit der Kirche schwächt, die wahrheitsgetreue Interpretation des

⁶⁰ Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), DWÜ, Bd. 3, 520 (§ 29) u. 525 (§ 43).

⁶¹ Damals war noch schärfer, aber nicht unbedingt sachgemäßer zwischen der Leitungsstruktur des amerikanischen und britischen Methodismus unterschieden worden; vgl. „Dublin-Bericht“ (1976), DWÜ, Bd. 1, 444 f (§§ 90-91).

Wortes Gottes für eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort zu erkennen. Dadurch, dass sie Vertreter der ganzen Kirche in der entscheidungsfindenden Körperschaft anwesend haben, können sie hoffen, die Mannigfaltigkeit der Perspektiven und Ansichten zu hören, die nötig ist, um die Katholizität der Kirche sicherzustellen.⁶² Auch hier hat der Dialogprozess einen Punkt erreicht, an dem momentan ein Mehr an Verständigung nicht möglich scheint.

Es ist zu würdigen, dass der Kommissionsbericht den Grad der erzielten Übereinstimmung beschreibt, aber auch die noch ungelösten Fragen benennt. Hervorzuheben ist auch die Einsicht der Kommission, dass das *Verständnis* für die Überzeugung und Praxis der jeweils anderen Seite einer *Verständigung* vorangehen muss. Diese Überzeugung findet ihren Niederschlag in zwei eingehenden Referaten zunächst des methodistischen, dann des römisch-katholischen Verständnisses von Lehrautorität.⁶³ Die Kommission scheint auch immer weniger geneigt, semantische als sachliche Übereinstimmungen verstehen zu wollen. So wird in jüngerer Zeit deutlicher erkennbar, dass das Vorhandensein des Bischofsamtes in einer Kirche noch kein notwendiger Hinweis auf eine Konvergenz im Verständnis des Bischofsamtes darstellt. Zugleich wächst mit der Dauer des Dialogprozesses der Eindruck, dass es auf beiden Seiten einen harten Kern an Grundüberzeugungen Seiten gibt, die sich einer sachlichen Vermittlung gegenüber bislang als resistent erwiesen haben. Dazu gehören die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession der Bischöfe nicht nur als Zeichen, sondern als Garant für die Zuverlässigkeit und Unfehlbarkeit bestimmter kirchlicher Vollzüge oder die Beteiligung von Laien an der autoritativen Lehrbildung.

3.5. *Koinonia der Kirchen*

Ob man dieses Zwischenfazit als Frucht oder Fehlschlag oder aber als wichtigen Schritt in die richtige Richtung interpretiert, hängt wesentlich ab von der Zielvorstellung, die man mit diesem Dialog verbindet. 1986 stellten die Gesprächspartner ausdrücklich fest, dass sie sich einer Vision verpflichtet fühlen, „die das Ziel voller Gemeinschaft in Glauben, Sendung und sakramentalem Leben einschließt.“⁶⁴ Für diese Vorstellung von Gemeinschaft wird das griechische Wort „koinonia“ verwendet, auf das eingangs schon hingewiesen wurde. Dieser Begriff soll nicht ein bestimmtes Modell von Kirchenunion bezeichnen, sondern die Gemeinschaft der Glaubenden mit Gott in Jesus Christus durch den Heiligen Geist sowie untereinander, die ihren Ausdruck findet „in Glaube und

⁶² Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), DWÜ, Bd. 3, 539 (§ 79).

⁶³ Vgl. Das Wort des Lebens (1996), DWÜ, Bd. 3, 542-553 (§§ 86-115).

⁶⁴ „Nairobi-Bericht“ (1986), DWÜ, Bd. 2, 512 (§ 20).

Kirchenverfassung, in Gebet und Sakrament, in Sendung und Dienst.“⁶⁵ Nicht ganz deutlich wird, wie sich diese grundsätzliche Aussage zur Vorstellung einer organischen Union verhält.⁶⁶ Allerdings soll die vordergründige Frage nach den nicht zuletzt administrativen Details einer solchen Einheit den Gesprächsverlauf gerade nicht bestimmen. Vielmehr sehen sich Methodisten und Katholiken dem „Seoul-Bericht“ von 2006 zufolge in voller Gemeinschaft, „when we share together all those essential gifts of grace we believe to be entrusted by God to the Church.“⁶⁷ Der Vorzug dieser Zielbestimmung ist zugleich ihr Nachteil. Sie ist einerseits sowohl offen genug, um nicht utopisch zu klingen, als auch ausreichend konkret, um zu Schritten in diese Richtung anzuleiten. Sie ist andererseits in den Einzelzügen zu unbestimmt, um als unrealistisch oder auch unbiblisch angegriffen werden zu können. Tatsächlich wird die konkrete Ausgestaltung der Einheit zwischen verschiedenen Kirchen in dem Maße wachsen und sich entwickeln, in dem das Gespräch in bestimmten Bereichen eine Übereinstimmung ergibt. Deshalb scheint die in 2006 bekräftigte Zielvorgabe visionär – aber zugleich insofern praktikabel – als sie zu konkreten, auf die Gegenwart bezogenen Schritten ermutigt, wenn auch die Zielgestalt der erstrebten Gemeinschaft in den Einzelzügen noch nicht scharf umrissen ist.

Wenn immer die Vision einer Gemeinschaft der Kirchen sichtbar sein soll, wird diese Gemeinschaft am Tisch des Herrn sichtbar werden müssen. Die theologisch tief verwurzelte Differenz, dass nach römisch-katholischer Lehre die eucharistische Gemeinschaft Ausdruck einer bereits bestehenden vollen Gemeinschaft ist, für Methodisten die ökumenische Mahlgemeinschaft dagegen ein wichtiges Gnadenmittel der Förderung der vollen Gemeinschaft sein kann, manifestiert sich in einer gewissen Paradoxie, die dem Gesprächsfortschritt innewohnt. So entspricht die nachdrückliche Empfehlung der von der Generalkonferenz der United Methodist Church verabschiedeten Abendmahlstudie *This Holy Mystery*, den Sonntagsgottesdienst regulär als Gottesdienst von Wort *und* Mahl zu feiern,⁶⁸ durchaus einem Anliegen des katholischen Partners.⁶⁹ Jedoch

⁶⁵ Ebd., § 23.

⁶⁶ Im Bericht „Die Wahrheit in Liebe sagen“ (2001) heißt es: „Alle christlichen Kirchen sollten für eine mögliche Wiederherstellung einer organischen Einheit beten und darauf hinarbeiten“, DWÜ, Bd. 3, 519 (§ 28).

Auch der „Nairobi-Bericht“ (1986) spricht recht unpräzise von „Elemente[n] für ein Modell organischer Einheit in der *koinonia*“, DWÜ, Bd. 2, 513 (§ 24). Zur Kritik vgl. O. Schuegraf, Der einen Kirche Gestalt geben, 295, Anm. 15.

⁶⁷ „The Grace Given to You in Christ“ (2006), § 63; Allerdings wird sofort hinzugefügt, dass es zwischen den Partnern keine Übereinstimmung darüber gibt, was zu den „essential gifts“, also den für die volle Gemeinschaft wesentlichen Gaben zu zählen ist oder auch nicht.

⁶⁸ Das heilige Geheimnis. Zum Verständnis des Abendmahls in der United Methodist Church, Stuttgart 2005, 32.

⁶⁹ Vgl. „The Grace Given to You in Christ“ (2006), § 157, (4).

wird in dem Maße, in dem Methodisten sich diese – aus meiner Sicht grundsätzlich wünschenswerte – Praxis zu eigen machen, die Trennung der Partner am Tisch des Herrn eher noch deutlicher werden. Der Schmerz der Trennung würde – hier sei nicht zuletzt an konfessionsverschiedene Ehen gedacht – noch brennender. An wohl keiner anderen Stelle ist die existentiell-praktische Ambivalenz ökumenischer Bemühungen deutlicher zu sehen.

4. Schritte auf dem Weg zur Gemeinschaft:

The Grace Given to You in Christ (2006)

Die für den Turnus 2001 bis 2005 berufene Dialogkommission hat den – mit 171 Paragrafen – bislang umfangreichsten Bericht dieses bilateralen Dialogs vorgelegt, der den Anbruch einer neuen Phase des Dialogs markieren könnte. Die außerordentlich gehaltvollen und bedenkenswerten Ausführungen des Berichts bedürfen einer eigenständigen Würdigung, die hier nicht geleistet werden kann. Es soll zum Ende dieser Untersuchung hin lediglich darum gehen, wesentliche Akzente und wichtige Impulse des Dokuments weiterzugeben.

Der Bericht setzt damit ein, dass das im Dialog gewonnene Verständnis füreinander in den Zusammenhang einer Geschichte gestellt wird, die vielfach von Spannungen, Anfeindungen, von Missverstehen und Nichtverstehen geprägt war und erst im Zuge ökumenischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert zu einer positiv veränderten gegenseitigen Wahrnehmung geführt hat. Dabei haben Katholiken Zeichen für die Gegenwart des Heiligen Geistes anerkennen gelernt, während Methodisten heute das katholische Verständnis einer Einheit in Verschiedenheit als wertvoll anerkennen können. Breiten Raum nimmt die – wiederum in vorbildlicher Weise trinitarisch strukturierte – Darstellung der bereits erzielten Übereinstimmungen ein. Daran schließt sich ein Kapitel an, das die erzielten Übereinstimmungen vertiefen möchte. Dabei wird so vorgegangen, dass die unterschiedlichen Herangehensweisen von Methodisten und Katholiken im Blick auf den ekklesialen Charakter der jeweils anderen Seite entfaltet werden, lassen sich doch gerade die bislang nicht auflösbar erscheinenden Divergenzen auf unterschiedliche Herangehensweisen der Partner zurückführen.⁷⁰ Im Zentrum des gesamten Berichts steht der „Austausch der Gaben“, von dem im Anschluss an *Ut Unum Sint*⁷¹ gesprochen wird. Dabei wird zunächst aus methodistischer, dann aus römisch-katholischer Perspektive erst der Reichtum der Gaben beim Partner anerkannt, um dann die in der eigenen Tradition besonders be-

⁷⁰ So wird als Unterschied im Zugriff auf ekklesiologische Fragen festgestellt: „Catholic ecclesiology goes from the community to the individual ... Methodist ecclesiology goes from the individual to the community.“ (§ 99).

⁷¹ *Ut Unum Sint* (Dass sie eins seien). Enzyklika von Papst Johannes Paus II. aus dem Jahr 1995, vgl Anm. 15.

wahrten oder geschätzten Gaben anzubieten. Man wird lange nach einer Darstellung suchen müssen, die den Ertrag eines bilateralen Gesprächsprozesses in so systematischer, ausgewogener und einladender Weise präsentiert. Extrahiert man aus der Fülle der gerade im Grundsätzlichen bereits erzielten Übereinstimmungen die noch verbleibenden Divergenzen, dann ist auf sechs Punkte zu verweisen:

- die Rolle der Laien beim autoritativen Lehren
- das sakramentale Wesen der Ordination
- die Bedeutung des Episkopats in apostolischer Sukzession
- die Gewissheit bestimmter autoritativer Lehrvollzüge (Unfehlbarkeit)
- die Stellung des Dienstes des Bischofs von Rom
- Verständnis und Praxis der Eucharistie (Wesen und Gültigkeit des Dienstes derer, die der Eucharistiefeyer vorstehen, die genaue Bedeutung der sakramentalen Vergegenwärtigung des Opfertodes Christi, der genaue Modus der Gegenwart Christi und der Zusammenhang zwischen eucharistischer und kirchlicher Gemeinschaft).

In dieser Aufzählung begegnen eine Reihe von Fragestellungen, die den Dialog schon fast von seinen Anfängen her begleiten. Es ist einerseits beeindruckend zu sehen, dass bleibende Divergenzen in nicht unwesentlichen – zumeist kirchen- und amtsbezogenen – Fragen den Weg der Verständigung nicht haben blockieren können. Es ist andererseits ernüchternd zu erleben, dass das gute, zumindest aber deutlich verbesserte Miteinander, das sich im Verhältnis der am Dialog beteiligten Kirchen eingestellt hat, eine Reihe von Divergenzen nicht hat überwinden können – Divergenzen, die nicht erst auf der Ebene der dogmatischen Theologie erkennbar werden, sondern die – man denke an die nicht mögliche eucharistische Gastfreundschaft – tief in das Leben der Gläubigen hineinreichen.

Die neue Qualität des Berichts liegt formal betrachtet darin, dass hier konkrete Vorschläge für die Weiterentwicklung der Beziehungen zwischen Methodisten und Katholiken gemacht werden. Nach einleitenden Hinweisen auf allgemeine Prinzipien der Gestaltung des Miteinanders (gegenseitige Taufanerkennung u.a.) folgen praktische Vorschläge für das Zusammenwachsen im Glauben, im sakramentalen Leben und in der Mission. Die Vorschläge verdienen eine eingehende Prüfung, vor allem aber den Mut, diese Vorschläge praktisch und erfahrbar umzusetzen.

In sachlicher Hinsicht liegt die neue Qualität dieses Berichts darin, dass die hinter den Divergenzen stehenden Eigentümlichkeiten der am Dialog beteiligten Partner konsequent als „Gaben“ verstanden werden, die der anderen Seite angeboten werden. Diese Terminologie, hinter der sicherlich das griechische Wort „Charisma“ (Gabe) steht, scheint mir besonders geeignet, den geistlichen Charakter des laufenden Dialogpro-

zesses zu unterstreichen. Es ist der Heilige Geist, der beide Traditionen in je eigentümlicher Weise beschenkt hat. Es ist der *eine* Geist Christi, der gerade auch in der Vielfalt am Wirken ist. Zu fragen ist allerdings, wie der von Johannes Paul II. angeregte „Austausch der Gaben“ Gestalt gewinnen kann, was sein Ziel und was seine Grenzen sind. So unabdingbar ein Austausch von Gaben erscheint, der feindselige Trennungen überwinden hilft, so problematisch scheint mir ein Austausch der Gaben, der gewachsene und weiter wachsende (also nicht statisch-unveränderliche!) Identitäten verwischt und darin den in der Vielfalt liegenden Reichtum der Gaben Gottes nur weniger deutlich zur Darstellung zu bringen vermag.⁷² Eine eingehende Untersuchung der Frage, welche Unterschiede eine Koinonia der Kirchen anzuerkennen vermag, dürfte den weiteren Fortgang der Gespräche befruchten und von überzogenen Erwartungen gerade auch im Blick auf strukturelle Differenzen entlasten.

5. Würdigung und Kritik

Vierzig Jahre bilateraler Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat methodistischer Kirchen – das sind vier Jahrzehnte eines gemeinsamen Weges weg von Desinteresse, Vorurteilen und Missverständnissen. Es sind vier Jahrzehnte an Tiefe, Schärfe und visionärer Stärke gewinnenden gemeinsamen theologischen Arbeitens im Kontext authentischer persönlicher Begegnungen und Beziehungen der Kommissionsmitglieder. Kurz gesagt: Dieser Dialogprozess gründet in solider theologischer Arbeit und ist inspiriert von der Vision einer Gemeinschaft der Kirchen, deren Gestalt sich noch nicht in allen Einzelzügen erkennen lässt, die aber als Frucht der in Christus bereits geschenkten Einheit erstrebt wird. Die Frucht der eingehenden theologischen Arbeit der Kommission hat ihren Niederschlag gefunden in einer erfreulichen Anzahl von Berichten, die zunehmend an systematischer Durchdringung und formaler Gestaltung gewinnen. Sie stellen damit in sich selbst eine Einladung zur kirchlichen Rezeption und zur theologischen Weiterarbeit dar. Die von den Kommissionsberichten intendierte primäre Zielgruppe der verantwortlichen Theologen, Lehrer und Kirchenleiter sollte diese

⁷² Vgl. *Oscar Cullmann*, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen 2. veränderte Aufl. 1990, dem ich nicht in jeder Hinsicht folgen möchte, dessen Frage nach der innerhalb einer Einheit möglichen Vielfalt jedoch legitim und notwendig bleibt.

Vgl. dazu auch die Ausführungen von *Helmut Nausner*, What Kind of Unity Are We as United Methodists Striving at?, in: Kirche und Welt am Beginn des Dritten Jahrtausends. Dokumente der Dritten Internationalen Konsultation der Evangelisch-methodistischen Kirche 31. März bis 5. April 1998, Wien o.J., 129-138.

Einladung noch entschiedener annehmen.⁷³ Die Beschäftigung mit den Texten in der theologischen Aus- und Weiterbildung ist meines Erachtens unverzichtbar. Insgesamt ist mit der Arbeit der Dialogkommission ein Verständigungsprozess in Gang gesetzt worden, der von historischer Bedeutung ist. Ich erlaube mir die Bemerkung, dass dies nicht zuletzt damit zu tun haben dürfte, dass die Arbeit der Kommission getragen ist vom gemeinsamen Gebet und Bibelstudium, was ohne Zweifel den Geist der Begegnungen geprägt hat. Den theologischen „Charme“ der Texte führe ich – ohne damit höhere Einsicht reklamieren zu wollen – nicht zuletzt auf den Geist dieser Begegnungen zurück.

Gleichwohl möchte ich dieser Würdigung einige kritische Anfragen hinzufügen. Ganz grundsätzlich scheint mir zweifelhaft, ob die außerordentlich moderate Form der Rezeption, wie sie die Verfassung des Weltrates Methodistischer Kirchen zulässt, wie sie aber auch auf Seiten der römisch-katholischen Kirche praktiziert wird, zu der Einheit führen kann, die ausdrücklich von den Gesprächspartnern angestrebt wird. Hier werden verbindlichere Formen der Implementierung erkannter Übereinstimmungen gefunden werden müssen.⁷⁴ Darüber hinaus scheint mir die innermethodistische Verständigung nicht Schritt zu halten mit zumindest diesem theologisch hochprofilieren bilateralen Dialog.⁷⁵ Inwieweit die Ergebnisse des methodistisch/römisch-katholischen Dialogs Aufnahme in

⁷³ In der Aussprache über den diesem Aufsatz zugrundeliegenden Vortrag wurden unterschiedliche Wahrnehmungen geäußert, was den tatsächlichen Grad der Rezeption der Kommissionspapiere angeht. Mein eigener Eindruck ist eher der einer mangelnden Rezeption. So lassen sich positive ökumenische Kontakte vor Ort kaum nachweislich mit dem Ertrag der hier vorgestellten Berichte in Verbindung bringen – dafür sind die bisherigen Texte auch theologisch zu dicht. Auf theologischer Ebene mag man in der Abendmahlsstudie der UMC-Generalkonferenz *This Holy Mystery* (dt.: Das heilige Geheimnis) die Aufnahme von Ergebnissen des Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche sehen wollen. Aber auch das kann ich nicht unmittelbar verifizieren. Vielmehr steht die Offenheit für sakramentale Sprache und für ein stärker sakramentales Verständnis des Abendmahls (wohl auch der Taufe) insgesamt im Horizont ökumenischer Entwicklungen, für die Impulse aus unterschiedlichen Richtungen kamen, z.B. von der Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982). Von einer mangelnden Rezeption gehe ich aus, weil die Absicht, die Ergebnissen des Dialogs zu rezipieren, doch ihren Niederschlag finden müsste in konkreten Empfehlungen, in Tagesordnungspunkten, in Arbeitsmaterialien etc. Dies kann ich zumindest im Blick auf die Evangelisch-methodistische Kirche nicht erkennen.

⁷⁴ *G. Wainwright* hat darauf hingewiesen, dass methodistische Konferenzen sich zwar prinzipiell mit theologischen Fragen befassen, dass es aber kein Gremium gibt, auf dem die verschiedenen methodistischen Kirchen dieser Welt miteinander über theologische Fragen konferieren, *The Assurance of Faith. Methodists and Infallibility*, in: *ders.*, *Methodists in Dialog*, Nashville 1995, 70.

⁷⁵ Ich denke hier vor allem an die in der deutschen EmK geführte Diskussion um die von der Generalkonferenz vorgegebene Unterscheidung von „getauften“ und „bekenennenden“ Gliedern, die dieses Niveau nicht zu erreichen vermochte.

das Bewusstsein des Weltmethodismus finden, wird sich auch zeigen, wenn zum Beispiel die ersten Ergebnisse des seitens des WMC mit der Heilsarmee – als einer dezidiert nichtsakramentalen Kirche – vorliegen.⁷⁶

Der Dialog zwischen Methodisten und Katholiken belegt, dass Dialoge zu Fragen von Kirche und Amt zwischen einer Kirche mit einem hohen ekklesiologischen Profil einerseits und Kirchen mit einem eher pragmatischen und insofern flexiblen Verständnis ekklesiologischer Fragen die Tendenz haben, thematisch eher der von der Kirche mit der höher profilierten Ekklesiologie gesetzten Agenda zu folgen. Diese Feststellung lässt sich in zweierlei Richtungen lesen. Zum einen enthält sie implizit die Feststellung, dass die methodistische Theologie von der hochprofilieren Ekklesiologie des katholischen Gesprächspartners enorm herausgefordert wurde und von der im Dialogprozess notwendig gewordenen Beschäftigung mit der eigenen kirchlichen Tradition und der gegenwärtigen Positionsbestimmung stark profitiert hat. Anders gesagt: Selbst wenn man den Dialogkontext der Kommissionsberichte nicht zur Kenntnis nähme, könnte man aus den Berichten die Grundzüge eines methodistischen Kirchen- und Amtsverständnisses extrahieren, das sich eingehender biblisch-theologischer Reflexion verdankt. Zum anderen freilich liegt das Gravitationszentrum, um das herum die nähere thematische Beschäftigung kreist, näher an der durch das römisch-katholische Kirchen- und Amtsverständnis vorgegebenen Agenda (Petrusamt, Lehramt, apostolische Sukzession, Bedeutung der Eucharistie). Dies ist in den ersten Jahrzehnten des Dialogs besonders deutlich, doch nehmen die Berichte in der jüngeren Vergangenheit diesbezüglich eine positive Entwicklung. Die Darstellung der Positionen beider Seiten erfolgt in ausgewogener und zugleich selbstbewussterer Weise, es entsteht weniger der Eindruck, eine Seite habe auf Grund ihrer chronisch defizitären Verfassung zur anderen auf dem Weg der Verständigung aufzuschließen.⁷⁷ Auch der Versuchung, semantische für sachliche Übereinstimmungen auszugeben, hat die Kommission in zunehmendem Maße widerstanden. Insgesamt scheint es, dass der Partner mit der weniger profilierten Ekklesiologie in der Regel eine Reihe von „Gaben“ bzw. Themen einbringt, die sich als ungleich weniger problematisch erweisen. Ich denke hier unter anderem an das Verständ-

⁷⁶ Vor allem verdient der Vergleich der im methodistisch/römisch-katholischen Dialog erzielten Verständigung in der Soteriologie mit der – klar erkennbaren – Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ Beachtung. Die neuere Entwicklungen nicht mehr erfassend, aber immer noch wichtig ist die Studie von *Thomas Rigl*, *Die Gnade wirken lassen. Methodistische Soteriologie im ökumenischen Dialog*, Paderborn 2001.

⁷⁷ Gleichwohl fällt auf, dass die Zulassung von Frauen zum ordinierten Amt bislang keine vergleichbar eingehende Beschäftigung gefunden hat wie zum Beispiel der „Petrus-Dienst“. Auch das Thema Kleingruppen-Struktur verdiente aus methodistischer Sicht stärkere ekklesiologische Beachtung.

nis von Heiligung oder die Überzeugung von der missionarischen Sendung der Kirche.

Verwiesen wurde bereits auf die Leistungsfähigkeit des Koinonia-Begriffs, aber auch auf dessen Grenzen. Wenn die Vision der angestrebten Koinonia nicht mit dem – in den Texten gelegentlich erwähnten – Modell der „organischen Union“ identisch ist, dann liegt die Stärke dieser Zielbestimmung sicherlich darin, dass hier die vorhandenen Modelle transzendiert werden. Allerdings wird dadurch nicht deutlich, welches Maß an Verschiedenheit in Lehre und Glaubenspraxis die angestrebte Gemeinschaft zuzulassen vermag. Hier haben wir es mit einem dialogtheoretischen Grundproblem zu tun, insofern die methodistischen Kirchen keinen festen Kanon der wesentlichen Aussagen des christlichen Glaubens aufgestellt haben,⁷⁸ wogegen die römisch-katholische Kirche, im Horizont einer Hierarchie von Wahrheiten, den Kern der für die volle Kirchengemeinschaft wesentlichen Aussagen fest umreißen kann. Klar ist, dass diese Gemeinschaft deutlich über die bereits bestehende und in den Berichten wiederholt beschworene gegenseitige Taufanerkennung hinausgehen muss.⁷⁹

Schließlich sei noch auf den zumindest ambivalenten Eindruck verwiesen, der sich im Durchgang durch die Texte ergibt. Zumindest zeitweise haben die Kommissionsberichte die Tendenz, erzielte Grundübereinstimmungen weiter zu *vertiefen*, bleibende Divergenzen jedoch wiederholt lediglich zu *konstatieren*. Anders gesagt: Die erkennbar delikaten Fragestellungen werden ausgeklammert. Allerdings lässt sich auch in dieser Hinsicht eine vorsichtige Entwicklung erkennen. Aus dem Benennen der Divergenzen wird der Versuch, über die Darlegung der eigenen Auffassungen Verständnis dafür zu wecken als einem ersten Schritt, einer Verständigung zumindest näher zu kommen. Dies ist durchaus eine

⁷⁸ So auch Das Wort des Lebens (1996), DWÜ, Bd. 3, 502 (§ 115).

⁷⁹ Im Blick auf die Ausführungen zur Taufe fällt – zumal im Vergleich mit anderen Dialogerklärungen, die unter methodistischer Beteiligung zustandekamen – auf, dass die Verfasser der methodistisch/römisch-katholischen Kommissionsberichte eher von der Erwachsenentaufe als *dogmatischem* Normalfall, von der Kindertaufe als *praktischem* Normalfall ausgehen. Darauf deuten Sätze wie der folgende hin: „Diejenigen, die mit Bestätigung der Gemeinde ihren Glauben bekennen, werden durch das Taufwasser in das Leben Gottes eingeführt, durch das Christus im Heiligen Geist vermittelt wird.“ Die apostolische Tradition (1991), DWÜ, Bd. 3, 460 (§ 64).

Zuvor war auf die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe hingewiesen worden; vgl. auch die Ausführungen zur Taufe in Das Wort des Lebens (1996), DWÜ, Bd. 3, 497 f (§§ 101 ff). Der, wenn ich recht sehe, einzige Hinweis auf die katholische Firmung und die methodistische Aufnahme in die volle (in der UMC „bekennende“) Mitgliedschaft und damit auf eine stufenweise Initiation findet sich in Die Wahrheit in Liebe sagen (2001), DWÜ, Bd. 3, 526 (§ 46). Deutlich anders akzentuiert sind die Ausführungen zum methodistischen Verständnis der Taufe zum Beispiel in dem Kommissionsbericht der Roman Catholic/United Methodist Dialogue Commission (der USA) Through Divine Love. The Church in Each Place and All Places, §§ 115-118.

etwas andere hermeneutische Strategie als sie zuvor verfolgt wurde. Im übrigen mag es vielleicht nicht gerade hilfreich, aber irgendwie doch auch befreiend, heilsam und vor allem redlich sein, sich einzugestehen, dass bestimmte Divergenzen über einen Zeitraum von vierzig Jahren nicht zu überwinden waren und gegenwärtig auch nicht zu überwinden sind. Möglicherweise gibt es Divergenzen, die auf dem Weg der bilateralen Konsensökumene überhaupt nicht zu überwinden sind und andere Begegnungsebenen benötigen. Vielleicht ergeben sich aus der Verlagerung des Schwerpunkts der christlichen Kirchen von der nördlichen in die südliche Hemisphäre⁸⁰ neue Impulse für die Verständigung der christlichen Kirchen.

Mein Fazit möchte ich in vier Leitsätze fassen:

1. Der seit vierzig Jahren laufende methodistisch/römisch-katholische Dialog ist ein wichtiger Beitrag zur Verständigung zwischen den Kirchen und zudem von fundamentaler Bedeutung für eine ökumenisch offene Selbstvergewisserung im Blick auf die eigenkirchlichen Überzeugungen und Praktiken.
2. Ein Dialog mit dem erklärten Ziel der vollen kirchlichen Gemeinschaft (Koinonia) wird vor Überforderung der Gesprächspartner bewahrt, wenn die angestrebte Gemeinschaft Raum lässt für den Reichtum der Traditionen, so dass eine Gemeinschaft auf der Grundlage gemeinsamer Überzeugungen auch erkennbar unterschiedliche Akzente zulässt, die nicht verwischt werden müssen.
3. Die tiefste Wunde auf dem Weg zu einer größeren sichtbaren Gemeinschaft besteht in der Trennung am Tisch des Herrn, die sich daraus ergibt, dass die gemeinsame Feier des Abendmahls nach römisch-katholischem Verständnis Ausdruck der erlangten vollen Gemeinschaft ist und daher nicht schon als Zeichen des Weges auf dieses Ziel hin praktiziert werden kann. Dieser Schmerz ist um so tiefer angesichts der m.E. biblisch begründeten Hoffnung, dass wir den Herrn und die in ihm bereits verwirklichte Einheit seines Leibes gerade im gemeinsamen Brechen des Brotes (Luk 24,35) erkennen.
4. Solange die volle Gemeinschaft am Tisch des Herrn nicht erreicht ist, gilt es gemeinsam zu beten, Agape-Feiern zu halten,⁸¹ die Heilige Schrift zu studieren und Zeugnis zu geben vor der Welt von dem Herrn, dessen Wille es ist, dass seine Jünger eins sind.

⁸⁰ Vgl. dazu *Philip Jenkins*, Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Gießen 2006.

⁸¹ *O. Cullmann* (Einheit durch Vielfalt, 73 f) hat das Feiern gemeinsamer Agape-Mahle ausdrücklich als Alternative zu der noch nicht möglichen gemeinsamen Feier des Herrnmahls ins Gespräch gebracht – ein Vorschlag, den ich wichtig finde, jedoch unter den konkreten Vorschlägen des Berichts *The Grace Given to You in Christ* vermisste. Zur Thematik vgl. *Helmut Renders*, Einen anderen Himmel erbitten wir nicht. Urchristliche Agapen und methodistische Liebesfeste, Stuttgart 2001.