

**Leuenberger Texte
Heft 4**

**Leuenberg, Meissen and Porvoo
Consultation between the Churches of the
Leuenberg Church Fellowship and the Churches involved in the
Meissen Agreement and the Porvoo Agreement**

**Leuenberg, Meissen und Porvoo
Konsultation zwischen den Kirchen der
Leuenberger Kirchengemeinschaft und den an der
Meissener Erklärung und der Porvoo-Erklärung beteiligten Kirchen**

**Liebfrauenberg, Elsaß
6. bis 10. September 1995**

**edited by Wilhelm Hüffmeier and Colin Podmore
herausgegeben von Wilhelm Hüffmeier und Colin Podmore**

**Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main (1996)**

Contents / Inhaltsverzeichnis

<i>Preface / Einführung</i>	
<i>Foreword by the Co-Chairmen / Vorwort der Vorsitzenden</i>	
<i>Report of the Consultation / Bericht der Konsultation</i>	
<i>Opening Presentations / Einführende Darstellung</i>	
Grußwort	Peter Beier
Setting the Scene	John Arnold
Leuenberg - Meissen - Porvoo. Zur Gemeinschaft der anglikanischen, lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas	André Birmelé
Leuenberg - Meissen - Porvoo. On the Fellowship of the Anglican, Lutheran, Reformed and United Churches of Europe	André Birmelé
<i>Aide memoire of discussions</i>	Colin Podmore
<i>Leuenberg</i>	
The Leuenberg Agreement - Its Development and Content	Wilhelm Hüffmeier
Die Erfahrung mit der Leuenberger Konkordie in Frankreich und ihre Konsequenzen	Elisabeth Parmentier
Experiences with the Leuenberg Agreement and Consequences in the Netherlands	Theo Witvliet
Erfahrungen mit der Leuenberger Konkordie und ihre Konsequenzen in Ungarn	Michael Márkus
Critical Questions from a Nordic Lutheran Perspective	Ragnar Persenius
Critical Questions from an Anglican Perspective	Christopher Hill
<i>Aide memoire of discussions</i>	Colin Podmore
<i>Meissen</i>	
The Meissen Common Statement: Provenance and Content	Mary Tanner
Auswirkungen und Stellenwert im Leben der deutschen Kirchen	Hans Christian Knuth
Effects and Status in the Life of the Church of England	Gordon Roe
Response from the Perspective of Methodists in Europe	Peter Stephens
Kritische Anfragen an Meissen aus der Sicht einer Kirche der Leuenberger Kirchengemeinschaft (Tavola Valdese)	Paolo Ricca
<i>Aide memoire of discussions</i>	Colin Podmore
<i>Porvoo</i>	
The Porvoo Common Statement: Process and Contents and the Hopes of the Anglican Churches	John Hind
The Porvoo Common Statement and the Expectations of the Nordic and Baltic Churches	Eero Huovinen
Kritische Anfragen an Porvoo aus der Sicht der Leuenberger Konkordie	Reinhard Frieling
Porvoo and the Church of Scotland	David Fergusson
<i>Aide memoire of discussions</i>	Colin Podmore
<i>Roman Catholic and Orthodox Perspectives</i>	
Leuenberg, Meissen und Porvoo aus römisch-katholischer Sicht	Heinz-Albert Raem
The Leuenberg, Meissen and Porvoo Agreements seen from an Orthodox Perspective	Georges Tsetsis
<i>Aide memoire of discussions</i>	Colin Podmore

Participants / Teilnehmerliste
Worship during the Consultation / Während der Konsultation gehaltene Andachten.....
Papers circulated prior to the Consultation / Vor der Konsultation verteilte Texte.....

Preface

by the Editors

This book contains the Report of the Consultation between representatives of the Leuenberg Church Fellowship and of the churches involved in the Meissen and Porvoo Agreements, together with the introductory presentations, papers and brief statements given at the Consultation and *aides mémoires* of the discussions they provoked. The consultation was held from 6 to 10 September 1995 in the Protestant conference centre on the Liebfrauenberg (near Strasbourg), which had already frequently proved a fruitful venue for such ecumenical encounters. The invitations were issued by the Leuenberg Church Fellowship.

Hitherto, the *Leuenberger Texte* have always appeared bilingually, but that is not possible on this occasion, for reasons of space. The fruit of the Consultation – its Report – appears in German as well as in the original English. This Report, approved by the meeting, describes the process which led up to it and the themes which require further examination.

Because of the fundamental importance of the lecture by André Birmelé, which was given in German, we have printed this text too in both German and English. The other papers all appear in the language in which they were delivered at the Consultation – with one exception: The contribution about the Leuenberg Agreement, its origins and content, was given in German but is printed in English; this seems sensible, because while the Leuenberg Agreement is well known among Continental churches and theologians, it is less well known in Great Britain. The brief *aides mémoires* are intended to enable readers to enter a little into the discussions of the papers and statements during the Consultation.

We are grateful to the staff of the Institute for Ecumenical Research in Strasbourg, especially Prof. Dr André Birmelé and Frau Elke Leybold, for their preparatory work and smooth running of the Consultation. Thanks are owed to various people for their assistance with preparation of the documentation for the press: the authors of the individual contributions, the participants in the Consultation, *Kirchenrätin* Dr Christine-Ruth Müller and Frau Hesong Moon (both from the Secretariat of the Leuenberg Church fellowship), Dr Neumann of the Otto Lembeck publishing house. We are grateful to the Evangelical Church in Germany, the Evangelical Church of the Union, the United Evangelical-Lutheran Church of Germany, the Church of England and the Nordic Ecumenical Council for subsidies towards the cost of publishing the volume.

We greet all those who are willing to embark upon the reading of this volume of documents and thereby bring knowledge of the contents into the parishes or into the realm of theological study. It is important that the contacts which have been taken up should be continued and tended, in order to foster the growth of communion (*koinonia*) between the churches. We are clear that the yeast of this process will be life in communion. It is this which work on individual themes such as *episkope* and apostolic succession, for example, is intended to serve. The heart of communion between the churches is fellowship around the Lord's Table, and we rejoice that during our meeting we were able to receive communion from each other. Our goal, however, must be to move beyond mutual eucharistic hospitality to ecclesial communion, in which the remaining differences in the understanding of ministry are overcome. Eucharistic communion calls for reconciled ministries serving at the Lord's Table. It is this vision which motivates our discussions.

On the Liebfrauenberg a promising start was made. May God bless our future work on this great task. The call of the Apostle Paul to reconciliation with God is also a call to the reconciliation of the churches with each other. Such a reconciliation is required by our mission in the world.

Vorwort der Herausgeber

Auf den folgenden Seiten werden die einführenden Darstellungen, Referate, kurzen Statements – teilweise auch die Diskussionen – und das Ergebnis der Konsultation zwischen Vertretern und Vertreterinnen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den Kirchen der Meissener und der Porvoo-Erklärung dokumentiert. Die Tagung fand vom 6.–10. September 1995 in der evangelischen Begegnungsstätte auf dem Liebfrauenberg bei Straßburg statt, die sich schon früher mehrfach bei der Durchführung solcher ökumenischen Gespräche bewährt hatte. Eingeladen hatte die Leuenberger Kirchengemeinschaft.

Für die Herausgabe der Texte haben wir die in der Reihe 'Leuenberger Texte' bisher gepflegte Zweisprachigkeit nicht durchhalten können, da das Buch sonst zu umfangreich geworden wäre. Zweisprachig geben wir aber den Abschlußbericht wieder, die eigentliche Frucht der Konsultation. Die Originalsprache dieses Berichtes war Englisch. Dieser von der Versammlung beschlossene Abschlußbericht beschreibt den Gesprächsprozess und die Themen, die weiter bearbeitet werden sollen.

Wegen der grundsätzlichen Bedeutung des Vortrags von André Birmelé, der in Deutsch vorgetragen wurde, haben wir auch diesen Text in deutscher und englischer Sprache abgedruckt. Die übrigen Referate werden alle in der Sprache wiedergegeben, in der sie auf der Konsultation gehalten wurden. Freilich haben wir auch hier eine Ausnahme gemacht. Der Beitrag über die Leuenberger Konkordie, ihre Entstehungsgeschichte und ihren Inhalt ist in englischer Sprache abgedruckt worden, obwohl der Autor ihn auf Deutsch gehalten hat. Aber da die Leuenberger Konkordie in Großbritannien im Unterschied zu den Kirchen und der Theologie auf dem Kontinent relativ unbekannt ist, schien diese Entscheidung gerechtfertigt und sinnvoll. Die kurzen Protokolle über die Diskussionen sollen den Leserinnen und Lesern helfen, ein wenig an der auf dem Liebfrauenberg geführten Aussprache zu den Referaten und Statements teilzunehmen.

Wir danken den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Instituts für Ökumenischen Forschung in Straßburg, insbesondere Prof. Dr. André Birmelé und Frau Elke Leypold, für die Vorbereitung und reibungslose Durchführung der Konsultation. Um die Drucklegung der folgenden Dokumentation haben sich verschiedene Personen besonders verdient gemacht. Zum einen natürlich die Autoren der Beiträge und die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Konsultation, sodann die Mitarbeiterinnen des Sekretariats der Leuenberger Kirchengemeinschaft, Frau Kirchenrätin Dr. Christine-Ruth Müller und Frau Hesong Moon, aber auch Herr Dr. Neumann vom Verlag Otto Lembeck. Wir danken der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Evangelischen Kirche der Union, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, der Kirche von England, dem Nordischen Ökumenischen Rat für Zuschüsse zur Drucklegung.

Wir begrüßen alle, die sich der Lektüre dieses Dokumentationsbandes unterziehen und so die Sache in die Gemeinden oder ins theologische Studium befördern. Wichtig ist es, die aufgenommenen Kontakte fortzusetzen und zu pflegen und so das Wachstum von Kirchengemeinschaft zu unterstützen. Aber wir sind uns dessen bewußt, daß die Hefe dieses Prozesses das Leben in Gemeinschaft ist. Die Bearbeitung bestimmter einzelner Themenbereiche wie etwa der Episkopé und der apostolischen Sukzession sollen dem dienen. Das Herz jeder Kirchengemeinschaft ist die Gemeinschaft am Tisch des Herrn, und wir freuen uns, daß wir während der Begegnung von einander das Abendmahl nehmen konnten. Unser Ziel muß es jedoch sein, von der gegenseitigen eucharistischen Gastbereitschaft zu einer Kirchengemeinschaft fortzuschreiten, in der die verbleibenden Differenzen im Amtsverständnis überwunden sind. Die eucharistische Gemeinschaft ruft nach versöhnten Ämtern im Dienst am Tisch des Herrn.

Auf dem Liebfrauenberg wurde ein verheißungsvoller Anfang gemacht. Möge Gott unsere Weiterarbeit in dieser großen Aufgabe segnen. Der Ruf des Apostels Paulus zur Versöhnung mit Gott ist auch ein

Ruf zur Versöhnung der Kirchen untereinander. Unsere Mission in der Welt braucht solche Versöhnung.

Dr. W. Hüffmeier
Leiter des Sekretariats
Leuenberger Kirchengemeinschaft

Dr. Colin Podmore
Assistant Secretary
Council for Christian Unity, Church of England

Foreword by the Co-Chairmen

The political, social and economic developments in Europe today challenge the churches to co-operate together in witnessing to Christ. It is therefore significant that in recent years three different models of co-operation between Europe's Anglican and Protestant churches have developed, named after the places where the agreements were formulated: Leuenberg, Meissen and Porvoo. These three different models have emerged from different backgrounds and follow slightly different methods, and yet manifest important similarities.

This volume contains the Report and papers of a very fruitful encounter of those involved in these three relationships, held in September 1995 at Liebfrauenberg in France. The task of this Consultation was to study the agreements and bring those involved in them into conversation with each other.

Although the focus was on the quest for theological agreement, the practical co-operation and common life which should flow from it were always in view. We hope that the publication of this book will facilitate a better understanding of the diverse traditions and the different agreements represented at the Consultation, and that this will provide a firm basis for and encouragement to further progress towards the visible unity of Christ's Church in Europe and beyond.

ANDREAS AARFLOT

The Rt Revd
Dr Andreas Aarflot,
Bishop of Oslo

PETER BEIER

D. Dr. Peter Beier,
Präses of the Evangelical
Church of the Rhineland,
President of the Leuenberg
Church Fellowship

+ DAVID GRIMSBY

The Rt Revd David Tustin,
Bischof of Grimsby

Report of the Consultation / Bericht der Konsultation

Leuenberg, Meissen, Porvoo: Report of a Consultation

From 6 - 10 September 1995 delegates of the Anglican churches of Great Britain and Ireland, the Nordic Lutheran churches, the Methodist churches and the signatory churches of the Leuenberg Agreement met together at Liebfrauenberg (France) on the invitation of the Leuenberg Church Fellowship. Observers from the Roman Catholic Church, the Old Catholic churches, the Orthodox churches and the Moravian Church, as well as representatives of the Christian World Communions and international ecumenical organizations (WCC, LWF, WARC, CEC), took part in the discussions. It was the task of this Consultation to examine the various agreements which had come into being in recent years within Europe and bring them into conversation with each other. These are the Leuenberg Agreement (1973 and the results of its subsequent theological work, notably "The Church of Jesus Christ", Vienna 1994), the Meissen Declaration between the EKD and the Church of England (1988), the Porvoo Declaration between the British and Irish Anglican Churches and the Nordic and Baltic Lutheran churches (1993).

The Consultation noted with gratitude the great progress achieved in the growing together of the churches. It emphasized the necessity of these developments in view of the new situation in Europe and its challenges. The Consultation underlined the common responsibility of all churches for the proclamation of the Gospel, common witness and common service in Europe.

I. Growing Fellowship

I.1. A thorough study of the various statements showed far-reaching agreement and a high degree of consensus. In the following themes a fundamental consensus was confirmed: the authority of the Scriptures and the catholic creeds; the understanding of the Gospel as the message of the justifying action of God, which renews and liberates people for responsible service in the world; baptism; the eucharist; the understanding of the Church as the community of all believers living by word and sacrament, as sign and instrument of the saving action of God; the eschatological consummation.

As is well known, differences still remain between these churches in some questions of the ordained ministry and episcopé. These require further work but here also convergences have already become evident.

I.2. It became clear that the different agreements must be understood in the context of a far-reaching reception process. They themselves receive the results of the rapprochement of churches at local and national levels as well as the results of worldwide ecumenical dialogues which in different situations are now leading to concrete agreements.

The reception of international dialogues accomplished by the agreements must now itself be received by the individual churches and thus take concrete form.

II. Difference and Convergence

II.1. These common aspects do not mean that the declarations all stand on one and the same level, since their methods and their descriptions of the goals are not congruent.

II.1.1. The agreements link different ecclesial families. They correspond to specific situations, they relate to specific historical backgrounds and are expressions of specific ecclesial experiences. They are therefore not simply transferable.

II.1.2. In spite of the consensus in the individual theological questions the emphases are not the same. This applies especially to the understanding of, and the importance ascribed to, episkopé, the episcopal office and apostolic succession. Different visions of the unity of the Church and different descriptions of the goal of visible unity are related to these.

The communion which we already experience allows all the churches participating in each agreement to recognize one another as true expressions of the Church of Jesus Christ. This makes possible various forms of communion in word and sacrament and an acknowledgement of one another's ordained ministries as given by God. How this communion can and must take fully visible form requires further theological clarification.

II.2. These three agreements are themselves each in a process of growth. They must therefore each be developed further with their particularity. However, this does not exclude dialogue among them, but rather requires it.

II.2.1. Here, the situation of the many Anglican, Lutheran, Reformed, and Methodist minority churches throughout Europe needs particular attention. Many of these churches are not yet sufficiently involved in these agreements.

II.2.2. Further joint theological work on certain questions is necessary. It is to be welcomed that the EKD and the Church of England are planning a theological conference on the question of episkopé in March 1996. Such a conference should not, we believe, limit the question of episkopé to historic succession but should also include structure, church order, pastoral oversight and personal exercise of offices of Church leadership.

Both the question of the unity of the Church and its mission and that of common witness and service in society should be taken up jointly.

II.2.3. In the European scene, dialogue among these three forms of church fellowship can and must be carried on in close co-operation with other European church organizations, such as the European secretariats of the Christian World Communions, the Faith and Order Commission in its future European work, CEC and EECCS. All duplication must be avoided.

III. New Steps

The following concrete tasks need to be undertaken at the European level, in order to make clear the compatibility of the three agreements and the participation of the churches concerned in the One, Holy, Catholic and Apostolic Church:

III.1. The Nordic Lutheran churches should examine whether, especially in view of the recent Leuenberg document "The Church of Jesus Christ", their existing participation in the Leuenberg Church Fellowship could not be extended and deepened.

III.2. With regard to the European relations between Anglican, Lutheran, Reformed and United churches we note two recent developments. In 1991 the Meissen Declaration was signed by the Church of England and the EKD. At present conversations are taking place between the Anglican churches of Great Britain and Ireland and the French Lutheran and Reformed churches. When these conversations have been concluded the question of how far these two developments open up possibilities for mutual recognition and communion in word and sacrament between the Lutheran, Reformed, United and Methodist and the Anglican churches in Europe should be considered. It will be necessary to test whether such a dialogue could not on the Lutheran, Reformed and United side be carried out at the European level by the Leuenberg Church Fellowship. Such a process could of course only be entered into in close consultation with the churches involved in the Porvoo Agreement and with the European Methodist Council.

III.3. This linking of existing agreements or working out of new agreements must of course be seen against the background of the whole ecumenical movement (including the work of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches, the international bilateral dialogues, the developing relations of the Christian World Communions and parallel developments on other continents). The three agreements consciously understand themselves as serving the whole ecumenical movement and are intended to point to ways towards the visible unity of the one Church of Christ.

III.4. The relevant bodies are requested to establish the contacts necessary to convey informations to further the above mentioned process and to monitor progress.

Liebfrauenberg, 9 September 1995

Leuenberg/Meissen/Porvoo - Bericht von einer Konsultation

Vom 6. bis 10. September 1995 trafen sich auf Einladung der Leuenberger Kirchengemeinschaft auf dem Liebfrauenberg (Frankreich) Vertreter und Vertreterinnen der anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands, der nordischen lutherischen Kirchen, der methodistischen Kirchen und der Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie. Beobachter der römisch-katholischen Kirche und der altkatholischen Kirchen, der orthodoxen Kirchen sowie der Brüder-Unität und Vertreter der weltweiten christlichen Gemeinschaften und internationaler ökumenischer Organisationen (ÖRK, LWB, RWB, KEK) waren an den Beratungen beteiligt. Es war die Aufgabe dieser Konsultation, die verschiedenen kirchlichen Vereinbarungen, die in den letzten Jahren im europäischen Raum entstanden, zu untersuchen und ins Gespräch zu bringen: die Leuenberger Konkordie (1973 und die Ergebnisse ihrer theologischen Weiterarbeit, insbesondere "Die Kirche Jesu Christi", Wien 1994), die Meissener Erklärung zwischen der EKD und der Kirche von England (1988) und die Porvoo Erklärung zwischen den britischen und irischen anglikanischen Kirchen und den nordischen und baltischen lutherischen Kirchen (1993).

Die Konsultation stellte mit Dankbarkeit die großen Fortschritte im Zusammenwachsen der Kirchen fest. Sie betonte seine Notwendigkeit angesichts der neueren europäischen Situation und ihrer Herausforderungen. Sie unterstrich die gemeinsame Verantwortung aller Kirchen für die Verkündigung des Evangeliums, das gemeinsame Zeugnis und den gemeinsamen Dienst in Europa.

I. Wachsende Gemeinschaft

I.1. Das genaue Studium der verschiedenen Vereinbarungen zeigte eine weitreichende Übereinstimmung und ein hohes Maß an Konsens. In folgenden Themen wurde der Grundkonsens bestätigt: die Autorität der Schrift und der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse; das Verständnis des Evangeliums als Botschaft des rechtfertigenden Handelns Gottes, das den Menschen erneuert und befreit zu verantwortlichem Dienst in der Welt; die Taufe; die Eucharistie; das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft der von Wort und Sakrament lebenden Gläubigen und als Zeichen und Instrument des Heilshandelns Gottes; die eschatologische Vollendung.

Bekanntlich bestehen in einigen Fragen des ordinierten Amtes und der Episkopé zwischen diesen Kirchen noch Unterschiede, die der weiteren Bearbeitung bedürfen, doch zeichnen sich auch hier bereits Konvergenzen ab.

I.2. Es wurde deutlich, daß die verschiedenen Vereinbarungen im Rahmen eines weitreichenden Rezeptionsprozesses verstanden werden müssen. Sie rezipieren selbst Ergebnisse kirchlicher Annäherungen auf lokalen und nationalen Ebenen sowie die Ergebnisse weltweiter ökumenischer Dialoge, die nun in unterschiedlichen Situationen zu konkreten Vereinbarungen

führen. Die von den Vereinbarungen geleistete Rezeption internationaler Dialoge muß nun selbst von den einzelnen Kirchen rezipiert werden und Gestalt annehmen.

II. Verschiedenheit und Konvergenz

II.1. Diese Gemeinsamkeiten bedeuten nicht, daß die Erklärungen auf ein und derselben Ebene stehen, da ihre Hintergründe, ihre Verfahrensweisen und ihre Zielvorstellungen nicht deckungsgleich sind.

II.1.1. Die Vereinbarungen verbinden unterschiedliche kirchliche Familien. Sie entsprechen bestimmten Situationen, sie stehen auf besonderen historischen Hintergründen und sind Ausdrücke spezifischer kirchlicher Erfahrungen. Sie sind von daher nicht einfach übertragbar.

II.1.2. Trotz des Konsenses in den einzelnen theologischen Fragen sind die Schwerpunkte nicht dieselben. Dies gilt insbesondere für das Verständnis und die Gewichtung der Episkopé, des Bischofsamtes und apostolischer Sukzession. Damit verbunden sind verschiedene Visionen der Einheit der Kirche und unterschiedliche Beschreibungen des Ziels der sichtbaren Einheit.

Die Gemeinschaft, die wir schon erleben, erlaubt den jeweils an den Vereinbarungen beteiligten Kirchen sich gegenseitig als wahrer Ausdruck der Kirche Jesu Christi anzuerkennen. Das ermöglicht verschiedene Formen der Gemeinschaft in Wort und Sakrament und eine gegenseitige Anerkennung des durch die Ordination übertragenen Amtes als von Gott gegeben. Es bedarf weiterer theologischer Klärung, wie diese Gemeinschaft sichtbare Form gewinnen kann und muß.

II.2. Diese drei Vereinbarungen befinden sich jeweils in einem Wachstumsprozeß. Sie müssen daher in ihrer Besonderheit weiterentwickelt werden. Dies schließt jedoch den Dialog zwischen ihnen nicht aus, sondern verlangt ihn.

II.2.1. Dabei bedarf die Situation der vielen anglikanischen, lutherischen, reformierten und methodistischen Minderheitskirchen im gesamteuropäischen Raum einer besonderen Berücksichtigung. Etliche dieser Kirchen sind noch nicht ausreichend an diesen Vereinbarungen beteiligt.

II.2.2. In bestimmten Fragen ist eine gemeinsame theologische Weiterarbeit notwendig. Es ist zu begrüßen, daß die EKD und die Kirche von England für März 1996 eine theologische Konferenz zur Frage der Episkopé vorsehen. Nach unserer Ansicht sollte solch eine Konferenz die Frage der Episkopé nicht auf die historische Sukzession beschränken, sondern auch Strukturen, kirchliche Ordnungen, pastorale Aufsicht und persönliche Ausübung des Amtes der Kirchenleitung mit bedenken.

Gemeinsam sollte sowohl die Frage nach der Einheit der Kirche und ihrer Mission als auch die nach dem gemeinsamen Zeugnis und Dienst in der Gesellschaft in Angriff genommen werden.

II.2.3. Auf der europäischen Szene kann und muß der Dialog zwischen diesen drei Formen von Kirchengemeinschaft in enger Verbindung mit anderen europäischen kirchlichen Organisationen geführt werden (Europasekretariate der christlichen Weltgemeinschaften, zukünftige Europa-Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, KEK, EECCS). Jede Doppelarbeit ist zu vermeiden.

III. Neue Schritte

Folgende konkrete Aufgaben auf gesamteuropäischer Ebene sind zu nennen, um die Kompatibilität der drei Vereinbarungen und die Teilhabe der betroffenen Kirchen an der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu verdeutlichen:

III.1. Die nordischen lutherischen Kirchen sollten prüfen, ob nicht unter besonderer Berücksichtigung des neueren Leuenberger Dokuments "Die Kirche Jesu Christi" ihre bereits vorhandene Mitarbeit an der LK ausgebaut und vertieft werden könnte.

III.2. Im Blick auf die gesamteuropäischen Beziehungen zwischen anglikanischen, lutherischen, reformierten und unierten Kirchen nehmen wir zwei neuere Entwicklungen zur Kenntnis. 1991 wurde die Meissener Erklärung zwischen der Kirche von England und der EKD unterzeichnet. Zur Zeit findet ein Dialog zwischen den anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands und den französischen lutherischen und reformierten Kirchen statt. Wenn dieser Dialog abgeschlossen ist, sollte geprüft werden, inwieweit sich Möglichkeiten für eine gegenseitige Anerkennung und eine Gemeinschaft in Wort und Sakrament zwischen den lutherischen, reformierten, unierten und methodistischen und den anglikanischen Kirchen in ganz Europa eröffnen. Dabei ist zu prüfen, ob solch ein Dialog nicht auf lutherischer, reformierter und unierter Seite durch die Leuenberger Kirchengemeinschaft gesamteuropäisch durchgeführt werden könnte. Solch ein Prozeß kann selbstverständlich nur in enger Konsultation mit den an Porvoo beteiligten Kirchen und dem Europäischen Methodistischen Rat geschehen.

III.3. Diese Verbindung vorhandener Vereinbarungen oder Erarbeitung neuer Vereinbarungen muß natürlich auf dem Hintergrund der gesamten ökumenischen Bewegung gesehen werden (Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung der ÖRK, internationale bilaterale Dialoge, die sich entwickelnden Beziehungen der christlichen Weltgemeinschaften, parallele Entwicklungen in anderen Kontinenten). Die drei Vereinbarungen verstehen sich bewußt im Dienst der gesamten Ökumene und wollen Wege aufzeigen zu einer sichtbarerem Einheit der einen Kirche Christi.

III.4. Die betroffenen Gemeinschaften werden gebeten, die notwendigen Kontakte herzustellen, um Informationen zu vermitteln, den oben benannten Prozeß zu fördern und auf seinen Fortschritt zu achten.

Liebfrauenberg, 9. September 1995

Opening Presentation / Einführende Darstellung

Grußwort

Präses D. Dr. Peter Beier, Präsident der Leuenberger Kirchengemeinschaft

Verehrte Herren Bischöfe, Präsidenten, Professoren und Sachverständige,
verehrte Gäste und Beobachter, liebe Schwestern und Brüder
aus den unterschiedlichen kirchlichen und konfessionellen Familien Europas,

für die Leuenberger Kirchengemeinschaft heiße ich Sie herzlich willkommen zu dieser Konsultation. Wir wissen sehr wohl zu würdigen, daß dieses Treffen zustande gekommen ist. Es ist keine Selbstverständlichkeit. Das Interesse aber, das die Konsultation inzwischen in den Kirchen Europas gefunden hat, zeigt seine Notwendigkeit und ist Anlaß zur Freude.

Durch unsere Zusammenkunft entsprechen wir einer Bitte der Europäischen Evangelischen Versammlung von Budapest im Jahre 1992. Diese Versammlung hatte die Leuenberger Kirchengemeinschaft gebeten, „ . . . die Initiative zu ergreifen, um aus den in den letzten Jahren in einigen Regionen (Europas) erreichten Erklärungen zur Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen und

reformierten Kirchen einerseits und der methodistischen und anglikanischen Kirche andererseits Konsequenzen für diese Kirchen in ganz Europa zu ziehen“.

Mit der methodistischen Kirche in Europa konnten wir im Mai vergangenen Jahres in Wien auf der Leuenberger Vollversammlung eine „Gemeinsame Erklärung zur Kirchengemeinschaft“ verabschieden. Das war ein gutes Zeichen. Aber auch zu den anglikanischen Kirchen in Europa gibt es eine Reihe von Beziehungen, einerseits von den lutherischen Kirchen Nordeuropas, andererseits von der Evangelischen Kirche in Deutschland, die ihrerseits durch ihre Gliedkirchen zur Leuenberger Kirchengemeinschaft gehört. Deshalb war die Bitte der Europäischen Evangelischen Versammlung nur zu berechtigt.

Die Idee, die Frage der Konsequenzen aus schon bestehenden Kirchengemeinschaften und Beziehungen für die Gesamtheit unserer Kirchen in Europa auf einer Konsultation zu prüfen, stammt von John Arnold. Er hatte schon vor drei Jahren dafür das Jahr 1995 vorgeschlagen. Er hat Recht behalten. Das ist nicht zuletzt der Tatsache zu verdanken, daß der Erzbischof von Canterbury, John Carey, in Beantwortung von Briefen, die Bischof Martin Kruse und die Präsidenten der Leuenberger Kirchengemeinschaft gleich nach der Budapester Versammlung in dieser Sache an ihn gerichtet hatten, den Gedanken einer Konsultation unserer Familien aufnahm und gutgeheißen hat. Dank der zügigen Vorbereitung durch die Stäbe, in die auch die Vertreter der nordischen lutherischen Kirchen einbezogen wurden, konnte der von John Arnold angestrebte Zeitpunkt eingehalten werden. Was ist nun hier zu tun?

Wir müssen zweifellos sorgfältig vergleichen. Denn die Vereinbarungen von Leuenberg, von Meissen und von Porvoo enthalten an vielen Stellen beachtliche Gemeinsamkeiten. Auch darauf hat Erzbischof Carey im Jahre 1992 hingewiesen, als er es begrüßte, daß ein Ziel dieser Konsultation darin bestehen müsse, den hohen Grad an gemeinsamen Aussagen zwischen der Leuenberger Konkordie und der Meissener Erklärung klarer zu verstehen. Dieses Urteil läßt sich zweifellos auf die inzwischen vorliegende Erklärung von Porvoo ausdehnen. Auch sie enthält durch die vielen wortidentischen Aussagen mit der Meissener Erklärung ein umfangreiches Material von Gemeinsamkeiten.

Zum anderen wird unser Auge notwendigerweise auf Unterschiede fallen müssen. Dabei ist die Frage nach dem Amtsverständnis sicher einer der wichtigsten und umstrittensten Sachpunkte. Doch auch hier gibt es Gemeinsamkeiten. Ich denke vor allem an den Verkündigungsauftrag.

Der Vorbereitungsausschuß hat ein sehr wohl durchdachtes Programm erstellt. Schon auf dem ersten Blick wird deutlich, daß das Hauptmerkmal der Analyse des Vorhandenen gilt. Aber wir wären nicht Teil der ökumenischen Bewegung, wenn wir uns mit dem Vorhandenen zufrieden gäben und aus dem Vorhandenen nicht Perspektiven entwickelten. Auch das ist bei der Vorbereitung des Programms, deutlich genug für alle, im Blick gewesen.

Wir dürfen deshalb gespannt sein. Aus meiner Sicht berechtigt das gemeinsame Material in den zentralen Aussagen der Lehre vom Worte Gottes und von den Sakramenten ein hohes Maß an Hoffnungen.

Ich sehe freilich auch die Differenzpunkte mit aller Deutlichkeit, und eine gewisse Zeitungleichheit muß natürlich auch berücksichtigt werden. Für die Porvoo-Erklärung ist im Unterschied zur Leuenberger Konkordie und der Meissener Erklärung die Phase der Zustimmung und Rezeption noch nicht abgeschlossen. Das ist ja auch ein Grund, warum in letzter Minute die Ev.-Luth. Kirche von Lettland ihre Teilnahme hier abgesagt hat. Es ist verständlich, daß eine Kirche, die nach ihrem

Standpunkt im größeren ökumenischen Kontext sucht und gleichzeitig die Wende in Osteuropa verarbeiten muß, hier eine Unsicherheit spürt, die sie zunächst auf die Selbstbesinnung zurückführt.

Aber wir sollten die Gegenwart auch nicht überbetonen. Seit der Reformation verbindet die hier versammelten Kirchenfamilien ein tiefes gemeinsames Erbe. Dieses Erbe formuliert sich für mein Verständnis so, daß wir alle die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche in der Erneuerung durch die Rückbesinnung auf das apostolische Zeugnis von Jesus Christus sein wollen. Wenn uns dieser Gedanke zusammenhält und zusammenreibt, dann wird unser Unternehmen weder als ein anti-katholisches noch als eine neue Blockbildung noch sonstwie charakterisiert werden können. Es muß uns dann darum gehen, Kirche Jesu Christi sein und immer mehr werden zu wollen. Darauf ruht Segen.

Lassen Sie mich zum Schluß noch folgende Anmerkung hinzufügen: Am Ende des 1. Thessalonichernbriefes des Apostels Paulus werden wir daran erinnert, weder den Geist zu unterdrücken, noch das prophetische Wort zu verachten (1 Thess 5,19). Ich nehme diese Erinnerung und Mahnung auf. Wir sind hier nicht nur zusammengekommen, um die Bestände zwischenkirchlicher Vereinbarungen zu sichten. Vielmehr haben wir zu prüfen, ob es Wege gibt und welcher Art die Wege sind, die zum großen Ziel einer sichtbaren und handlungsfähigen Kirchengemeinschaft führen. Dazu gehört geisterfüllte und von der Vernunft geleitete Vorstellungskraft.

Wir haben also nicht nur Bestände zu wahren, sondern das Ufer ins Auge fassen, an das wir gelangen sollen. Es ist in Sicht, wenn wir sehen wollen.

Ich danke dem Vorbereitungsstab, aber auch dem Ökumenischen Institut Straßburg für die Amtshilfe. Vor allem aber Dank, daß Sie alle gekommen sind.

* * *

Setting the Scene

The Very Reverend John Arnold, Dean of Durham

I. A look ahead

I would like to begin by looking forward to next year 1996 and to the Inter-governmental Conference of the European Community, as a reminder that it is not only the churches but also the states and nations of Europe which are concerned about unity and the instruments by which unity is made real, effective and participatory. The IGC will be dealing with the Europe of the Sixteen - Western Europe on a flood tide of integration – but it will do so in the perspectives of a Europe of the Twenty, Twenty-five or Thirty, drawing in the nations of Eastern and Central Europe and eventually even the Balkans when the ebb tide of disintegration turns.

By the end of 1996 we expect the first phase of the response to the Porvoo Common Statement to have been completed and, indeed, inaugurated and celebrated in Trondheim, Riga and London. Full implementation lies ahead of that. Those of us who have been involved in the process believe that it may turn out to be paradigmatic and of wider significance than Northern Europe. We hope that it will be taken onto the agendas of the Assembly of the Lutheran World Federation in 1997 and of the Lambeth Conference in 1998.

1997 will also see the next General Assembly of the World Alliance of Reformed Churches as well as the 11th Assembly of the Conference of European Churches and the 2nd European Ecumenical Assembly on the theme of Reconciliation. The Conference of European Churches and the Council of Catholic Bishops in Europe, in the persons of their presidents, Cardinal Vlk and myself, have invited all the churches, and indeed all people of good will, to come to Graz and to bring with them not just words about reconciliation but also stories, evidence of actual deeds of reconciliation. It will be a shame and a scandal if we find ourselves appealing to politicians to further peace and unity in Europe while having little or nothing to show with regard to the visible unity of the Church of Jesus Christ in Europe.

We are all part of one ecumenical movement and our work should therefore also feed in to the next Assembly of the World Council of Churches in 1998 - the fiftieth anniversary of its foundation in Amsterdam in 1948. In our European work in Leuenberg, Meissen and Porvoo we have all benefited from the fruits of Faith and Order work and of the multi-lateral and bi-lateral conversations at world level, from the full participation of Orthodox and Roman Catholic theologians and from the insights of other parts of the world. The Lutheran, Reformed and Anglican churches of Europe, which between us are responsible for so much of the disunity of the world-wide Church, have a chance to repay some of our ecclesial debts at this series of encounters. I believe that we will either achieve a real breakthrough on the Faith and Order front in the next four or five years, or fall back into fragmentation and despair. Perhaps the next Leuenberg Assembly in the year 2000 could draw up an account ['Bilanz'] for the millennium. Meanwhile, we will watch with keen interest developments in Eastern Orthodoxy and in the Roman Catholic Church. My naive dream that we might all take communion together when Eastern and Western Easters coincide on 15 April 2001 [the first Easter of the new millennium] – perhaps that will not be fulfilled. But why not aim for the more realistic goal of the year 2033, by the best reckoning the 2000th anniversary of the Resurrection and of Pentecost?

II. A look back

So much for sooth-saying. Now a short look back along the path which has brought us together on the Liebfrauenberg.

By the early 1990s there were two viable models of unity on the European table. When I say 'models' I mean not just theories but actual negotiated settlements, capable of implementation. The first is the Concordat model, as presented at Leuenberg in 1973, overcoming the 16th and 17th condemnations between Lutheran and Reformed churches in Europe and broadening out in an attempt to draw in other 'churches of the Reformation'. It is an immense achievement of inner Protestant ecumenism involving a very large number of churches with a wide variety of structures and forms of governance.

The other is the Meissen model, which shares with the Leuenberg model an insistence on the importance of agreement in faith, but which develops more fully the depiction of the nature of the unity we seek, devotes proportionately more attention to the ministry and establishes structures for implementation and even for the oversight of implementation. The range of participation is much smaller - only the Church of England and the Evangelical Church in Germany which, however, is a federation of Lutheran, Reformed and United churches of varied structures. It is, of course, a ground for rejoicing and a sign of the way in which the life of our churches is set in the history of nations that the discussions were tri-lateral - between churches in England, the German Democratic Republic and the Federal Republic of Germany - whereas the implementation is bi-lateral.

The Porvoo Declaration between the British and Irish Anglican and the Nordic and Baltic Lutheran churches clearly derives from Meissen and has a strong family likeness. However, the theological

and pastoral conversations and actual inter-church agreements on which it is based are much older. They go back to the Anglo-Swedish conversations of 1909, among the earliest of the modern ecumenical movement. Although the number of churches involved [4 Anglican and 8 Lutheran] is greater, the agreement is confessionally simpler - in effect, a bi-lateral Anglican-Lutheran agreement between churches which all have an episcopal-diocesan structure and most of which have a synodical system of government.

This means that formally - so far as outward form is concerned - Porvoo goes well beyond Meissen. However, existentially - so far as actual implementation is concerned - Meissen is well ahead, simply because there is so much more interchange between parishes and dioceses and church members at all levels.

Now there is a certain tension between the Leuenberg model and the Meissen-Porvoo model, felt most keenly in the EKD which is deeply involved in both, but also affecting in a different way the Nordic and Baltic churches which participate in the Leuenberg process without necessarily being signatories and which are signatories or potential signatories of Porvoo .

This was foreseen at the European Protestant Assembly in Budapest in 1992, which passed the following resolution: 'That the Leuenberg community take the initiative to draw consequences for churches in Europe from declarations of church communion achieved in some regions between Lutheran and Reformed churches on the one hand and the Methodist Church and the Anglican Church on the other hand'. The reference to the Methodist Church has been taken up and developed at the Vienna Assembly in 1994 and we look forward to being brought up to date on what has transpired since then.

I was present as an observer at Budapest and was able to have a good conversation about the reference to the Anglican Church with Bishop Martin Kruse of Berlin, who wrote to Archbishop Carey: 'One thing became more and more clear in Budapest. There are many Protestant churches in Europe who would like to enter into a similar relationship with the Church of England as you have striven for in conversations with the Lutheran churches of Scandinavia and the Baltic States or have achieved with the churches of the Evangelical Church in Germany in the Meissen Agreement. This degree of communion between churches is certainly greater than that which has hitherto been possible within the Conference of European Churches or in relation to the Roman Catholic Church. Should not that which has become a reality between the Church of England and individual Protestant churches in Europe now also be applied more widely to others? Many Protestant churches in Europe [beginning with the Protestant churches of France] have in any case asked us what it means that the Evangelical Church in Germany is on the one hand in full communion with the churches in the Leuenberg Agreement, while on the other hand in the Meissen Agreement it has set out with the Church of England on a particular path towards visible unity. Here are a whole series of questions which required clarification. Perhaps it would be possible at some time in the years to come to hold a consultation involving the Church of England, the Lutheran churches of Scandinavia, the Evangelical Church of Germany and representatives of the other churches in Europe who are signatories to the Leuenberg Fellowship of Churches [which] has been asked by the Budapest Assembly to take the suggestion forward. It would be good if the Church of England would be open to such an approach'. The Archbishop replied, particularly welcoming the suggestion of such a consultation and suggesting 1995 as a suitable time, after the Vienna Assembly of Leuenberg and at a time when we would expect to see how the Porvoo process was progressing, with a preparatory meeting in 1993, such as actually took place in Working.

These are our origins. Note the concern of Bishop Kruse to extend to other Protestant churches in Europe the degree of fellowship achieved in the Meissen Agreement and envisaged in the work which would eventually lead to the Porvoo Common Statement. Note, too, his anxiety that the EKD

might become involved in a kind of tug of war between Leuenberg and Meissen and his plea for clarification. These are the concerns which we will have to address in the next few days.

Meanwhile President Scharbau and Professor Filipi had also written to the Archbishop of Canterbury on behalf of the Leuenberg Executive Committee, quoting the Budapest resolution, mentioning Meissen and Porvoo and adding 'We know about contacts between the Church of England and the Protestant churches in France'. Also other churches of the Leuenberg Community would like to join these conversations on the way to "visible unity". They take up the idea of a consultation 'with representatives of the Anglican Church, the mentioned Nordic-Lutheran churches, the EKD and additional representatives of the Lutheran, United and Reformed churches belonging to the Leuenberg Community' and say 'It should be the aim of such a consultation to find ways towards "visible unity" also between these churches'.

I would like to make two comments. The first is that the Kruse and Filipi-Scharbau letters do indeed point us, as Dr Hüffmeier says in his letter of 23 June 1995, towards 'the search for ways and means of more visibility of the communion between the three families represented by Meissen, Porvoo and Leuenberg'. I do not see any difficulty in combining that with the 'emphasis on deepening the existing relationship' to which he also refers. As we will see at the Intergovernmental Conference next year, broadening must be accompanied by deepening or it will only lead to weakening. But there is a third objective, which was uppermost in my mind when I first spoke with Bishop Kruse, and that is coherence or at least coordination. We must take stock of the actual ecumenical situation between our churches and the three families on the one hand and between them and others on the other. But when we come to try to plan the way ahead, we have to take care that our different attempts to be obedient to the known will of Christ for the unity of his Church do not lead to new forms of disunity. We are looking for an increasingly common life in Christ - Koinonia. None of us wishes to form a kind of ecclesial 'Schengen' group of churches, which succeed in abolishing internal barriers between themselves at the cost of erecting more effective and better policed external frontiers. Bishop Stephen Sykes spoke in Vienna of building a new bridge and said 'It would be a fresh process of asking whether our friends were your friends and vice versa'.

My second point is that Filipi and Scharbau speak of 'visible unity' in inverted commas. That little bit of punctuation may serve as a focus for our discussion. We can ask President Scharbau what he means by it. I think, greatly daring, that with typical ecumenical generosity he means: ' "Visible unity" is not a normal part of our Leuenberg vocabulary; but we recognize that it is a normal part of Anglican vocabulary and so we are prepared to use it in order to get the conversation going'. That letter was written to the Archbishop of Canterbury after the publication of the Meissen Common Statement 'On the way to visible unity' but before the publication of the Porvoo Common Statement, which gives extended treatment to this topic in section IIB, 'The Nature of Communion and the Goal of Unity', and before the publication of 'The Church of Jesus Christ - the Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity', both of which we should discuss here. Now the Leuenberger have a chance to challenge the Porvooers on their developed doctrine of visible unity and the Porvooers have a chance to challenge the Leuenberger to drop the inverted commas.

III. A look round

The events of the past five or six years and the 'Quiet Revolution' in Central and Eastern Europe make it not only desirable but even possible to think realistically in Pan-European terms again, to think of a single Europe 'from the Atlantic to the Ural' rather than of the First and Second Worlds or of East and West as though they were permanently separate and antagonistic. Mr Gorbachov was not the originator but he was the populariser of the phrase 'Europe our common home'. That is a good metaphor, which on his lips warns us against annexing the word Europe to mean only

Western Europe. It can be supplemented with the Pope's image of 'Europe breathing with both lungs' which has the advantage of being organic and closely related to St Paul's use of 'the body'. It is realistic about Europe still having two recognizable sides, and it serves to remind us that, just as the lungs are not the whole of the body, so Europe is only a part, even if to us a special part, of the world and of God's creation.

The churches, Orthodox, Catholic and Protestant, played a notable part in the revolution of 1989 by providing space - both literal and metaphorical - for the nurturing of human and humane forces, by sustaining hope against hope and by keeping alive, even if only as a flickering candle in a dark night, belief in those traditional values which St Paul called the fruit of the spirit - 'Love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness, gentleness, self-control: all the things against which there is no law' [Galatians 5, 22f].

By enshrining these values in worship and fellowship the churches found a way to go on touching the human heart when political rhetoric and exhortation became sounding brass and tinkling cymbal. They were also able to some extent, especially but not only in the German Democratic Republic, to form a people in the ways of participatory democracy and of peace, so that when the moment came they knew what to do with it. Some notable non-church members also played their part in rapprochement with believers. Andrei Sakharov, when asked if he believed in God, replied 'As a physicist, I cannot not believe'. In a similar vein and with appropriate irony Boris Pasternak once said to an impertinent journalist, probing him about his beliefs, 'I am an atheist who has lost his faith'. It seems to me that as we consider the evangelization or re-evangelization of Europe, we might well pay more attention to atheists who have lost their faith. There may now be more of them than there are Christians who have lost theirs and they may well be more open to belief.

We face a situation in which in central and eastern Europe the faith of ordinary believers has outlived paganism in its fascist form and atheism in its Marxist-Leninist form - and yet everywhere the majority of the population is indifferent to the Gospel, by which Europe was formed in the first place.

The sudden and catastrophic collapse of Marxist-Leninism not only as a system of political control but also as a system of belief has created a partial vacuum in the European mind, swept clean of one spirit and now more than ever vulnerable to seven even more wicked spirits including nihilism and despair and both an atomistic individualism and demonic forms of nationalism, that double heritage of 19th century romanticism which is now reflected back to us in terrifying forms as in a distorting mirror in the Balkans and in the Caucasus.

Now it is a major task for the churches to keep faith with the New Testament understanding of the churches as a supra-national fellowship, avoiding the perils of national messianism and of combined ethnic and religious strife. Do Acts 2, 1-11 and the story of Pentecost offer us the beginning of an orthodox internationalism of which socialist internationalism was a heretical form, rather as Marxist communism might be said to be a heretical form of the primitive Christian communism of Acts 2, 44-47? Can we make our own the vision of the anonymous writer of the Epistle to Diognetus?

'Christians are not distinguished from the rest of mankind either in locality or in speech or in customs. For they dwell not somewhere in cities of their own, neither do they use some different language, nor practise an extraordinary kind of life. But while they dwell in cities of Greeks and barbarians as the lot of each is cast, and follow the native customs in dress and food and the other arrangements of life, yet the nature of their own citizenship is marvellous, and contradicts expectation. They dwell in their own countries, but only as sojourners; they bear their share in all things as citizens, and they endure all hardships as strangers. Every foreign country is home to them and every homeland foreign.'

And it is with a sense of homecoming that I greet you at Liebfrauenberg for I was a participant and indeed the co-leader, together with Christophe Birmelé, André's father, of the WCC ecumenical work camp in 1957, which did much of the preparatory work leading up to the construction of this splendid Maison de l'Eglise. We made the road and the car park, demolished some old buildings and started the excavation of the chapel.

I want to share with you three memories from our workcamp. The first is that our company included one very disruptive and indeed violent member, a drunken psychopath who had tricked his way through the selection procedure and who became a danger both to others and also to himself. On one evening in Strasbourg he tried to throw himself into the canal and had to be restrained; he then drew a knife and had to be disarmed; we drove back to the Liebfrauenberg with two campers, former national service soldiers, sitting on him, while a debate took place all around about the use of force to protect the individual and maintain the community.

We coped with the crisis; but we did not solve the problem. The debate continues not only among idealistic students, as we then were. We got somewhere at the Second European Ecumenical Assembly in Basel in 1989; we will have to go deeper if we are to serve the world and be faithful both to the realism and to the idealism of the Gospel.

Secondly, we had no laundry facilities here; we had to take our dirty linen and wash it in public at the village pump. All unthinking, some of us men appeared at the washplace and started washing our clothes ourselves, thus breaking a tradition and a tabu and provoking a furious debate about what we would now call the community of women and men. I do not know how it ended, whether we did any good or whether the way in which we, as it were, broke in from one age into another made the necessary lessons easier or more difficult to learn; but I cherish this memory as a reminder of the ambiguity and ambivalence of all our social activity. Of course, we will never know the results of our action because they have been overtaken by technology with the introduction of washing machines in Goersdorf and a rising standard of living, a fairer distribution of chores, and a further fragmentation of society into households rather than communities. We have to bear in mind the kind of everyday life - with or without families, with or without communities, with or without work, in the traditional sense of these three words - which men and women will be living in Europe in the first decades of the 21st century.

Thirdly, when we dug up the chapel floor we excavated two skeletons and work had to cease until an inquest was held. Fragments of grey green cloth led us to believe that these were grisly relics of the last war when a stand was made here by the retreating Wehrmacht. In fact, these were the remains of the last Prior and monk of the Monastery, too old to move when the house was dissolved at the Revolution of 1789 and permitted to live out their days here in peace until they died both aged about ninety and both, incidentally, possessing until the end 32 perfect teeth [simple nutritious diet]. They serve too to remind us of the vicissitudes of history, sacred and secular in this place.

For Alsace is one of the major crossroads of Europe, a battleground between the French and the Germans who are brothers - Eastern Franks and Western Franks. The site of the terrible battle of Woerth is at the foot of this hill, dedicated to the Blessed Virgin Mary. But it is also a place of reconciliation and of peace. Not for nothing was Robert Schumann, whose plan for a coal, iron and steel federation is the foundation of modern western European unity, not for nothing was he an Alsatian. On a clear day you can see from here the spire of Strasbourg Cathedral on the horizon, reminding us of the Pan-European institutions of that great city which we will visit on Sunday, reminding us too of the chequered religious history of this region in which so many traditions, Catholic, Lutheran, Reformed and Zwinglian, are at home.

We might take as the patron saint of our encounter Martin Bucer, the Reformer of Strasbourg whose memory is celebrated not only in France, but also in Switzerland, in Germany and in England, where he was greatly loved. We still have much to learn from Bucer, for example, about the relationship between the ecclesia and ecclesiolae and about ecumenical method. Bucer was a great listener. Summoned to help the Lutheran clergy in its disputes with the Anabaptists at Ziegenhain, he astonished both sides by actually listening to them and not shouting at them or letting them shout at each other. We can do with more, not less, of that.

And he was always ready to seek agreement, if it could be found without compromising the Gospel. So we find him participating in the Conference at Hagenau just down the road in 1540, one of the last chances with Worms and Ratisbon of bringing Reformation and Roman Catholicism together, doomed to failure then, but still an inspiration to us in the ecumenical movement now. Anglican-Protestant rapprochement takes place within the perspective lines of ever increasing unity, focusing from time to time on particular unions but destined to broaden out into the panorama of all-round ecumenism and the unity of all things in Christ, of which the Church is privileged to be the sign, instrument and foretaste.

Finally, Alsace is a place where mountain and forest, fertile plain and flowing river, city and countryside, nature and nurture meet. From time to time we should lift up our eyes from our papers and from each other, lift up our eyes not only to the hills, but also to the Rhine and see what St John saw towards the end of his Revelation, 1900 years ago this year - a river in the midst and on either side of the river a tree of life with its twelve kinds of fruit, one for each month; and, tracing in those trees the outline of the Cross of Christ, we should know that the leaves of the tree are for the healing of the nations [Revelation 22, 2].

Leuenberg - Meissen - Porvoo. Zur Gemeinschaft der anglikanischen, lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas.

Prof. Dr. André Birmelé, Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg

Einleitung:

Anglikanische, lutherische, reformierte und unierte Kirchen Europas haben sich in den letzten Jahren aufeinander zu bewegt und fanden zu neuen Formen der ihnen geschenkten Gemeinschaft. Wir erleben eine wachsende Gemeinschaft von Kirchen, die sich in der Geschichte nicht immer formell getrennt und gegenseitig verurteilt hatten, die sich aber über lange Zeiten gleichgültig gegenüber standen. Die nun von neuem gelebte Gemeinschaft kennt unterschiedliche Formen und Ausgestaltungen: Porvoo, Meissen und Leuenberg sind die Ortsnamen, die für die Erklärungen von Kirchengemeinschaft zwischen Kirchen dieser Traditionen in Europa stehen.

Wir befinden uns heute in einer Übergangsphase. Ziel dieser Tagung soll es sein, die Komplementarität und Konvergenz dieser Formen und Gestaltungen von Kirchengemeinschaft deutlich zu machen, Wege zu suchen, dies besser auszudrücken, und die bereits gegebene Gemeinschaft zu erweitern und zu vertiefen. Alle unsere Kirchen verstehen ihre neuen Verbindungen als einen Beitrag, der allen Kirchen dieser Familie und auch Kirchen anderer Traditionen dienen will. Sie handeln aus der Verpflichtung heraus, der Einheit der gesamten Kirche Jesu Christi, der Gemeinschaft aller christlichen Kirchen, zu dienen. Dennoch ist eine gewisse Klärung und Abstimmung heute nötig, damit diese Unteilbarkeit der ökumenischen Bewegung voll deutlich wird. Denn einige Kirchen Europas stehen heute in Kirchengemeinschaft mit anderen, die wiederum mit dritten in Kirchengemeinschaft leben, die zu den ersten keinerlei Beziehung haben. Je nachdem, in welchem europäischen Land man gerade wohnt und ob man zu einer großen Kirche

oder zu einer Minderheitskirche gehört, lebt man in einer gewissen Kirchengemeinschaft mit einer anderen kirchlichen Tradition oder auch nicht. Es gibt unter uns die verschiedensten Kombinationen, die hier nicht aufgezählt werden müssen. Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes bedarf auch einer gewissen Ordnung.

Die europäische Situation soll dabei nicht von der anderer Kontinente und den dort geschehenden Bemühungen isoliert werden. Fortschritte, die anderswo geschehen (z.B. in den USA, im Osten und Süden Afrikas, in Indien usw.), müssen mitberücksichtigt werden. Hinzu kommt auch, daß die Unterzeichnerkirchen dieser Abkommen Mitglieder weltweiter christlicher Gemeinschaften sind, in der Anglikanischen Gemeinschaft, innerhalb des Lutherischen Weltbundes oder des Reformierten Weltbundes¹. Diese weltweiten Gemeinschaften stehen dazu im vielversprechenden Dialog mit anderen christlichen Traditionen.

Es ist von daher leicht verständlich, daß lutherische, reformierte und unierte Vertreter wie auch die anglikanischen Gäste bei der europäischen Versammlung reformatorischer Kirchen (Budapest 1992)² und auch auf der 4. Vollversammlung der Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie (Wien 1994)³ die Notwendigkeit einer gesamteuropäischen Koordination unterstrichen haben.

Um in diese Problematik genauer einzuführen, werden in diesem Referat drei Gedankengänge angeboten:

- im ersten soll gezeigt werden, wie die drei Erklärungen der Kirchengemeinschaft auf einem gleichen Verständnis der Einheit der Kirche Jesu Christi aufbauen. Dies soll anhand des Rezeptionsvorgehens geschehen,
- im zweiten Teil soll der theologische Konsens, der diese Kirchengemeinschaften trägt, verdeutlicht werden,
- im dritten und letzten Teil geht es dann um das Verhältnis dieser drei Erklärungen zueinander und um deren Kompatibilität.

I. Ein komplexer Rezeptionsprozess

Als Erklärungen der Kirchengemeinschaft zwischen zwei oder mehreren kirchlichen Traditionen, haben das *Porvoo Common Statement* (PS), die *Meissener Erklärung* (ME) und die *Leuenberger Konkordie* (LK) eine gemeinsame Besonderheit, die sie von klassischen zwischenkirchlichen theologischen Dialogen abhebt. Sie stellen nicht nur einen theologischen Konsens fest, sie gehen weiter und bieten **den Übergang vom theologischen Konsens zur erklärten und gelebten Kirchengemeinschaft**. Dieser wichtige Schritt ist das eigentliche Ziel der modernen oekumenischen Bewegung. Die zahlreichen zwischenkirchlichen theologischen Dialoge, die in den vergangenen 30 Jahren geführt wurden, sind kein Selbstzweck, sondern wollen lediglich diesen Schritt vorbereiten und gegebenenfalls begleiten.

Es gibt auf Weltebene nur wenige Beispiele von zwischenkirchlichen Beziehungen, die bereits diese Phase erreicht haben. Dies gilt nicht nur für Dialoge mit anderen Traditionen (z.B. den Katholiken, den Orthodoxen usw.), sondern trifft auch für viele der anglikanischen, lutherischen und reformierten Kirchen zu, ausgenommen die nordamerikanische Szene, die sich mit der europäischen direkt vergleichen läßt⁴.

1.1. Unter diesem Gesichtspunkt sind PS, ME und LK drei **entscheidende Momente eines komplexen Rezeptionsvorganges**. Der häufig gebrauchte, aber schwierige Begriff der Rezeption beschreibt einen Prozess, in welchem eine kirchliche Gemeinschaft sich etwas aneignet, was sie sich nicht selbst gegeben hat, sich aber zu eigen macht, weil sie darin die ihr entsprechende Wahrheit des apostolischen Glaubens erkennt. Solch ein Prozess ist keineswegs nur eine juristische Handlung oder ein Akt des Gehorsams, sondern ein Vorgang der Unterscheidung und

des Urteils, in welchem die rezipierende Gemeinschaft der zur Rezeption stehenden Sache ihre wahre Verbindlichkeit und so auch ihren eigentlichen kirchlichen Inhalt verleiht. Dieser Rezeptionsprozess ist keine Einbahnstrasse und kann nicht auf das Bestätigen theologischer Konsense beschränkt werden. Der angebotene theologische Konsens, der selbst auf Inhalte der vor Ort neu gelebten Gemeinschaft aufbaut, will die Erklärung und Verwirklichung der Kirchengemeinschaft ermöglichen. Der Übergang aber vom Konsens zur Gemeinschaft kann nur von den Kirchen und Gemeinden geleistet werden.

Solch ein Vorgang setzt ein ekklesiales Bewusstsein voraus, einen tiefen Sinn für die Konziliarität der Kirche, ein Verständnis der Kirche als vom Heiligen Geist gestiftete *koinonia*, wie es in der neueren ökumenischen Diskussion immer wieder betont wurde.

PS, ME und LK sind, jede auf ihre Weise und unter Berücksichtigung der besonderen Situationen und Gegebenheiten, ein entscheidendes Moment der Rezeption. Die Arbeit, die zum notwendigen theologischen Konsens führte, muß nicht wiederholt werden. Nun werden konkrete Konsequenzen im Blick auf gelebte Kirchengemeinschaft gezogen, die ihrerseits wieder rezipiert werden müssen. PS, ME und LK werden als Momente der Rezeption selbst zum Gegenstand der Rezeption.

1.2. Als Momente einer gleichen Phase des Rezeptionsvorganges, **haben PS, ME und LK vieles gemeinsam**, auch wenn man sie nicht unmittelbar miteinander vergleichen sollte, da sie auf unterschiedliche Situationen antworten. Diese Verschiedenheit der Situationen erklärt wohl auch die Unterschiede dieses Rezeptionsvorganges in PS und ME einerseits, in LK andererseits.

1.2.1. **Deutlicher Schwerpunkt in PS und ME ist die Rezeption der Ergebnisse internationaler theologischer Dialoge.** Diese Dialoge konnten zu einem Grundkonsens gelangen, der nun zu konkreten Gestalten der Kirchengemeinschaft führen kann und soll. Sowohl die Lambeth Konferenz (1988)⁵ wie auch der Lutherische Weltbund (Curitiba 1990)⁶ haben ihre Mitgliedskirchen aufgefordert, konkrete Zeichen der sichtbaren Einheit zu setzen und die dafür nötigen Schritte zu tun. PS und ME sind Antworten auf diese Aufforderung.

a) Als gemeinsamer Hintergrund ist als erster der *multilaterale Dialog innerhalb von Glauben und Kirchenverfassung* zu erwähnen und insbesondere die Konvergenzen des Lima Dokuments: Taufe, Eucharistie, Amt (B.E.M. 1982). Sowohl ME wie PS berufen sich mehrfach auf diesen Text. Im Verständnis der Eucharistie und des Amtes und in manchen ekklesiologischen Ansätzen, bauen sowohl ME (Abschnitte 15 und 16) wie auch PS (Abschnitte 32, 36, 39f.) auf Grundeinsichten von B.E.M. auf, die nicht erneut erarbeitet werden müssen. Dabei wird B.E.M. als ein Gesamtrahmen verstanden. Innerhalb dieses Rahmens ist es Aufgabe der einzelnen Kirchen, im bilateralen Dialog die Konvergenzen zu vertiefen und zu Konsensen vorzustoßen, die für die besondere Situation der beteiligten Kirchen angebracht sind. ME und PS sind wichtige Beispiele dieses Rezeptionsprozesses.

b) Als zweites muß *der langjährige internationale lutherisch-anglikanische Dialog* genannt werden. Dieser führte zu drei Berichten: dem "Pullach" Bericht 1972, dem "Cold-Ash" Bericht 1983 und dem "Niagara" Bericht 1987⁷. Bereits "Pullach" stellte den Grundkonsens fest und empfahl "ein verstärktes Maß an Interkommunion", "gemeinsame Gottesdienste", "Integration von Ämtern", "organisatorische Kontakte", "gemeinsame Mission am Ort und soziales Zeugnis" (Abschnitte 96-108). Dieser erste Bericht wurde an verschiedene regionale Dialoge zur Überprüfung und Vertiefung weitergeleitet. Der europäische Dialog bestätigte dieses Ergebnis insbesondere im Blick auf die Rechtfertigung, die Sakramente, das Amt, den Gottesdienst und die Kirche (Helsinki, Bericht 1983). In den USA kam man 1982 zu einem "Agreement", welches eine "interim sharing of Eucharist" herstellte. Diese regionalen Ergebnisse wurden zusammengefaßt im "Cold-Ash"-Bericht 1983. Die dritte Phase, die 1987 zum Niagara-Bericht führte, bestätigte den theologischen Konsens und bemühte sich, neue Wege zur sichtbaren Einheit auszuarbeiten. Die Notwendigkeit "eines

personal, kollegial und gemeinschaftlich ausgeübten Amtes der pastoralen Aufsicht (Episkopé), um die Einheit und Apostolizität der Kirche zu bezeugen und zu bewahren" wurde herausgearbeitet (Niagara 69), und es wurden konkrete Wege vorgeschlagen, um diesen Konsens in die Tat umzusetzen.

c) Der dritte hier zu nennende internationale Dialog ist der *internationale anglikanisch-reformierte Dialog*, der erst 1981 begann und der 1984 zum Abschlusßdokument "Gods Reign and our Unity " (GROU)⁸ führte. Dieser Dialog wurde begünstigt durch die Beteiligung der Vertreter unierter Kirchen, in welchen Anglikaner und Reformierte seit langem zusammenarbeiten (z.B. Indien). In den ekklesiologischen Fragen, insbesondere in der Frage der episkopé, war man sich von Anfang an der großen Schwierigkeit bewußt, da der Reformierte Weltbund auch kongregationalistische Kirchen umfaßt und durch deren Vertreter beteiligt war. Doch auch hier ist der erreichte theologische Konsens bedeutend. Er umfaßt das Verständnis des Heils in Christus, des Wortes Gottes, der Taufe, der Eucharistie (Abschnitte 25-72) und zentrale ekklesiologische Fragen wie das Amt, das dem ganzen Volk Gottes aufgetragen ist, ohne daß das besondere ordinierte Amt lediglich vom Priestertum aller Getauften abgeleitet werden kann (Abschnitte 73-79). Trotz der gemeinsamen Betonung des dreifach gegliederten Amtes konnte in seiner genaueren Beschreibung noch kein Konsens erreicht werden (Abschnitte 91-104). Die Frage der historischen Sukzession im Bischofsamt wurde nicht bearbeitet. Auch dieser Dialog empfiehlt die gegenseitige Anerkennung der Apostolizität beider Traditionen, gemeinsame Feiern der Eucharistie und eine weitere Bearbeitung der Amtsfrage (Abschnitte 112-119).

ME und PS nehmen die Ergebnisse dieser internationalen Dialogergebnisse auf. Ihre theologischen Folgerungen werden weitgehend und zum Teil wörtlich übernommen (bis hin zu PS, das sich auf GROU beruft 32/1). Der theologische Konsens muß nicht von neuem erarbeitet werden. Auch andere Dialogergebnisse, insbesondere die der Anglikaner mit der römischen Kirche (ARCIC) und der Lutheraner mit der römischen Kirche, kommen zum Tragen. Es gibt auch Unterschiede in der Rezeption dieser Ergebnisse. PS rezipiert "Niagara" und BEM/Amt in weit größerem Maß, als dies in ME geschieht. Nicht nur die Tatsache, daß erste Fassungen von ME zur Zeit der Redaktion des Niagara-Berichtes (1987) bereits vorlagen, sondern auch andere theologische Gewichtungen waren hier wohl entscheidend.

Es bleibt die Tatsache, daß sowohl ME wie PS nicht primär auf konkrete Erfahrungen der Kirchen und Gemeinden vor Ort aufbauen, der Rezeptionsprozess geht eindeutig von den internationalen Dialogen zu den konkreten regionalen Vereinbarungen. Dies läßt sich wohl dadurch erklären, daß es zumindest im "kontinentalen" Europa kaum lokale Situationen gibt, wo am gleichen geographischen Ort anglikanische Gemeinden neben lutherischen, reformierten oder unierten Gemeinden leben.

1.2.2. Im Falle der LK ist der Rezeptionsprozess anders verlaufen. Wie PS und ME ist die LK selbst ein Moment der Rezeption, das nun ebenfalls wieder rezipiert werden muß. Auch wenn die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sowie der Lutherische und der Reformierte Weltbund die Entstehung der LK sehr gefördert haben, so konnte diese noch keine internationale theologische Dialogergebnisse rezipieren, da solche noch nicht vorlagen. Der Rezeptionsprozess, aus dem sie hervorging, war vielfältig.

a) Er ging zunächst eindeutig *von einigen lokalen, regionalen oder nationalen Kirchen aus*. Nicht zuletzt politische Entwicklungen und auch die besondere Situation des Zweiten Weltkrieges hatten vielerorts zu einer wachsenden lutherisch-reformierten Gemeinschaft geführt. Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sowie die Austauschbarkeit der Pastoren waren in diesen Ländern selbstverständlich geworden. Theologische Gespräche begleiteten diese Entwicklung in Holland, Frankreich und in der BRD. Sie waren zum Teil abgeschlossen, als der gesamteuropäische Dialog, der zur LK führte, begann⁹. Doch die lokalen Situationen und Erwartungen waren sehr

unterschiedlich. In manchen unierten Kirchen der BRD beispielsweise fehlte noch das notwendige theologische Element, das innerhalb einer einzigen kirchlichen Institution die Verbindung zwischen verschiedenen Bekenntnisständen herstellte. In Frankreich und Holland lebten die beiden Gemeinschaften in verschiedenen Kirchentümern am gleichen Ort. An anderen Orten wiederum, insbesondere im Osten Europas, gab es kaum spezifische Beziehungen zwischen den beiden Traditionen.

Der gesamteuropäische Dialog mußte daher die verschiedensten lokalen Situationen berücksichtigen und ihnen gerecht werden. So wurden zunächst die traditionellen Kontroversfragen, parallel zu den Dialogen, die an einigen Orten bereits stattgefunden hatten, auf europäischer Ebene erneut bearbeitet (Arnoldshainer und Schauenburger Gespräche). Als nach 1969 die Leuenberger Gespräche vom Konsens zur Erklärung und Verwirklichung einer übernationalen Kirchengemeinschaft vorstießen, betrat man Neuland und konnte nur auf eigene Vorarbeit zurückgreifen.

b) Als es nach 1973 darum ging, die LK selbst zu rezipieren, ist verständlicherweise auch dieser Prozeß sehr unterschiedlich verlaufen. Auch 25 Jahre nach der Entstehung der LK ist die Verschiedenheit der Erwartungen und Situationen noch spürbar. An einigen Orten ist der Rezeptionsprozess der LK einfacher und hat zu sichtbaren Zeichen der gelebten Einheit geführt, an anderen trifft dies nicht zu. In diesem Prozeß war jedoch ein entscheidendes Element stets das Vorhandensein beider Traditionen an einem Ort. Dies hat die Entstehung der LK und ihren ganzen Rezeptionsprozess bestimmt. Die Tatsache, daß dies für Skandinavien, wo es kaum reformierte Christen gibt, nicht zutraf, war wohl mitentscheidend für eine gewisse Zurückhaltung dieser lutherischen Kirchen, die der LK nicht formal beitraten, sich aber besonders rege an der theologischen Weiterarbeit beteiligten.

Hier muß auch hinzugefügt werden, daß der internationale lutherisch-reformierte Dialog, der erst 20 Jahre später stattfand, seinerseits reichlich die europäischen (und nordamerikanischen) Entwicklungen rezipiert.¹⁰

1.3. Trotz dieser verschiedenen Entstehungsgeschichten, die für das Verständnis der heutigen Situation nicht unwichtig sind, lassen sich ME, PS und LK direkt miteinander vergleichen. Ihre Bedeutung sollte nicht unterschätzt werden, denn es handelt sich, wie bereits erwähnt, um drei der wenigen Beispiele, wo man konsequent den nicht einfachen Weg vom theologischen Konsens zur Kirchengemeinschaft gegangen ist und geht. Hier entstanden konkrete neue Formen von Gemeinschaft und sichtbare Zeichen der Einheit. Dabei wird erkennbar, **daß LK, ME und PS weitgehend das gleiche Verständnis von der Einheit der Kirche teilen**. Eine gleiche Vision und ein ähnliches Vorgehen charakterisiert alle drei Gemeinschaftserklärungen und hebt sie deutlich von anderen in der ökumenischen Bewegung vorzufindenden Einheitsvisionen ab.

Aus der Vielfalt der Elemente und Erfahrungen, die man als besondere Kennzeichen dieses Verständnisses erwähnen müßte, seien vier besonders hervorgehoben.

1.3.1. Im Unterschied zu Konzilsbeschlüssen der Alten Kirche, die ja auch von den Gläubigen zu rezipieren waren und die in der Regel aus neuen gemeinsamen Glaubensformulierungen bestanden, schlugen LK, ME und PS einen Inhalt zur Rezeption vor, der kirchengeschichtlich unüblich ist. *Mittelpunkt der Rezeption ist die gegenseitige Anerkennung* "als Kirchen, die zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Jesu Christi gehören und an der apostolischen Sendung des ganzen Volkes (Gottes) wahrhaft teilnehmen" (ME 17, PS 58). Zu rezipieren ist die Anerkennung der anderen Gemeinschaft, die in ihrem Anderssein wahrer und legitimer Ausdruck der einen Kirche Christi ist. Die Einheit der Kirche ist nicht Werk der Kirchen, sondern Gabe Gottes an diese Kirchen. Die Einheit der Kirche Jesu Christi ist allen Kirchen vorgegeben (z.B. PS 21). Die einzelnen Kirchen haben an dieser einen Kirche teil, ohne sich mit ihr

einfach identifizieren zu können (z.B. ME 3). In der theologischen Weiterarbeit der Leuenberger Gemeinschaft wurde dies so formuliert: Im Heilshandeln Gottes für uns Menschen "sind das Wesen der Kirche, ihre Einheit und auch die Gestalt dieser Einheit ein für allemal vorgegeben. Die kirchliche Aktivität, die zum Wesen der Kirchengemeinschaft gehört, besteht - analog zum individuellen Rechtfertigungsgeschehen selbst - im Empfangen"¹¹. PS, ME und LK schlagen den beteiligten Kirchen vor, solch ein Verständnis zu rezipieren. Rezeption und gegenseitige Anerkennung bedingen sich gegenseitig¹². Diese Einheit bedeutet nicht Vereinheitlichung. LK, ME und PS sind der Überzeugung, daß die Einheit der Kirche Jesu Christi eine gewisse auch lehrmäßige Vielfalt miteinschließt. In PS 23 wird dies so ausgesagt: "Sichtbare Einheit sollte jedoch nicht mit Einheitlichkeit verwechselt werden. 'Einheit in Christo existiert nicht trotz und im Gegensatz zur Vielfalt' (Lutherisch-katholische internationale Kommission. Wege zur Gemeinschaft 1980, Abs. 34). Weil die Vielfalt den vielen Gaben des Heiligen Geistes an die Kirche entspricht, ist dieser Begriff von grundlegender ekklesialer Bedeutung für alle Aspekte kirchlichen Lebens und keineswegs ein einfaches Zugeständnis an den theologischen Pluralismus. Sowohl die Einheit wie die Verschiedenheit der Kirche gründen letztlich in der trinitarischen Gemeinschaft Gottes."

1.3.2. Um Mißverständnisse zu vermeiden, die in solch einem Vorgehen lediglich eine Zementierung des *status quo* sehen würden, muß zweitens hinzugefügt werden, daß alle drei Vereinbarungen nicht im geringsten einen Kompromiß darstellen, der sich mit Verschiedenheiten abfindet, weil diese eben nicht aus der Welt zu schaffen sind. Die zu überwindenden Unterschiede, diejenigen, die einen kirchentrennenden Charakter hatten, wurden im Vorfeld der Erklärungen bearbeitet und überwunden. Um dies deutlich zu machen, wiederholt jede der drei Erklärungen in ihren ersten Kapiteln das nun gemeinsame Verständnis des Evangeliums. Die Unterschiede, die jetzt noch bestehen, gehören zur Einheit. Sie sind nicht nur legitim, sondern Ausdrücke der Gestaltwerdung der einen Kirche Jesu Christi in Situationen, die selbst verschieden sind, und daher differenzierte Antworten verlangen. Dadurch wird aber auch keine Situation ein für allemal besiegelt. **LK, ME und PS verstehen sich nicht als Schlußpunkte von Prozessen, sondern als Ausgangspunkte.** Dies wird darin sichtbar, daß in allen drei Fällen die Verpflichtung zu gemeinsamer Weiterarbeit eingegangen wird. Die Einheit bedarf einer steten Vertiefung und stets neuer sichtbarer Zeichen. In der gemeinsamen Feier von Wort und Sakrament ist der Heilige Geist am Werk und erneuert seine Kirche. Da kann von Zementierung des *status quo* keine Rede sein.

1.3.3. Dieses Einheitsverständnis hat auch als Konsequenz, daß keine der drei Vereinbarungen sich als "neues" Glaubensbekenntnis versteht oder als solches verstanden werden könnte. **LK, ME und PS haben eine Brückenfunktion**, die zwischen "Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums" (so LK 29) Kirchengemeinschaft erklärt und neue Wege vorschlägt, diese Gemeinschaft zu verwirklichen. "Wir anerkennen, daß alle unsere Kirchen am Besitz des gemeinsamen Bekenntnisses des apostolischen Glaubens beteiligt sind" (PS 58 a-iii). Die Anglikaner werden sich weiterhin auf die 39 Artikel, das Book of Common Prayer und das Ordinal, die Lutheraner auf ihre Bekenntnisschriften - insbesondere auf die Confessio Augustana - und die Reformierten auf den Heidelberger Katechismus, auf das Bekenntnis von La Rochelle oder auf die Helvetica Posterior berufen, ohne daß die anderen Kirchen diese Bekenntnisse als ihre Bekenntnisse zu übernehmen hätten. Doch nicht jede Interpretation dieser Bekenntnisse ist möglich, daher auch die einleitenden Kapitel von LK, ME und PS, die eine verbindliche Auslegung der entscheidenden Bekenntnisaussagen enthalten und so LK, ME und PS auch eine Lehrverbindlichkeit zusprechen.

1.3.4. LK, ME und PS **wurden den Synoden der Kirchen vorgelegt und von diesen verabschiedet** (auch wenn bei PS der Prozeß noch nicht abgeschlossen ist). Dies muß abschließend unterstrichen werden, denn nur bei ganz wenigen ökumenischen Vereinbarungen konnte der Rezeptionsprozess diese Phase erreichen. Dieses Moment ist nicht nur entscheidend, um diesen Vereinbarungen eine juristische Verbindlichkeit innerhalb der Signatarkirchen zu

verleihen. Er besiegelt auch den Übergang dieser Vereinbarungen aus Theologen- und Expertenkommissionen in das allgemeine kirchliche Gut und in das Bewußtsein der Gläubigen (oder zumindest ihrer Vertreter in den Synoden). Gewiß werden alle bemängeln, daß dieses Bewußtsein für das Überlokale und erst recht das Gesamteuropäische vielerorts noch zu gering ist, doch auch hier kann wohl jeder von positiven Entwicklungen berichten. Auch hier ist der Rezeptionsprozess längst nicht abgeschlossen. Die Vereinbarungen selbst (oder im Falle der LK die Weiterarbeit und die regelmäßigen Vollversammlungen) machen in dieser Hinsicht ganz konkrete Vorschläge im Blick auf gegenseitige Beteiligung am geistlichen Leben oder auch hinsichtlich der Liturgie (z.B. ME und PS). Es gilt hier noch neue Wege zu finden, um diesen Rezeptionsprozess zu begleiten.

2. Zum theologischen Inhalt

2.1. Um vollständig zu sein, müßte ein Überblick der theologischen Inhalte zunächst die vielen Bereiche analysieren, in welchen **ein Grundkonsens LK, ME und PS miteinander verbindet**. Dies soll hier nicht geschehen, obwohl dadurch deutlich würde, wie weitreichend die Übereinstimmung und wie gering die Zahl der sogenannten "offenen Fragen" ist.

Will man diese Orte des Konsenses kurz auflisten, muß zweierlei mitberücksichtigt werden:

- wie bereits erwähnt, greifen ME und PS weitgehend auf die internationalen Dialogergebnisse zurück und übernehmen deren Schlußfolgerungen. Beim Entstehen der Erklärungen wurden die einzelnen Fragen gewiß erneut zur Debatte gestellt, doch man verzichtete im Text auf lange Wiederholungen. Die von PS und ME vorgeschlagenen kurzen Formulierungen theologischer Konsense müssen in engem Zusammenhang mit den Ergebnissen der Dialoge gelesen und verstanden werden. Von dort erhalten sie ihren vollen Sinn.
- LK wird oft als Minimalkonsens betrachtet, der sich lediglich auf das Wort- und Sakramentsverständnis beschränkt. In der Tat liegt hier ein deutlicher Schwerpunkt, der auch dadurch zu erklären ist, daß in diesen Fragen Lehrverurteilungen ausgesprochen waren (Eucharistie, Christologie und Prädestination), die in einer ersten Phase überwunden werden mußten. Hier liegt der in der LK erreichte Durchbruch, auf den dann auch andere Erklärungen - und nicht zuletzt ME - aufbauen konnten. Doch ist diese Rede vom Minimalkonsens grundlegend falsch; sie wird auch von denen, die die Leuenberger Gemeinschaft genauer kennen, nicht länger gebraucht. Der Konsens im Wort- und Sakramentsverständnis bedeutet nicht, daß alle anderen Fragen Ort eines grenzenlosen Pluralismus sind. Ein Konsens in diesen zentralen Punkten hat, wie es die lutherische und auch die reformierte Reformation und die Theologie dieser Kirchen stets betonten, deutliche Konsequenzen für alle anderen Bereiche der Theologie und des kirchlichen Lebens. Dies wurde nicht zuletzt in der theologischen Weiterarbeit der LK und in ihren Ergebnissen, die durch die Vollversammlungen angenommen wurden, deutlich, insbesondere im Blick auf die Amtsfrage¹³, das Verständnis der Kirche¹⁴ und in der steten Betonung des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes (LK 36). Diese Ergebnisse der theologischen Weiterarbeit können vom theologischen Konsens der LK nicht losgelöst werden.

Vergleicht man die Aussagen von PS, ME und LK, die sich teilweise beinahe wiederholen, miteinander, so kommt man zu dem Schluß, daß in folgenden Themen ein Grundkonsens vorliegt:

- die Autorität der Schrift (PS 32a; ME 15(1); LK 13)
- die Autorität der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse (PS 32d; ME 15(2); LK 12)
- das Verständnis des Evangeliums als Botschaft von dem rechtfertigenden Handeln Gottes, das den Menschen erneuert und befreit zu verantwortlichem Dienst in dieser Welt (LK 9-11; ME 15(6); PS 32c)

- die Taufe (LK 14; ME 15(4); PS 32g)
- die Eucharistie (LK 15,16,18-20; ME 15(5); PS 32h)
- das Verständnis der Kirche: die von Wort und Sakrament lebende Gemeinschaft der Gläubigen, eine göttliche Wirklichkeit, die in ihren irdischen Erscheinungsformen, obwohl stets der Reform bedürftig, Zeichen und Instrument des Heilshandelns Gottes ist (ME 4f. und 15(8); PS 20; LK 13 und die Weiterarbeit: Die Kirche Jesu Christi)
- die eschatologische Vollendung (PS 32i; ME 15(10); LK 10 und "die Kirche Jesu Christi" I,4)

2.2. Das **Verständnis vom Amt und insbesondere der Episkopé** bilden die traditionell umstrittenen Fragen zwischen Anglikanern, Lutheranern und Reformierten. Hier muß auch in Zukunft weitergearbeitet werden. Doch auch in diesem Bereich muß genauestens unterschieden werden und zunächst auch von einem Grundkonsens gesprochen werden.

LK spricht die Amtsfrage nicht direkt an. Sie wird nicht als kirchentrennend verstanden und muß daher nicht sofort bearbeitet werden. Da das lutherische und das reformierte Verständnis jedoch voneinander abweichen, wird die Frage auf die Tagesordnung der theologischen Weiterarbeit (LK 39) gesetzt. Sie wurde dort auch bearbeitet. 1987 hat die Vollversammlung in Straßburg die Thesen von Neuendettelsau und Tampere entgegengenommen, diese wurden auf der Wiener Vollversammlung 1994 bestätigt durch die Annahme des ekklesiologischen Textes "*Die Kirche Jesu Christi*", der die Tampere Thesen wörtlich wiederholt¹⁵. Aufgrund dieser weiteren Entwicklungen des lutherisch-reformierten Dialogs, kann man heute folgenden Konsens zwischen Lutheranern, Reformierten und Anglikanern feststellen:

Zu Wort und Sakrament gehört gemäß der Einsetzung Christi das Amt der Verkündigung und der Darreichung der Sakramente (Tampere-These 1)¹⁶. Das Amt gehört zum Sein der Kirche. Dieses Amt kommt zunächst der ganzen Gemeinde zu. "Um der ständigen und öffentlichen Verkündigung des Evangeliums willen und zur Wahrung der rechten Lehre werden aber hierzu ausgebildete Glieder der Gemeinde besonders gewählt und ordiniert ... Das ordinierte Amt ruht so nach reformatorischem Verständnis auf einem besonderen Auftrag Christi und steht zugleich mit seinem Dienst mit der ganzen Gemeinde zusammen unter dem Wort Gottes" (Tampere-Thesen 2). Damit ist das ausgesagt, was auch PS 32 i+j und ME 15 (8) meinen: alle Glieder der Kirche sind zur Teilnahme an ihrer apostolischen Sendung berufen und haben an dem einen Amt göttlicher Einsetzung der Kirche teil. Innerhalb der Gemeinschaft der Kirche besteht das ordinierte Amt als besondere Gabe Gottes. Es steht in enger Verbindung mit dem Priestertum aller Gläubigen, kann aber nicht einfach von letzterem abgeleitet werden. Sein besonderer Auftrag ist der Dienst an Wort und Sakrament. Wie dieses Amt wahrgenommen und ausgestaltet wird, ist vielfältig (PS 32j und "*Die Kirche Jesu Christi*", 2.5.1.2).

Die dritte Tampere-These fügt hinzu, daß auch der Dienst der pastoralen Fürsorge und der Episkopé zum ordinierten Amt gehört. Die Leitung der Kirche oder Dienst der Episkopé in personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher Weise ist für die Einheit der Kirche und zur Wahrung ihrer Apostolizität nötig.

In diesen Aussagen besteht ein Konsens, den ME auch konsequent rezipiert und zum Ausdruck bringt (ME 15 (8-9)).

2.3. Die Frage, die zwischen den drei Traditionen offen bleibt, betrifft nicht die Notwendigkeit der Episkopé für das Sein der Kirche, sondern **die Bedeutung der historisch gewachsenen Formen der Ausübung dieses Amtes**.

2.3.1. Im lutherisch-reformierten Dialog kommt man zu dem Schluß, daß die Leitung der Kirche sowohl durch ein (historisches) Bischofsamt wie durch das in einer presbyterial-synodalen

Ordnung gegliederte Amt erfolgen kann. "Keine einzelne, historisch gewordene Form von Kirchenleitung und Amtsstruktur (darf oder kann) als Vorbedingung für die Gemeinschaft und für die gegenseitige Anerkennung gelten" (Tampere-These 3). Auch PS weiß um die gemeinschaftliche Dimension der Kirchenleitung in synodaler Gestalt (PS 44), doch das **persönlich ausgeübte Bischofsamt** (in Kollegialität mit den anderen Bischöfen der Kirche) hat eine besondere und entscheidende Rolle. "Die Aufsicht der Kirche und ihres Auftrages ist die besondere Verantwortung des Bischofs" (PS 43).

2.3.2. In diesem Zusammenhang muß verständlicherweise die Frage nach der historischen apostolischen Sukzession angesprochen werden. In dieser Frage hat der theologische Dialog zwischen Lutheranern und Anglikanern in den letzten 30 Jahren entscheidende Fortschritte gemacht. PS ist dafür das deutlichste Beispiel.

a) Auf dem Hintergrund von BEM und Niagara wird gemeinsam ausgesagt, daß nicht die historische Sukzession im Bischofsamt die Apostolizität der Kirche konstituiert und garantiert. *Die Kirche ist als ganze apostolisch.* Diese Apostolizität kommt auf verschiedene Weisen zum Ausdruck. Das Bischofsamt, das im Dienst der apostolischen Sukzession steht (PS 36-40 und 46), ist einer dieser Ausdrücke. Die historische bischöfliche Sukzession ist daher ein Zeichen dieser Apostolizität (PS 50f.)

b) Apostolische Kontinuität der ganzen Kirche wird jedoch *durch mehr als nur ein einziges Mittel der Kontinuität aufrechterhalten.* "Daher steht es einer Kirche frei, die das Zeichen der historischen apostolischen Sukzession bewahrt hat, einen authentischen bischöflichen Dienst in einer Kirche anzuerkennen, die zur Zeit der Reformation die Kontinuität in dem bischöflichen Amt durch eine gelegentliche priesterlich/presbyterale Ordination bewahrt hat." (PS 52). Daraus ergibt sich die Behauptung, die G. Gassmann als den wichtigsten Satz von PS versteht¹⁷: "Die gegenseitige Anerkennung unserer Kirchen und Ämter geht dem Gebrauch des Zeichens der Handauflegung in der historischen Sukzession theologisch voraus. Die Wiederaufnahme des Gebrauchs des Zeichens bedeutet kein negatives Urteil über die Ämter derjenigen Kirchen, die vorher von dem Zeichen keinen Gebrauch gemacht haben. Es ist vielmehr ein Mittel, Einheit und Kontinuität der Kirchen zu allen Zeiten und an allen Orten sichtbar zu machen" (PS 53). So werden auch die skandinavischen und baltischen lutherischen Partnerkirchen ohne historische Sukzession im Bischofsamt und diejenigen, die es erst vor kurzem wieder aufnahmen, als auf der gleichen Ebene apostolischer Kontinuität stehend behandelt und ihre derzeitigen Ämter voll anerkannt.

c) Auf dieser Basis ist es dann auch den letztgenannten lutherischen Kirchen ohne weiteres möglich, den *besonderen Wert der historischen Sukzession als Zeichen der Apostolizität anzuerkennen und diese Form des Bischofsamtes zu übernehmen.*

In dieser Frage ist in PS ein Durchbruch gelungen, der auch in anderen lutherisch-anglikanischen Gesprächen noch nicht möglich war¹⁸. Indem in PS die Anglikaner ein authentisches Bischofsamt auch dort anerkennen, wo die historische Sukzession in ihrem klassischen Verständnis nicht bewahrt wurde, sind sie lediglich konsequent und bestätigen das, was sie bereits zu Beginn des Dialogs und danach immer wieder gesagt haben. Bereits 1972 betonen sie im Pullachbericht: "Die (anglikanischen) Teilnehmer möchten erklären, daß sie in der lutherischen Kirchenfamilie wahre Verkündigung des Wortes und Feier der Sakramente sehen ... Daher erkennen wir in den lutherischen Kirchen freudig eine wahre Gemeinschaft des Leibes Christi an, die ein wahrhaft apostolisches Amt besitzt." (Abschnitt 85). Die persönliche Stellungnahme des anglikanischen Vorsitzenden am Ende des Berichts (Abschnitte 109 f.) erklärt anhand historischer Gegebenheiten, daß es "bei weitem nicht so leicht (ist) festzustellen, welche (lutherische) Kirchen (das wahre Bischofsamt) nicht besitzen" (Abschnitt 114).

In ME wird das Problem nicht so gelöst wie in PS. Es besteht eine gewisse Spannung zwischen einerseits der gegenseitigen Anerkennung der ordinierten Ämter und der personal und geistlichen Aufsicht (ME 17 A - 3 und 4) und andererseits dem wahren Bischofsamt als noch offener und zu bearbeitender Frage. PS macht hier entscheidende Fortschritte: in besonderen Situationen und unter besonderen Bedingungen (u.a. historische Bischofssitze) wird die in ME vorhandene Spannung aufgehoben und das wahre Bischofsamt auch dort anerkannt, wo die historische Sukzession nach klassischem Verständnis unterbrochen wurde.

2.3.3. Hier muß noch ein letzter Punkt mitberücksichtigt werden. In ME 16 betonen die lutherischen, reformierten und unierten Kirchen, daß diese besondere Form der Episkopé, die sie als Zeichen der Apostolizität der Kirche würdigen, nicht zu **einer notwendigen Bedingung für volle und sichtbare Einheit** werden sollte; die Anglikaner ihrerseits vertreten die entgegengesetzte Meinung. Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit, die in ME noch nicht überwunden werden konnte.

Auf dem Hintergrund der theologischen Entwicklung, die PS verdeutlicht, verliert dieser Abschnitt aus ME etwas von seiner Schärfe. Auch hier könnte theoretisch nun ein Weg gefunden werden, der diese besondere Form - lutherischer-, reformierter- und unierterseits - als entscheidendes Zeichen der sichtbaren Einheit versteht, ohne daß man - anglikanischerseits - aus dessen Vorhandensein eine Vorbedingung für weitere Schritte insbesondere der vollen Anerkennung der bereits vorhandenen Ämter macht¹⁹.

Trotzdem wird wohl auch weiterhin eine gewisse "Asymmetrie" im Verständnis der Zuordnung des historischen Bischofsamtes zur Einheit der Kirche bleiben. Dabei geht es nicht so sehr um dieses besondere Amt als um den genauen Stellenwert der Amtsfrage im Einheitsverständnis. PS, ME und LK betonen alle drei, daß die Einheit der Kirche eine Gemeinschaft im apostolischen Glauben und in seinem Bekenntnis, eine Gemeinschaft in den Sakramenten, eine Gemeinschaft im kirchlichen Amt und eine Gemeinschaft in der Sendung, das Evangelium zu bezeugen, umfaßt (ME 8, PS 28, LK 2 und die Kirche Jesu Christi). Doch diese verschiedenen Aspekte werden in den verschiedenen Vereinbarungen unterschiedlich gewichtet. Dies bedeutet nicht, daß die Elemente, die für die einen wichtig sind, bei den anderen fehlen würden. Die Artikulation und die Zuordnung dieser Elemente ist jedoch aufgrund der kirchlichen und theologischen Traditionen nicht die gleiche.

Es hat eine Zeit gegeben, in welcher aufgrund des Lambeth Quadrilaterals die Anglikaner lutherische und reformierte Kirchen wegen des fehlenden historischen Bischofsamtes nicht als vollen Ausdruck der Kirche Christi verstanden haben²⁰. In dieser Phase gab es eine weitreichende, aber keine volle Kirchengemeinschaft. Die neuere anglikanische Theologie und nicht zuletzt PS zeigen, daß andere Wege möglich sind, ohne daß die Anglikaner die Forderung nach einem gemeinsam ausgeübten Bischofsamt in historischer Sukzession dabei aufgeben.

3. Gemeinschaft und sichtbare Einheit

Aus dem bisher Erwähnten ergeben sich eine Reihe von Fragen, deren Bearbeitung zu einer Vertiefung der Gemeinschaft und zu einer besseren Koordination beitragen wird. Drei dieser Fragen sollen in diesem abschließenden Teil angesprochen werden:

3.1. Ein erster Fragenkomplex betrifft die **Qualität der erklärten Kirchengemeinschaften**.

Die Kirche ist durch Gottes Heilshandeln in Wort und Sakrament begründet, sie ist nicht Werk der Gläubigen, sondern wird durch den dreieinigen Gott geschaffen und erhalten. Sie ist Teil der Botschaft der freien Gnade Gottes. Indem Gott die Menschen rechtfertigt, sammelt er sie zu seiner Gemeinde (ME 6,7; PS 20,32f; LK 13). Diese Kirche Jesu Christi nimmt Gestalt an in konkreten Kirchentümern, ihre Realität jedoch übersteigt jede besondere kirchliche Identität.

Innerhalb dieser einen Kirche, die sich auf verschiedene Weisen verwirklicht, verstehen sich PS, ME, LK als Brücken zwischen besonderen konfessionellen Traditionen. Die andere Kirche als wahren Ausdruck der einen Kirche Jesu Christi anzuerkennen, bedeutet, in ihr die wahre Gemeinschaft Gottes mit den Menschen zu erkennen, die Gemeinschaft, an der auch "meine" Kirche teilhat.

3.1.1. Es besteht eine gewisse **Spannung zwischen gegenseitiger Anerkennung als Kirche Jesu Christi und der sich daraus ergebenden gelebten Gemeinschaft**. Kann man jedoch, wenn man sich gegenseitig als wahren Ausdruck der einen Kirche Jesu Christi und damit als Glied der gleichen Gemeinschaft anerkennt, von unterschiedlichen Qualitäten der unter uns bestehenden Gemeinschaften sprechen? Mit anderen Worten: Ist die Gemeinschaft mit den einen "voller" als die mit den anderen, die man aber auch als Kirche Christi anerkennt?

Die Rede von den Stufen der Gemeinschaft gehört zu den klassischen Aussagen der ökumenischen Bewegung. Auch bei getrennten Kirchen ist die Gemeinschaft nicht ein alles oder nichts. Das Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils und viele andere Texte wissen um eine Gemeinschaft, die gewiß unvollkommen, aber dennoch Gemeinschaft ist. Doch ist dabei nie von einer gegenseitigen Anerkennung als wahre Kirche Christi die Rede, wie dies in LK, PS und ME geschieht. Die Behauptung, daß eine dieser drei Erklärungen der Kirchengemeinschaft (LK, ME oder PS) eine "vollere" Gemeinschaft bedeute als die andere, ist theologisch gesehen problematisch. Es ist nicht möglich, eine Gemeinschaft, die man - wie sich selbst - als zur Kirche Christi gehörend und als deren wahren Ausdruck versteht, als nicht wahre und volle Gemeinschaft zu bezeichnen.

3.1.2. Auch kirchlich gesehen wäre solch eine Abstufung zwischen einer "weniger vollen", einer "vollen" und einer noch "volleren" Gemeinschaft verheerend. Wir wären eingesperrt in eine Unzahl **falscher Alternativen**. Sind z.B., wenn der PS-Prozeß abgeschlossen ist, die lutherischen Kirchen Skandinaviens in "vollerer" Gemeinschaft mit den anglikanischen britischen Kirchen als sie es mit den lutherischen Kirchen innerhalb des Lutherischen Weltbundes sind? Wie voll ist ihre Gemeinschaft mit den anderen Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft? Sind sie nicht auch auf dem Umweg über ME und die Kirche von England nun in Gemeinschaft mit den Unierten der BRD? Oder sind die baltischen lutherischen Kirchen in "vollerer" Gemeinschaft mit den britischen Anglikanern als mit den anderen Signatarkirchen der LK? Man könnte dieses Spiel lange fortsetzen und viele andere Beispiele nennen. Solch ein Vorgehen wäre nicht nur sinnlos, es wäre schlechthin verheerend.

Wir sind einerseits in einer Übergangsphase, in welcher eigenartige Situationen auftreten müssen und sogar hier und da einige Inkohärenzen die Frage nach der Kompatibilität der verschiedenen Ansätze stellen. Dabei muß aber deutlich sein, daß nicht die Verschiedenheit der derzeitigen Formen und Ansätze, sondern die vorausgegangene Situation der Trennung oder zumindest der Gleichgültigkeit als unnormale Situation zu bezeichnen ist.

Andererseits sollte uns dieses Spiel deutlich machen, daß wir nicht zu schnell behaupten sollten, die eine Gemeinschaft sei der anderen voraus oder hätte sogar eine bessere Qualität als die anderen.

3.1.3. Auch wenn die theologischen und kirchlichen Bedenken es nicht erlauben, von verschiedenen Qualitäten der Gemeinschaft zu sprechen, muß jedoch zwischen **den verschiedenen Stadien der Gestaltwerdung dieser Gemeinschaft unterschieden werden**. Nicht nur PS und ME, sondern bereits die LK, wissen, daß die Realität der Gemeinschaft auch sichtbar werden muß. Es ist bezeichnend, daß Teil IV der LK deutlich zwischen der Erklärung und der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft unterscheidet. Die Qualität der Gemeinschaft ist mit der Erklärung gegeben. Diese Gemeinschaft soll nun sichtbar gelebt werden, daher die Rede von der

Verwirklichung. Um die Sichtbarkeit der Einheit zu fördern, werden 4 Wege vorgeschlagen: gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst, theologische Weiterarbeit, organisatorische Folgerungen und ökumenische Aspekte. In den vergangenen 25 Jahren ist hier so manches geschehen, um dieser gegebenen Gemeinschaft eine größere Sichtbarkeit zu verleihen. In manchen Gebieten (z.B. theologische Weiterarbeit) und in manchen Regionen wurde die gleiche Gemeinschaft sichtbarer als in anderen.

ME und PS tun auf ihre Weise genau das gleiche. Sie vermeiden jede Rede von einer "vollen" Gemeinschaft. Bezeichnend ist hier die Entwicklung im Sprachgebrauch der anglikanischen Gemeinschaft. Von "voller" Gemeinschaft wurde in der Vergangenheit mehrmals gesprochen (z.B. "full communion" in ARCIC I). Dies wird heute bewußt vermieden, da man sich der Schwierigkeit dieses Begriffes bewußt wurde. Auch Lutheraner und Reformierte sind vorsichtiger geworden. So spricht ME nur von "voller, sichtbarer Einheit" (ME 8,16), PS geht noch einen Schritt weiter, charakterisiert weder die Qualität der Gemeinschaft noch die der Einheit und begnügt sich mit "sichtbarer Einheit" (PS 21ff.).

So wird in LK, ME und PS deutlich unterschieden zwischen dem Grund, der von Gott gegebenen Gemeinschaft, an der die einzelnen Kirchen teilhaben und die sie miteinander verbindet, und der Gestalt, dem sichtbaren Ausdruck dieser Gemeinschaft, der sichtbaren Einheit. Nur im Blick auf letztere kann von unterschiedlichen Qualitäten gesprochen werden.

3.1.4. Diese Unterscheidung zwischen Grund und Gestalt ist theologisch legitim und nötig. Es gibt nur eine Gemeinschaft und nur eine Kirche, sie ist von Gott gegeben und wir haben an dieser Gemeinschaft und an dieser Einheit teil. Dieses Teilhaben kennt aber verschiedene Ausformungen, verschiedene Stadien der Sichtbarkeit.

- Nur diese Unterscheidung entspricht dem in LK, ME und PS vertretenen Einheitsverständnis. Die beteiligten Kirchen erkennen sich gegenseitig an als zur einen Kirche Jesu Christi gehörend und sind nun darum bemüht, dieser Anerkennung die bestmögliche Sichtbarkeit zu verleihen.
- Die verschiedenen Phasen der Sichtbarkeit erlauben kein gegenseitiges Ausspielen der Gemeinschaften und der Erklärungen der Kirchengemeinschaft.

So sind PS, ME und LK selbst verschiedene Stufen der Sichtbarkeit der Einheit einer einzigen Gemeinschaft.

3.2. Diese Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Sichtbarkeit der Einheit führt zur Frage nach der **Kompatibilität von LK, ME und PS** und relativiert diese Frage. Aufgrund der vorausgegangenen Ausführungen ist es nicht nötig erneut zu zeigen, daß sowohl die Einheitsvorstellung wie auch die einzelnen theologischen Inhalte, trotz einer gewissen Asymmetrie im Verständnis des historischen Bischofsamtes und seines Stellenwertes, kompatibel sind. Man wird Mühe haben, hier theologische Widersprüche aufzuzeigen.

3.2.1. Die Frage der Kompatibilität stellt sich aber, wenn es darum geht, **sich als Kirche sowohl an PS und LK, an ME und LK, an PS und ME oder an allen dreien zu beteiligen.**

Unterscheidet man zwischen Gemeinschaft einerseits und Sichtbarkeit der Einheit andererseits, verschwinden auch hier die falschen Alternativen. Es ist durchaus möglich, daß eine Kirche gleichzeitig mit den verschiedenen Partnern die verschiedenen Schritte tut. Dabei kann deutlich ausgesprochen werden, daß man mit den einen bereits zu einer sichtbareren Gestalt der Einheit vorgestoßen ist als dies mit anderen bisher möglich war.

So ist es z.B. Kirchen einer konfessionellen Gemeinschaft möglich, mit Kirchen einer anderen Tradition in sichtbarer Einheit zu leben, als sie dies mit anderen Partnern innerhalb ihrer eigenen Familie tun können. Dies mag verschiedene Gründe haben, nicht zuletzt die Tatsache, daß man

bereits auf eine längere gemeinsame Geschichte zurückblicken kann oder ähnliche kirchliche Situationen kennt (z.B. PS). Solch eine Entwicklung ist nicht nur legitim, sie ist auch zu begrüßen, denn dadurch werden neue Wege für die anderen Partnerkirchen und die gesamte ökumenische Bewegung eröffnet.

3.2.2. Die Frage nach der Kompatibilität stellt sich danach im Blick auf die **mit anderen, nicht an LK, ME oder PS beteiligten Familien**, mit welchen einige der beteiligten Kirchen konkrete Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Einheit gehen konnten. Was hat dies für Konsequenzen für die in LK, ME oder PS gelebte Gemeinschaft? Hier stellt sich die alte Frage: Sind die Freunde meiner Freunde meine Freunde?

Hier geht es zunächst um die Traditionen, mit denen es noch nicht zur vollen gegenseitigen Anerkennung als Kirche Jesu Christi gekommen ist (die römisch-katholische Kirche, die orthodoxen Kirchen, die baptistischen Kirchen, usw.) und mit denen sowohl die Anglikaner wie die Lutheraner und die Reformierten auf nationaler oder internationaler Ebene Gespräche führen, die vielerorts zu neuen Zeichen der Gemeinschaft geführt haben. Auch hier sind die von den einzelnen Kirchen und kirchlichen Familien geführten Gespräche wichtige Orte, wo Möglichkeiten neuer Schritte, die für alle anderen Partner innerhalb von PS, ME und LK wichtig sein können, erprobt werden.

Anders stellt sich die Frage im Blick auf kirchliche Traditionen, mit denen im internationalen Dialog ein Konsens erreicht wurde, der die gegenseitige Anerkennung und die Kirchengemeinschaft nahelegt. Dies trifft sowohl für den lutherisch-methodistischen wie für den reformiert-methodistischen Dialog zu. Aufgrund dieser Ergebnisse und auch einzelner nationaler Vereinbarungen hat die Vollversammlung der LK in Wien 1994 eine europäische Konkordie verabschiedet und den Signatarkirchen der LK zur Annahme vorgelegt, die, wenn sie auch methodistischerseits angenommen wird, zu einer lutherisch/reformiert/methodistischen Kirchengemeinschaft führen wird. Da auch anglikanische Gemeinschaften ihrerseits mit methodistischen Kirchen in Kirchengemeinschaft stehen (z.B. in Indien), sollte auch hier die Kompatibilität der verschiedenen Vereinbarungen möglich sein.

Trotz des gegenseitigen Vertrauens und der sicher vorhandenen Loyalität, wird an diesen Beispielen deutlich, daß es einen Ort geben muß, wo auf europäischer Ebene nachgedacht wird über die Kompatibilität der verschiedenen Vereinbarungen und die nötige Koordination der verschiedenen Ansätze.

3.2.3. Die Frage nach der Kompatibilität stellt sich schließlich auch **im Blick auf nicht-lehrmäßige Faktoren, die Kompatibilität der Situationen und Geschichten**. Es ist eindeutig, daß eine Reihe nicht-lehrmäßiger Faktoren PS, ME und LK mitermöglicht haben. Diese Erfahrung kennzeichnet jede ökumenische Entwicklung.

Im Falle von PS wären hier zu nennen: es handelt sich um Kirchen, bei denen bereits im XVI. Jhdt. der Übergang zur Reformation ohne großen Bruch möglich war (keine Religionskriege usw.), auch im XX. Jhdt. kam es nicht zu großen politischen Umwälzungen. Es handelt sich dazu weitgehend um große nationale Volkskirchen (auch wenn dies für die baltischen Kirchen und für die nicht-englischen Anglikaner nicht zutrifft), die zudem nicht gleichzeitig am gleichen Ort vorhanden sind. Letzteres gilt auch für die an ME beteiligten Kirchen. Im Falle der LK Signatarkirchen gelten in der Regel genau die umgekehrten Voraussetzungen. Daher kann auch keine Rede sein von einer direkten Übertragbarkeit der verschiedenen Abkommen, nicht nur innerhalb Europas, sondern auch über die europäischen Grenzen hinaus.

Erfahrungsgemäß sind nicht-lehrmäßige Faktoren ambivalent. Sie können der Einheit dienen und sie fördern. In PS hat die Ähnlichkeit der Situationen mit zur Herstellung des theologischen

Konsenses und zur vorgeschlagenen Erklärung der Kirchengemeinschaft beigetragen. Erfahrungen aus der Zeit 1933-1945 haben ihrerseits mit zur Entstehung der LK geführt.

Doch können diese gleichen Faktoren auch zu Hindernissen werden. Dies wäre dann der Fall, wenn Erklärungen der Kirchengemeinschaft nur auf gewisse Situationen beschränkt blieben und nicht darüber hinausreichen könnten, wenn sie ihre nötige Offenheit auch für andere Situationen verlieren würden.

An dieser Stelle ist auch ME anzusprechen. Theologische Übereinstimmung und nicht-lehrmäßige Faktoren haben diese Erklärung ermöglicht. Nun kann ME nicht einfach auf andere Kirchen ausgedehnt werden, doch trifft der theologische Konsens, der ME ermöglichte, auch für die anderen anglikanischen britischen Kirchen wie für die anderen LK-Kirchen zu. Es wäre daher angebracht, über die nicht-lehrmäßigen Faktoren hinausgehend, zu einer ME-ähnlichen Erklärung vorzustoßen, die - zusammen mit der Kirche von England und den Kirchen der EKD - alle diese Kirchen miteinschließt.

Auch die Tatsache, daß man zu einer "großen" Kirche oder zu einer Minderheitskirche gehört, ist ein wichtiger nicht-lehrmäßiger Faktor, der besonders berücksichtigt werden muß. Ich gehöre selbst zu einer Minderheitskirche, die seit drei Jahren Gespräche mit der Kirche von England führt. Wir werden in absehbarer Zeit zu einer ME-ähnlichen Erklärung der Kirchengemeinschaft gelangen. Diese Gespräche waren und sind wichtig und haben bereits zu einer wahren gelebten Gemeinschaft geführt. Es ist sicher wichtig, daß auch andere Minderheitskirchen der LK das gleiche tun. Doch sind die Möglichkeiten dieser Kirchen oft so gering, daß dies ohne die Hilfe und Erfahrung anderer kaum möglich ist. Daher hat auch die Vollversammlung der LK-Kirchen in Wien um eine gesamteuropäische Initiative zur Erklärung und Verwirklichung der Kirchengemeinschaft zwischen den LK-Kirchen und den britischen anglikanischen Kirchen gebeten. Es sollte überlegt werden, wie man diesem Wunsch der Minderheitskirchen entsprechen kann, damit hier für alle Zeichen sichtbarer Einheit gesetzt werden können.

3.3. Die letzte hier anzusprechende Frage betrifft **die notwendigen Strukturen der sichtbaren Einheit**.

Sowohl PS wie ME machen ganz konkrete Vorschläge. Der Akt der offiziellen Rezeption durch die einzelnen Kirchen und die Folgerungen aus diesem Akt werden in enger Beziehung zueinander gesehen. Das notwendige strukturelle Element der sichtbaren Einheit bis hin zu konkreten kirchenrechtlichen Folgerungen ist Teil der Erklärung. PS baut dazu auf ein gemeinsam ausgeübtes Bischofsamt auf.

LK ist an diesem Punkte zurückhaltender. "Organisatorische Folgerungen" werden den lokalen Kirchen überlassen (LK 42ff.). Die Geschichte der LK hat gezeigt, wie schwer es war und ist, zu den notwendigen Strukturen der sichtbaren Einheit vorzustoßen. Einiges ist geschehen, sowohl auf manchen nationalen Ebenen wie auch auf europäischer Ebene (Vollversammlungen; Exekutivauschuß; Präsidenten, die die LK-Gemeinschaft nach außen vertreten; usw.). Hier muß in Zukunft noch mehr getan werden. Die Notwendigkeit von Strukturen der sichtbaren Einheit wird heute auch innerhalb der LK gesehen und betont.

Es kann sicher nicht darum gehen, noch zusätzliche europäische Strukturen zu schaffen. Die Frage nach einem Ort, der PS, ME und LK miteinander verbindet, und nach geeigneten sichtbaren Ausdrücken der Gemeinschaft, die das gemeinsame Zeugnis und den gemeinsamen Dienst in Europa als Anliegen haben, ist jedoch zu stellen. LK, ME und PS brauchen einen Ort der Koordination, um jeder Gefahr eines Auseinanderdriftens zu wehren. Sie brauchen diese Koordination, damit diese ökumenischen Initiativen miteinander in Beziehung gesetzt werden, damit PS, ME und LK ihrem gemeinsamen Ziel, der sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi, besser dienen können.

1. Auch wenn nicht alle Mitgliedskirchen des reformierten Weltbundes untereinander in voller Kirchengemeinschaft stehen. In Antwort auf Peter Brunner hat Lewis Mudge betont, daß am Ende des 19. Jhdts diese Frage innerhalb des RWB behandelt wurde und daß Kirchengemeinschaft zwischen diesen Traditionen besteht, auch wenn dies nicht schriftlich betont wird. Lewis Mudge: "The Ecclesiology of the Lutheran World Federation: Ecumenical Comment." In: Lutheran World 8 / 1961, 87-90.
2. Christian Responsibility in Europe. European Protestant Assembly 1992. Reports and Documents in English. EPD Dokumentation 17e/1992, Frankfurt, p. 6 and 33 f.
3. Wien. Vollversammlung der Leuenberger Gemeinschaft/2. EPD-Dokumentation 26/94, Frankfurt, insbesondere S. 59 und 45 f.
4. Siehe das sich in Vorbereitung befindende Concordat (Lutheran-Episcopal Dialogue Series III: "Toward Full Communion" and "The Concordat of Agreement". Ed. W.A.Norgren and W.G. Rusch. Minneapolis, Cincinnati 1991, und den lutherisch-reformierten Dialog: A Common Calling. Ed. K.F.Nickle and T.F.Lull, Minneapolis 1993.
5. The Truth shall make you free. The Lambeth Conference 1988. Anglican Consultative Council, London 1989, p.204 f., insbesondere Recommendation 6.
6. I Have Heard the Cry of My People. Curitiba 1990. LWF Report 28/29, Geneva 1990, p.107.
7. Die deutschen Fassungen dieser Texte in: H.Meyer u.a. (Hg): Dokumente wachsender Übereinstimmung. Zwei Bände 1983 und 1992, Bonifatius/Paderborn und Lembeck/Frankfurt, zitiert DWÜ.
8. Deutscher Text in: DWÜ, Bd 2, S. 132f. Englischer Text: SPCK London und St. Andrew Edinburgh 1984, 90f.
9. Einzelheiten dazu in: Marc Lienhard: Lutherisch reformierte Gemeinschaft heute, Frankfurt 1972. Siehe auch: Elisabeth Schieffer: Von Schauenburg nach Leuenberg, Paderborn 1983.
10. Abschlußdokument des internationalen Dialogs: Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft. In: DWÜ, Bd 2, S. 272f.
11. "Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit". Leuenberger Vollversammlung. Wien 1994. In: epd-Dokumentation 25/94, S.34 und nun auch in Leuenberger Texte 1, Frankfurt/M, 1995, S.56.
12. Siehe die Studie von H. Meyer: Anerkennung - Ein ökumenischer Schlüsselbegriff. In: Dialog und Anerkennung. Beiheft zur ökumenischen Rundschau 37, hg. P. Manns, Frankfurt 1980, S.25-41.
13. Siehe die von der Vollversammlung entgegengenommenen Thesen von Tampere und Neuendettelsau bei der Vollversammlung 1987 in Straßburg, in: A.Birmelé, (Hg): Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg, Frankfurt 1988, S. 61f.
14. Siehe den bereits zitierten in Wien 1994 verabschiedeten Text (Anmerkung 11): Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit.
15. Vgl. o. Anm. 11.
16. LK 33 macht dies eigentlich schon deutlich, indem zum gegenseitigen Gewähren der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sofort die gegenseitige Anerkennung der Ordination hinzugefügt wird.
17. G.Gassmann: Das Porvoo-Dokument als Grundlage anglikanisch-lutherischer Kirchengemeinschaft im nördlichen Europa. In: TMR 44/1995, S.172-183, S.178
18. In einem Vergleich zwischen Porvoo und dem Concordat, das in den USA vorbereitet wird, vertritt Michael Root die These, das sich der Unterschied zwischen beiden Vorschlägen durch die Verschiedenheit der Situationen erklären läßt. Dies ist sicher richtig, z.B. im Blick auf die Überlegungen Porvoos hinsichtlich der Intention der Weiterführung apostolischen Glaubens im Zusammenhang der alten historischen Bischofssitze (die es so in den USA nicht gibt) und der Tatsache, daß die an PS beteiligten Kirchen nicht an einem gleichen geographischen Ort nebeneinander leben: Anglican-Lutheran Relations, Their Broader Ecumenical Significance. In: One in Christ 30/1994, S.22-33, S.26. Diese Beobachtungen sind richtig, doch scheint dieser theologische Durchbruch auch über diese besonderen Gegebenheiten hinauszureichen.

19. Hier muß an das Referat von Bischof Sykes bei der Wiener Vollversammlung erinnert werden. Er sprach deutlich von einer nötigen Vorbedingung!: The Church of England and the Leuenberg Church Fellowship in Europe. Opportunities, Limits, Possibilities. In: EPD Dokumentation 26/1994, S.45-50, S.47
20. Siehe Günther Gassmann: Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie, Göttingen 1964, S. 263ff.

LEUENBERG - MEISSEN - PORVOO:

ON THE FELLOWSHIP OF THE ANGLICAN, LUTHERAN, REFORMED AND UNITED CHURCHES OF EUROPE

Prof. Dr. André Birmelé, Institute for Ecumenical Research, Strasbourg

Introduction

Europe's Anglican, Lutheran, Reformed and United churches have moved towards each other in recent years and found new forms of the fellowship which has been given to them. [*Translator's note: the German word 'Gemeinschaft' can mean 'fellowship', 'community', or 'communion'. In reading this translation, it is important to note that whichever of these three words is used, it is a translation of the same German word.*] We are experiencing a growing fellowship of churches which have not always formally separated from each other and mutually condemned each other in the past, but which have for a long time been indifferent to each other. The fellowship which is now being lived anew has different forms and arrangements: Porvoo, Meissen and Leuenberg are the place names which stand for the declarations of church fellowship between churches of these traditions in Europe.

Today we are in a transitional period. It is to be the goal of this consultation to make clear the complementarity and convergence of these forms and configurations of church fellowship, to seek ways of expressing this better, and to extend and deepen the fellowship which is already given. All our churches understand their new relationships as a contribution which is intended to serve all the churches of this family and also churches of other traditions. They act out of the obligation to serve the unity of the whole Church of Jesus Christ, the fellowship of all Christian churches. Nevertheless, a certain clarification and co-ordination is necessary today, so that this indivisibility of the ecumenical movement becomes fully clear. For some churches of Europe are today in church fellowship with others, which in turn live in church fellowship with third churches, which do not have any connection whatsoever to the first churches. According to the European country in which one happens to live and to whether one belongs to a large church or to a minority church, one lives in a certain fellowship with another church tradition - or not.¹ Among us there are the most varied combinations, which do not need to be listed here. The glorious freedom of the children of God also needs a certain order.

In all of this the European situation should not become isolated from that of other continents and the efforts which are being undertaken there. Advances which occur elsewhere (e.g. in the USA, in Eastern and Southern Africa, in India etc.) must be taken into account. In addition there is also the fact that the signatory churches of these agreements are members of worldwide Christian communions - in the Anglican Communion, within the Lutheran World Federation or the World Alliance of Reformed Churches. These worldwide communions are in addition involved in very promising dialogues with other Christian traditions.

In view of all this it is easy to understand why Lutheran, Reformed and United representatives and also the Anglican guests at the European Assembly of Protestant Churches (Budapest, 1992)² and also at the General Assembly of the signatory churches of the Leuenberg Concord (Vienna, 1994)³ stressed the necessity of pan-European co-ordination.

In order to give a more precise introduction to these questions, three trains of thought are offered in this paper:

- the first part aims to show how the three declarations of church fellowship are built on the same understanding of the unity of the Church of Jesus Christ. This will be done on the basis of the reception process;
- the second part aims to make clear the theological consensus which supports these church fellowships;
- the third and final part is concerned with the relationship of these three declarations to each other and with their compatibility.

I A complex reception process

Declarations of church fellowship between two or more church traditions, The Porvoo Common Statement (PCS), The Meissen Common Statement (MCS) and The Leuenberg Concord (LC) have in common a distinctive feature which distinguishes them from classical inter-church theological dialogues. They do not just identify a theological consensus, but go further and **offer the transition from theological consensus to declared and lived church fellowship**. This important step is the actual goal of the modern ecumenical movement. The numerous inter-church theological dialogues which were carried on in the past 30 years are not an end in themselves, but only intend to prepare for this step and, where applicable, accompany it.

On the world level there are only a few examples of inter-church relationships which have already reached this stage. This not only applies to dialogues with other traditions (the Roman Catholics, the Orthodox etc) but is also the case with many of the Anglican, Lutheran and Reformed churches, apart from the North American scene, which may be compared directly with that of Europe.⁴

1.1 Using this perspective, PCS, MCS and LC are three **decisive moments in a complex process of reception**. The much used but difficult term 'reception' describes a process in which a church fellowship appropriates something which it has not given to itself, but makes it its own, because it recognises in it the corresponding truth of the apostolic faith. Such a process is in no way only a juridical action or an act of obedience, but is a process of discrimination and judgement, in which the receiving fellowship accords to the matter concerned its true binding quality and so also its own ecclesial content. This reception process is no one-way street and cannot be limited to the confirmation of theological agreements. The theological consensus which is offered, which itself builds on aspects of the fellowship which is newly lived locally, is intended to make possible the declaration and realisation of church fellowship. The transition from consensus to fellowship can only be achieved by the churches and parishes.

Such a process assumes the existence of an ecclesial consciousness, a deep sense of the conciliarity of the Church, and understanding of the Church as a koinonia given by the Holy Spirit, as has been emphasised again and again in recent ecumenical discussions.

PCS, MCS and LC are, each in its own way and taking account of the particular situations and factors involved, a decisive moment of reception. The work which led to the necessary theological consensus does not need to be repeated. Now concrete consequences are drawn with a view to lived church fellowship, consequences which in turn must again be received. PCS, MCS and LC as moments of reception themselves become the object of reception.

1.2 As moments of an equivalent stage of the reception process, **PCS, MCS and LC have much in common**, even if one should not compare them directly, since they respond to different situations. This difference in the situations must also explain the differences in this reception process between PCS and MCS on the one side and LC on the other side.

1.2.1 **The clear emphasis in PCS and MCS is the reception of the results of international theological dialogue.** These dialogues were able to achieve a basic consensus, which now can and should lead to concrete forms of church fellowship. Both the Lambeth Conference (1988)⁵ and the Lutheran World Federation (Curitiba, 1990)⁶ called on their member churches to set concrete signs of visible unity and to undertake the steps necessary for this. PCS and MCS are answers to this call.

a) As common background the multilateral dialogue within Faith and Order must be mentioned first, and in particular the convergences of The Lima Text: Baptism, Eucharist and Ministry (BEM, 1982). Both MCS and PCS refer repeatedly to this text. In the understanding of the eucharist and ministry and in some of their ecclesiological statements, both MCS (paras 15 and 16) and PCS (paras 32, 36, 39f.) build on basic insights of BEM, which do not need to be worked out again. In this BEM is understood as a framework for the whole. Within this framework it is the task of the individual churches to deepen the convergences in bilateral dialogue and to press on to agreements which are appropriate for the particular situation of the churches concerned. MCS and PCS are important examples of this reception process.

b) Secondly, the international Anglican-Lutheran dialogue, which has continued over many years, must be mentioned. This led to three reports: the 'Pullach' Report (1972), the 'Cold Ash' Report (1983) and the 'Niagara' Report (1987).⁷ Pullach already noted the basic consensus and recommended 'a greatly increased measure of intercommunion', 'joint worship', 'integration of ministries', 'organizational contacts', 'joint local mission and joint witness' (paras 96 - 108). This first report was passed on to different regional dialogues to be reviewed and deepened. The European dialogue confirmed this result in particular with regard to justification, the sacraments, ministry, worship and the Church (Helsinki Report, 1983). In the USA an Agreement was reached in 1982, which resulted in 'interim sharing of the Eucharist'. These regional results were drawn together in the Cold Ash Report (1983). The third phase, which led in 1987 to the Niagara Report, confirmed the theological consensus and tried to work out new ways to visible unity. The necessity of 'a ministry of pastoral oversight (*episcopate*), exercised in personal, collegial and communal ways, ... to witness to and safeguard the unity and apostolicity of the Church' was worked out (Niagara, para. 69) and concrete ways of putting this consensus into practice were suggested.

c) The third international dialogue which must be mentioned here is the international Anglican-Reformed dialogue, which only began in 1981 and which led in 1984 to the report 'God's Reign and our Unity' (GROU).⁸ This dialogue was assisted by the participation of representatives of the United Churches in which Anglicans and Reformed have worked together for a long time (e.g. India). In the ecclesiological questions, especially in the question of *episkope*, one was aware from the beginning of the great difficulty that the World Alliance of Reformed Churches also includes Congregational churches and that their representatives were involved. But here too the theological consensus which was achieved is important. It includes the understanding of salvation in Christ, of the Word of God, of baptism, of the eucharist (paras 25 - 72) and of central ecclesiological questions such as ministry, which is a task given to the whole people of God, although the special ordained ministry cannot exclusively be derived from the priesthood of all the baptised (paras 73 - 79). In spite of the common emphasis on the threefold ministry, no consensus could be achieved in its more precise description (paras 91 - 104). The question of the historic succession in the episcopal office was not dealt with. This dialogue, too, recommends the mutual recognition of the apostolicity of both traditions, joint celebrations of the eucharist and further work on the question of ministry (paras 112 - 119).

MCS and PCS take up the results of these international dialogues. Their theological conclusions were taken over to a considerable extent and in part word for word (to the extent that PCS refers in paragraph 32 I to GROU). The theological consensus does not need to be worked out afresh. The results of other dialogues, especially those of the Anglicans with the Roman Catholic Church

(ARCIC) and of the Lutherans with the Roman Catholic Church, are brought to bear. There are differences in the reception of these results. PCS received Niagara and BEM/Ministry to a far greater degree than this occurs in MCS. Not only the fact that early drafts of MCS had already been written by the time that the Niagara Report was concluded (1987) but also other theological emphases were surely decisive here. The fact remains, that both MCS and PCS do not build primarily on concrete experiences of the churches and parishes locally; the reception process proceeds clearly from the international dialogues to the concrete regional agreements. This must surely be explained by the fact that, at least in Continental Europe, there are few local situations where Anglican congregations live alongside Lutheran, Reformed or United congregations in the same geographical place.

1.2.2 In the case of LC, the reception process took a different course. Like PCS and MCS, LC is itself a moment of reception, which must now itself be received again. Although the Faith and Order Commission, the Lutheran World Federation and the World Alliance of Reformed churches played a great part in helping to bring LC about, it could not receive any international theological dialogue results, because no such results were yet available. The reception process out of which it proceeded was diverse.

a) It proceeded first of all clearly from certain local, regional or national churches. Not least of all political development and also the particular situation of the Second World War had led in many places to a growing Lutheran-Reformed fellowship. Pulpit and altar fellowship and the interchangeability of pastors had become a matter of course in these countries. Theological conversations accompanied this development in Holland, France and West Germany. Some of them had been completed when the pan-European dialogue which led to LC began.⁹ But the local situations and expectations were very diverse. In some United churches in West Germany, for example, the necessary theological element to produce the link between different confessional statuses within a single ecclesial institution was lacking. In France and Holland the two communities lived in different ecclesial bodies in the same place. In yet other places, especially in Eastern Europe, there were hardly any relationships between the two traditions.

The pan-European dialogue therefore had to take account of the very different local situations and do them justice. So first of all the traditional controversial questions were worked on afresh on the European level in parallel with the dialogues which had always taken place in some places (Arnoldshain and Schauenburg Conversations). When after 1969 the Leuenberg Conversations moved on from consensus to declaration and realisation of a supranational church fellowship, one entered new territory and could only make use of one's own preparatory work.

b) When after 1973 it was a case of receiving LC itself, this process also understandably took very different courses. Even 25 years after the LC was agreed, the *difference of expectations and situations* is still noticeable. In some places the reception process of LC is simpler and has led to visible signs of lived unity, in others this is not the case. In this process, however, a decisive element was always the presence of both traditions in one place. This has determined the production of LC and its whole reception process. The fact that this was not the case in Scandinavia, where there are hardly any Reformed Christians, was certainly one of the factors which led to a certain hesitation on the part of these Lutheran churches, which did not formally accede to LC, but which took part particularly intensively in the theological follow-up work.

Here it is necessary also to add that the international Lutheran-Reformed dialogue, which only took place 20 years later, for its part receives the European (and North American) developments very fully.¹⁰

1.3 Despite the differences in their genesis, which are not unimportant for an understanding of the situation today, MCS, PCS and LC can be compared directly with each other. Their importance

should not be underestimated, because these are, as already mentioned, three of the few examples in which one has taken and is taking the not simple path of consistence from theological consensus to church fellowship. Here concrete new forms of fellowship and visible signs of unity are arising. Meanwhile, it is becoming recognisable **that LC, MCS and PCS to a considerable extent share the same understanding of the unity of the Church.** The same vision and a similar procedure characterised all three declarations of fellowship and distinguished them clearly from other visions of unity which can be found in the ecumenical movement.

Out of the variety of elements and experiences which one would have to mention as particular characteristics of this understanding, four may be stressed particularly here.

1.3.1 Unlike the Council decisions of the Early Church, which, of course, were also to be received by the faithful and which as a rule consisted of new common formulations of the Faith, LC, MCS and PCS put forward content for reception which is unusual in Church history. *At the centre of the reception is the mutual recognition* 'as churches belonging to the One, Holy, Catholic and Apostolic Church of Jesus Christ and truly participating in the apostolic mission of the whole people of God' (MCS, para. 17, PCS, para. 58). It is the recognition of the other community, which in its difference is a true and legitimate expression of the one Church of Christ, which is to be received. The unity of the Church is not the work of the churches, but the gift of God to these churches. The unity of the Church of Jesus Christ is already given to all churches (e.g. PCS, para. 21). The individual churches participate in this one Church, without being able simply to identify themselves with it (e.g. MCS, para. 3). In the theological follow-up work of the Leuenberg Fellowship this was formulated in this way: in God's saving action for us humans 'the nature of the Church, its unity and the shape of that unity have been given once and for all. The ecclesial activity which belongs to the very nature of church fellowship consists - in analogy to the event of justification for the individual itself in receiving'.¹¹ PCS, MCS and LC suggest to the participating churches that they receive such an understanding. Reception and mutual recognition depend on each other.¹² This unity does not mean uniformity. LC, MCS and PCS are convinced that the unity of the Church of Jesus Christ includes a certain diversity, even in teaching. In PCS, para. 23 this is stated in the following way: 'Visible unity ... should not be confused with uniformity. Unity in Christ does not exist despite and in opposition to diversity, but is given with and in diversity' (Roman Catholic/Lutheran Joint Commission, *Ways to Community* (Geneva, 1981), para. 9). Because this diversity corresponds with the many gifts of the Holy Spirit to the Church, it is a concept of fundamental ecclesial importance, with relevance to all aspects of the life of the Church, and is not a mere concession to the theological pluralism. Both the unity and the diversity of the Church are ultimately grounded in the unity of the Holy Trinity.

1.3.2 In order to avoid misunderstandings, which would see in such a procedure simply a cementing of the status quo, it must secondly be added that all three agreements do not in the slightest represent a compromise which puts up with these differences because they simply cannot be removed. The differences which had to be overcome, those which had a church-dividing character, were dealt with in the preparatory work for the declarations and overcome. In order to make this clear, each of the three texts repeats in its first chapters the understanding of the Gospel which is now commonly held. The differences which still exist belong to unity. They are not just legitimate, but expressions of the one Church of Jesus Christ taking shape in situations which are themselves different and therefore require differentiated answers. But by this also no situation is sealed once and for all. **LC, MCS and PCS do not understand themselves as the end of processes but as the beginning of them.** This becomes visible in the fact that in all three cases the commitment is made to joint follow-up work. Unity needs a continuous deepening and continuously new visible sign. In the common celebration of word and sacrament the Holy Spirit is at work and renews his Church. Here there can be no talk of the cementing of the status quo.

1.3.3 This understanding of unity also has as a consequence that none of the three agreements understands itself as a 'new' confession of faith or should be understood as such. **LC, MCS and PCS have a bridge function**, which declares church fellowship between 'churches with different confessional positions' on the basis of the consensus they have reached in their understanding of the Gospel (LC, para. 29) and suggest new ways of realising this fellowship. Without listing the different confessional bases, PCS contents itself with this short sentence, which says the same thing: 'we acknowledge that all our churches share in the common confession of the apostolic faith' (PCS, para. 58 a. (ii)). The Anglicans will continue to refer to the Thirty-nine Articles, the Book of Common Prayer and the Ordinal, the Lutherans to their confessional documents - in particular to the Augsburg Confession - and the Reformed to the Heidelberg Catechism, the Confession of La Rochelle or the *Helvetica Posterior*, without the other churches having to take over these confessions as their own confessions. But not every interpretation of these confessions is possible, and therefore the introductory chapters of LCS, MCS and PCS also contain a binding interpretation of the decisive confessional statements and thereby also accord LC, MCS and PCS a binding quality in matters of doctrine.

1.3.4 LC, MCS and PCS were **laid before the Synods of the churches and approved by them** (even if the process is not yet completed in the case of PCS). This must be stressed in conclusion, since only in the case of very few ecumenical agreements could the reception process reach this stage. This moment is not only decisive in order to accord to these agreements a legally binding quality within the signatory churches. It also sets the seal on the transition of these agreements from commissions of theologians and experts into the common property of the churches and into the consciousness of the faithful (or at least of their representatives in the Synods). Of course all will regret that this awareness of the supralocal and even more so the pan-European in many places is still too small, but in this regard everyone must also be able to report positive developments. Here too the reception process is not concluded by far. The agreements themselves (or in the case of LC the follow-up work and the regular General Assemblies) make quite concrete proposals in this respect with a view to mutual participation in spiritual life or with regard to liturgy (e.g. MCS and PCS). Here new ways to accompany this reception process still need to be found.

2. The theological content

2.1 For the sake of completeness, a summary of the theological content would first have to analyse the many areas in which **a basic consensus unites LC, MCS and PCS with each other**. This is not to be attempted here, although that would make clear how extensive the agreement is and how small the number of so-called 'open questions'. If one wishes briefly to list these points of consensus, one must take account of two things:

- as already mentioned, MCS and PCS are based to a considerable extent on the results of international dialogues and take over their conclusions. During the genesis of the common statements, the individual questions were certainly opened up for fresh debate, but in the text one dispensed with long repetition. The brief formulations of theological consensus proposed by PCS and MCS must be read and understood in close connection with the results of the dialogues. From there they receive their full sense.
- LC is often regarded as a minimal consensus, which confines itself only to the understanding of word and sacrament. There is indeed a clear emphasis here, which is also to be explained by the fact that in these questions doctrinal condemnations have been proclaimed (eucharist, christology and predestination) which had to be overcome in an initial phase. It is here that the breakthrough achieved in LC lies, on which then other statements too - and not least of all MCS - could build. Nevertheless, this talk of minimal consensus is fundamentally false; it is also no longer used by those who know the Leuenberg Fellowship more precisely. The consensus in the understanding of word and sacrament does not mean that all other questions are an area of

unbounded pluralism. A consensus in these central points has, as the Lutheran and also the Reformed Reformation and the theology of these churches continually emphasised, clear consequences for all other areas of theology and church life. This became clear not least of all in the theological follow-up work of LC and in its results, which were approved by the General Assemblies, especially with regard to the question of ministry¹³ and the understanding of the Church¹⁴ and in the continuous emphasis on common witness and service (LC, para. 36). These results of the theological follow-up work cannot be separated from the theological consensus of LC.

If one compares the statements of PCS, MCS and LC, some of which almost repeat each other, one comes to the conclusion that a basis consensus is present on the following themes:

- the authority of Scripture (PCS, para. 32 a, MCS, para. 15 (i), LC, para. 13);
- the authority of the Creeds of the Early Church (PCS, para. 32 d, MCS, para. 15 (ii), LC, para. 12);
- the understanding of the Gospel as the message of the justifying action of God, which renews people and frees them for responsible service in this world (LC, paras 9 - 11, MCS, para. 15 (vi), PCS, para. 32 c);
- baptism (LC, para. 14, MCS, para. 15 (iv), PCS, para. 32 g);
- the eucharist (LC, para. 15, 16, 18 - 20, MCS, para. 15 (v), PCS, para. 32 h);
- the understanding of the Church, the community of the faithful which lives from word and sacrament, a divine reality which in its earthly manifestations, although always in need of reform, is sign and instrument of the saving action of God (MCS, paras 4 f and 15 (viii), PCS, para. 20, LC, para. 13 and the follow-up work: *The Church of Jesus Christ*);
- the eschatological completion (PCS, para. 32 l, MCS, para. 15 (x), LC, para. 10 and *The Church of Jesus Christ*, I.4.).

2.2. The **understanding of ministry and especially of episkope** constitutes the question which is traditionally disputed between Anglicans, Lutherans and Reformed. Here further work must also be done in future. But even in this area it is necessary also to differentiate most precisely and speak first of all of a basic consensus.

LC does not treat the question of ministry directly. It is not understood as church-dividing and does not therefore need to be worked on immediately. However, because the Lutheran and the Reformed understanding differ from each other, the question is put on the agenda for theological follow-up work (LC, para. 39). In that context it was indeed worked on. In 1987 the General Assembly in Strasbourg received the theses of Neuendettelsau and Tampere; these were confirmed at the Vienna General Assembly in 1994 by the approval of the ecclesiological text *The Church of Jesus Christ*, which verbally repeats the Tampere Theses.¹⁵ On the basis of these further developments of the Lutheran-Reformed dialogue, one can today identify the following consensus between Lutherans and the Reformed and Anglicans.

To word and sacrament belongs according to Christ's institution the ministry of proclamation and of the administration of the sacraments (Tampere Thesis 1).¹⁶ The ministry belongs to the esse of the Church. This ministry belongs first of all to the whole congregation 'in order to maintain constant and public proclamation of the Gospel and to maintain correct doctrine trained members of the congregation are especially chosen and ordained ... Thus, according to the understanding of the Reformation the ordained office rests upon a particular commission of Christ and at the same time stands together with the whole congregation in his service under the word of God' (Tampere Thesis 2). By this the same thing is said as that which is intended by PCS, para. 32 i, j and MCS, para. 15 (viii): all members of the Church are called to participation in its apostolic mission and participate in the one ministry of divine institution of the Church. Within the community of the Church there is the 'ordained ministry' as an especial gift of God. It stands in close connection with

the priesthood of all believers, but cannot simply be derived from the latter. Its particular task is the ministry of word and sacrament. This ministry is exercised in a variety of forms (PCS, para. 32 j and *The Church of Jesus Christ*, 1.2.5.1.2).

The third Tampere Thesis adds that the ministry of pastoral care and episkope also belongs to the ordained ministry. The leadership of the Church or ministry of episkope in personal, collegial and communal ways is necessary for the unity of the Church and the preservation of its apostolicity.

In these statements there is a consensus, which MCS also receives consistently and expresses (MCS, para. 15 (viii)-(ix)).

2.3 The question which remains open between the three traditions does not concern the necessity of oversight for the esse of the Church, but **the meaning of the forms of the exercise of this ministry which have grown up historically.**

2.3.1 In the Lutheran-Reformed dialogue the conclusion is reached that the leadership of the Church can be undertaken either through an (historic) episcopal office or through an office divided up in a presbyteral-synodical order. 'No single historically arisen form of church leadership and ministerial structure (may or can) be laid down as a prior condition of full fellowship and for mutual recognition' (Tampere Thesis 3). PCS too is aware of the communal dimension of church leadership in synodical form (PCS, para. 44), but the **personally exercised episcopal office** (in collegiality with the other bishops of the Church) has a particular and decisive role. 'Oversight of the Church and its mission is the particular responsibility of the bishop' (PCS, para. 43).

2.3.2. In this connection the question of the **historic apostolic succession** must, understandably, be raised. The theological dialogue between Lutherans and Anglicans in the last 30 years has made decisive advances in this question. PCS is the clearest example for this.

a) On the basis of BEM and Niagara it is jointly stated that it is not the historic succession in the episcopal office which constitutes and guarantees the apostolicity of the Church. **The Church as a whole is apostolic.** This apostolicity is expressed in different ways. The episcopal office, which stands in the service of the apostolic succession (PCS, paras 36-40 & 46) is one of these expressions. The historic episcopal succession is therefore a sign of this apostolicity (PCS, paras 50f).

b) Apostolic continuity of the whole Church is however **maintained by more than one single means of continuity.** 'Therefore a church which has preserved the sign of historic episcopal succession is free to acknowledge an authentic ministry in a church which has preserved continuity in the episcopal office by an occasional priestly/presbyteral ordination at the time of the Reformation' (PCS, para. 52). This leads to the assertion, which G Gassmann understands as the most important sentence in PCS:¹⁷ 'The mutual acknowledgement of our churches and ministers is theologically prior to the use of the sign of the laying on of hands in the historic succession. The resumption of the use of the sign does not imply an adverse judgement on the ministries of those churches which did not previously make use of the sign. It is rather a means of making more visible the unity and continuity of the Church at all times and in all places.' (PCS, para. 53) Therefore those Scandinavian and Baltic Lutheran partner churches without the historic succession in the episcopal office, and those which only recently took it up again, are treated as being on the same level of apostolic continuity and their present ministries are fully recognised.

c) On this basis it is then also possible for the last-named Lutheran churches without further ado to **accept the particular value of the historic succession as sign of apostolicity and to take on this form of the episcopal office.**

In this question a breakthrough has been achieved in PCS which has not yet been possible in other Lutheran-Anglican conversations.¹⁸ In recognising in PCS an authentic episcopal office where the historic succession was not preserved in their classical understanding of it, Anglicans are only being consistent and confirming what they said at the beginning of the dialogue and again and again thereafter. Already in 1972 they emphasised in the Pullach Report 'The (Anglican) participants wish to declare that they see in the Lutheran Communion the proclamation of the Word and celebration of the Sacraments. We, therefore, gladly recognise in the Lutheran Churches a true communion of Christ's Body, possessing a truly apostolic ministry.' (para. 85). The Personal Note by the Anglican Co-Chairman at the end of the Report (p. 26ff) declares with regard to the facts of history that 'It is not nearly so easy to assert which [Lutheran] churches do not possess [the historic succession]' (p.27). In MCS the problem is not solved as it is in PCS. There is a certain tension between on the one hand the mutual recognition of the ordained ministries and of personal and spiritual oversight (MCS, para. 17 A.3,4) and on the other hand the true episcopal office as a question which is still open and to be worked upon. PCS makes decisive progress here: in particular situations and in particular circumstances (inter alia historic episcopal sees) the tension present in MCS is resolved and the true episcopal office is recognised even where the historic succession as classically understood was broken.

2.3.3. Here one further point must be taken into account. In MCS, para. 16 the Lutheran, Reformed and United churches emphasised that this particular form of episcopate, which they honour as a sign of the apostolicity of the Church, should not be made into a **necessary condition for full and visible unity**; the Anglicans for their part represent the opposite opinion. It is here that that actual difficulty lies, which in MCS could not yet be overcome.

On the basis of the theological development which PCS makes clear, this paragraph of MCS loses something of its sharpness. Here too a way could theoretically be found in which Lutherans, Reformed and United would understand this particular form as decisive sign of visible unity, without Anglicans making its presence a necessary condition for further steps, especially the full recognition of the ministries which are already present.

Nevertheless, there will clearly remain a certain 'asymmetry' in the understanding of the place of the historic episcopate in the unity of the Church. Here it is not a question so much of this particular office as of the value placed on the question of ministry in the understanding of unity. PCS, MCS and LC all three emphasise that the unity of the Church encompasses a communion in apostolic faith and in confessing it, a communion in the sacraments, a communion in the ministry of the Church and a communion in the mission to witness to the Gospel (MCS, para. 8, PCS, para. 28, LC, para. 2 and *The Church of Jesus Christ*). But these different aspects are differently weighted in the different agreements. This does not mean that the elements which are important for one are missing in the others. The articulation and the assignment of these elements is, however, on the basis of the ecclesial and theological traditions, not the same.

There was a time, in which on the basis of the Lambeth Quadrilateral the Anglicans did not understand Lutheran and Reformed churches as a full expression of the Church of Christ because of their lack of the historic episcopate.²⁰ In this phase there was a far-reaching church fellowship, but no full one. The more recent Anglican theology and not least of all PCS show that other ways are possible, without the Anglicans giving up the demand for a commonly exercised episcopal office in historic succession.

3. Communion and visible unity

From what has been mentioned so far a series of questions arise, work on which will contribute to a deepening of fellowship and to better co-ordination. Three of these questions will now be discussed in this concluding section.

3.1 One first complex of questions concerns **the quality of the church fellowships which have been declared.**

The Church is founded on God's saving action in word and sacrament. She is not the work of the faithful, but is created and sustained by the Triune God. She is a part of the message of the free grace of God. In justifying people, God gathers them to form his congregation (MCS, para. 6-7, PCS, paras 20, 30, 32f, LC, para. 13). This Church of Jesus Christ takes form in concrete ecclesial bodies, but her reality is greater than each particular ecclesial identity. Within this one Church, which manifests itself in different ways, PCS, MCS and LC understand themselves as bridges between particular confessional traditions. Recognising the other church as a true expression of the one Church of Jesus Christ means recognising in her the true fellowship of God with people, the fellowship in which 'my' church also participates.

3.1.1 There is a certain **tension between mutual recognition as Church of Jesus Christ and the lived fellowship which results from it.** Can we, however, if we recognise each other as a true expression of the one Church of Jesus Christ and therefore as members of the same fellowship, speak of different qualities of the fellowships which exist between us? In other words, is the fellowship with some 'fuller' as that with others, whom, however, one also recognises as Church of Christ?

Talk of levels of communion appears in the classical statements of the ecumenical movement. Even in the case of separated churches a communion is not all or nothing. The Decree on Ecumenism of the Second Vatican Council and many other texts speak of a communion which is certainly imperfect but still communion. But there is never talk of mutual recognition as true Church of Christ, as this occurs in LC, PCS and MCS. The assertion that one of these three declarations of church fellowship (LC, MCS or PCS) implies a 'fuller' communion than the other, is, from a theological point of view, problematic. It is not possible to describe a communion which one understands as belonging - as one does oneself - to the Church of Christ and as its true expression, as not true and full communion.

3.1.2 Also from an ecclesiastical point of view, such a distinction between a 'less full', a 'full' and an even 'fuller' communion would be disastrous. We would be panned in in an impossible number of **false alternatives.** Are, for example, when the PCS process is complete, the Lutheran churches of Scandinavia in 'fuller' communion with the British and Irish Anglican churches than they are with the Lutheran churches within the Lutheran World Federation? How full is their communion with the other churches of the Anglican Communion? Are they not, through the Church of England and the Meissen Agreement now in communion with the United churches in Germany? Or are the Baltic Lutheran churches in 'fuller' communion with the British Anglicans than with the other signatory churches of LC? One could continue this game for a long time and name many other examples. Such a procedure would not only be senseless, it would simply be disastrous.

On the one hand, we are in a transitional phase in which curious situations must arise and even here and there some incoherences must pose the question of the compatibility of the different approaches. In this it must however be clear that it is not the difference in the different forms and approaches, but the situation of separation or at least indifference which preceded it, which should be described as an abnormal situation.

On the other hand, this game should make it clear to us that we should not be so quick to assert that one fellowship is more advanced than another or even has a better quality than the others.

3.1.3 Even if theological and ecclesiastical reservations do not permit us to talk of different qualities of fellowship, one must, however, **distinguish between the different stages of the manifestation of this fellowship.** Not only PCS and MCS, but already LC are aware that the reality of fellowship must also become visible. It is characteristic that part IV of LC clearly

distinguishes between the declaration and the realisation of church fellowship. The quality of the fellowship is given by the declaration. This fellowship is now to be lived visibly, therefore the talk of realisation. In order to further the visibility of unity, four ways are suggested: common witness and common service, theological follow-up work, organisational consequences and ecumenical aspects. In the past 25 years a certain amount has happened to bestow upon this given fellowship a greater visibility. In some areas (e.g. theological follow-up work) and in some regions the same fellowship became more visible than in others.

MCS and PCS do precisely the same in their own way. They avoid all talk of a 'full' communion. The development in terminology in the Anglican Communion is characteristic here. In the past there was often talk of 'full' communion (e.g. 'full communion' in ARCIC 1). Today this is deliberately avoided, since one has become aware of the difficulty of this term. Lutherans and Reformed too have become more careful. Therefore, MCS speaks only of 'full visible unity' (MCS, paras 8, 16), PCS goes even a step further, and characterises neither the quality of communion nor that of unity and contents itself with 'visible unity' (PCS, paras 21ff).

In LC, MCS and PCS a clear distinction is therefore made between the basis, the communion given by God, in which the individual churches participate and which binds them to each other, and the form, the visible expression of this communion, of visible unity. Only with regard to the latter can one speak of different qualities.

3.1.4 This differentiation between basis and form is theologically legitimate and necessary. There is only one Communion and only one Church, she is given by God and we participate in this Communion and in this unity. This participation, however, knows different forms, different stages of visibility.

- Only this differentiation accords with the understanding of unity represented in LC, MCS and PCS. The participating churches recognise each other as belonging to the one Church of Jesus Christ and are now concerned to accord to this recognition the best possible visibility.
- The different phases of visibility do not permit any mutual playing off of fellowships and of declarations of church fellowship.

So PCS, MCS and LC are themselves different stages of the visibility of a single communion.

3.2 This differentiation between communion and visibility of unity leads to the question of the **compatibility of LC, MCS and PCS** and relativises this question. On the basis of the preceding discussion it is not necessary to show afresh that both the conception of unity and also the individual theological content, despite a certain asymmetry in the understanding of the historic episcopate and its relative value, are compatible. People would have difficulty to point to theological contradictions here.

3.2.1 The question of compatibility is, however, posed, when it is the case of **participating as a church both in PCS and LC, in MCS and LC, in PCS and MCS or in all three.**

If one distinguishes between communion on the one hand and the visibility of unity on the other hand, the false alternatives disappear here too. It is certainly possible for a church to take different steps with different partners at the same time. In this it can be clearly stated that with some one has already advanced to a more visible form of unity than has hitherto been possible with others. However, it is therefore possible for churches of a confessional communion to live in more visible unity with churches of another tradition than they can do with other partners within their own family. There may be different reasons for this, not least of all the fact that one can already look back on a longer common history or experience similar church situations (e.g. PCS). Such a development is not only legitimate, it is also to be welcomed, because through this new ways are opened for the other partner churches and the whole ecumenical movement.

3.2.2 The question of compatibility poses itself after this with regard to **the other families, not involved in LC, MCS or PCS**, with which some of the participating churches can take concrete steps on the way to visible unity. What consequences does this have for the communion lived in LC, MCS or PCS? Here the old question poses itself: are the friends of my friends my friends?

Here it is not first of all a question of the traditions with which a full mutual recognition as Church of Jesus Christ has not yet been achieved (the Roman Catholic Church, the Orthodox churches, the Baptist churches etc.) and with whom the Anglicans, the Lutherans and the Reformed continue conversations on national or international level which in many cases have led to new signs of fellowship. Here too the conversations carried on by the individual churches and church families are important places where possibilities for new steps which can be important for all partners within PCS, MCS and LC are tried out.

The question is different with regard to church traditions with which in international dialogue a consensus was reached which prompts mutual recognition and church fellowship. This applies to the Lutheran-Methodist and the Reformed-Methodist dialogue. On the basis of these results and also individual national agreements the General Assembly of LC in Vienna, 1994 approved a European concord and placed it before the signatory churches of LC for approval, which, if it is also approved on the Methodist side, will lead to a Lutheran-Reformed-Methodist church fellowship. Since Anglican communities too for their part are in church fellowship with Methodist churches (e.g. in India) the compatibility of the different agreements should be possible here too.

Despite the mutual trust and the loyalty which is certainly present, these examples show that there must be a place where at the European level thought is given to the compatibility of the different agreements and the necessary co-ordination of the different approaches.

3.2.3 The question of compatibility poses itself finally also with regard to non-doctrinal factors, the compatibility of situations and histories. It is clear that a series of non-doctrinal factors have played a part in making PCS, MCS and LC possible. This experience is characteristic for each ecumenical development.

In the case of PCS the following need to be mentioned: these are churches in which in the sixteenth century the transition to reformation was possible without a great breach (no wars of religion etc.), also in the twentieth century there were no great political changes. These are also to a great extent large national folk churches (even if this is not true of the Baltic churches and the non-English Anglicans), which in addition are not present at the same time and the same place. The latter is also true of the churches involved in MCS. In the case of the LC signatory churches as a rule precisely the opposite preconditions apply. Therefore there can be no talk of a direct transferability of the different agreements, not only within Europe but also beyond the borders of Europe.

Experience shows that non-doctrinal factors are ambivalent. They can serve unity and promote it. In PCS the similarity of the situations has contributed to the arrival at theological consensus and the proposed declaration of communion. Experiences from the period 1933 to 1945 have for their part contributed to the genesis of LC. But these same factors can also be hindrances. This would be the case if declarations of church fellowship remained restricted to particular situations and could not reach beyond them, if they lost their necessary openness for other situations. At this point MCS must be discussed. Theological agreement and non-doctrinal factors made this declaration possible. MCS cannot simply be extended to other churches, but the theological consensus which MCS made possible also applies to the other British and Irish Anglican churches and to the other LC churches. It would therefore be appropriate, going beyond the non-doctrinal factors, to push forward to a declaration similar to MCS - together with the Church of England and the churches of the EKD - which would include all these churches.

The fact that one belongs to a 'large' church or to a minority church is also an important non-doctrinal factor to which particular attention must be given. I myself belong to a minority church, which has been conducting conversations with the Church of England for three years. In the near future we shall achieve a declaration of church fellowship comparable with MCS. These conversations were and are important and have already led to a true lived fellowship. It is certainly important that other minority churches of LC do the same. But the possibilities of these churches are often so small that it is hardly possible for them to do this without the help and experience of others. This is why the General Assembly of the LC churches in Vienna asked for a pan-European initiative for the declaration and realisation of church fellowship between the LC churches and the British and Irish Anglican churches. Consideration should be given to how one can meet this wish of the minority churches, so that here signs of visible unity can be set for all.

3.3 The last question to be discussed here concerns the **necessary structures of visible unity**.

Both PCS and MCS make quite concrete proposals. The act of official reception by the individual churches and the conclusions from this act are seen as being in close relation to each other. The necessary structural element of visible unity extending even to concrete canonical consequences is a part of the declaration. PCS in addition builds on a commonly exercised episcopal office.

LC is more reserved on this point. 'Organisational consequences' are left to the local churches (LC, paras 42ff). The history of LC has shown how difficult it was and is to press forward to the necessary structures of visible unity. Some things have happened both on some national levels and on the European level (General Assemblies, Executive Committee, Presidents who represent the LC fellowship externally, etc). More must be done on this in future. The necessity of structures of visible unity is also seen and emphasised within LC today.

It certainly cannot be a case of creating additional European structures. The question of a place which brings together PCS, MCS and LC, and of appropriate visible expressions of fellowship, which have as their concern common witness and common service in Europe, must however be proposed. LC, MCS and PCS need a place of co-ordination, in order to prevent every danger of a drifting apart. They need this co-ordination so that these ecumenical initiatives are placed in relationship to each other, so that PCS, MCS and LC can better serve their common goal, the visible unity of the Church of Jesus Christ.

-
- 1) Even if not all member churches of the WARC are in full communion with each other. In answer to Peter Brunner, Lewis Mudge emphasised that at the end of the 19th century this question was discussed within the WARC and that there is church fellowship between these traditions, even if this is not emphasised in writing. Lewis Mudge, 'The Ecclesiology of the Lutheran World Federation Ecumenical Comment' in *Lutheran World*, 8/1961, 87-90.
 - 2) *Christian Responsibility in Europe. European Protestant Assembly 1992. Reports and Documents in English* (epd-Dokumentation, 17e/1992, Frankfurt), pp. 6, 33f.
 - 3) *Wien. Vollversammlung der Leuenberger Gemeinschaft/2.* (epd-Dokumentation 26/94, Frankfurt), especially pp. 59 and 45f.
 - 4) See the Concordat which is in preparation (*Lutheran-Episcopal Dialogue Series III: 'Toward Full Communion' and 'The Concordat of Agreement'* ed. W.A. Norgren and W.G. Rusch (Minneapolis, Cincinnati, 1991) and the Lutheran-Reformed dialogue *A Common Calling*, ed. K.F. Nickle and T.F. Lull (Minneapolis, 1993).
 - 5) *The Truth shall Make you Free. The Lambeth Conference 1988* (Anglican Consultative Council, London, 1989), p. 204f., especially Recommendation 6.
 - 6) *Have Heard the Cry of My People. Curitiba 1990* (LWF Report 28/29, Geneva 1990, p. 107).
 - 7) [See publishing details cited in footnotes 8, 10 and 13 to The Porvoo Common Statement.]
 - 8) (SPCK, London and St. Andrew, Edinburgh, 1984).
 - 9) Details in Marc Lienhard, *Lutherisch-reformierte Gemeinschaft Heute* (Frankfurt, 1972). See also Elisabeth Schieffer, *Von Schauenburg nach Leuenberg* (Paderborn, 1983).
 - 10) [The footnote refers to the German text.]

- 11) *The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity* (Leuenberger Texte 1, Frankfurt/Main, 1995), p. 120.
- 12) See the study by H. Meyer, 'Anerkennung - Ein ökumenischer Schlüsselbegriff' in *Dialog und Anerkennung. Beiheft zur ökumenischen Rundschau 37*, ed. P. Manns (Frankfurt, 1980), pp. 25-41.
- 13) See the Tampere and Neuendettelsau Theses received by the 1987 General Assembly in Strasbourg in A. Birmel, (ed.), *Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Texte der Konferenz von Straßburg* (Frankfurt, 1988), p. 61f.
- 14) See *The Church of Jesus Christ*, approved in Vienna in 1994 (cf. note 11).
- 15) Cf. note 11 above.
- 16) LC, para. 33, actually already makes this clear, by adding immediately to the mutual offering of pulpit and altar fellowship the mutual recognition of ordination.
- 17) G. Gassmann, 'Das Porvoo-Dokument als Grundlage anglikanisch-lutherischer Kirchengemeinschaft im nördlichen Europa', in ÖR 44/1995, pp. 172-183, 178.
- 18) In a comparison between Porvoo and the Concordat which is being prepared in the USA, Michael Root supports the view that the difference between the two proposals can be explained by the difference in the situations. This is certainly correct, e.g. with regard to Porvoo's considerations regarding the intention of continuing the apostolic faith in connection with the old historic episcopal sees (which do not exist in the USA) and the fact that the churches involved in PCS do not live alongside each other in the same geographical place. 'Anglican-Lutheran Relations, Their Broader Ecumenical Significance', *One in Christ*, 30 (1994), 22-23, at p. 26. These observations are correct, but this theological breakthrough nevertheless seems also to extend beyond these particular given facts.
- 19) Here reference must be made to the address by Bishop Sykes at the Vienna General Assembly. He spoke clearly of a necessary precondition! 'The Church of England and the Leuenberg Church Fellowship in Europe - Opportunities, Limites, Possibilities', in epd-Dokumentation 26/1994, pp. 45-50, at p. 47.
- 20) See Günther Gassmann, *Das historische Bischofsamt und die Einheit der Kirche in der neueren anglikanischen Theologie* (Göttingen, 1964), p. 263ff.

Aide memoire of discussions

Leuenberg–Meissen–Porvoo. On the Fellowship of the Anglican, Lutheran, Reformed and United Churches of Europe: Paper by André Birmelé

Is Porvoo really a breakthrough, it was asked, when one form of ministry has to be recognized by all?

It was suggested that there was a contrast between the second sub-paragraph of 2.3.3 (referring to the full recognition by Anglicans of the existing ministries of churches lacking the historic episcopate) and the last sentence of 2.3.3 (which speaks of Anglicans not giving up the demand for a commonly exercised episcopal office in historic succession); this was a neuralgic point for Anglicans.

Prof. Birmelé responded to both points that the Anglican recognition of the ministries of Norway and Iceland was a breakthrough; for this reason the two paragraphs were not in opposition to each other.

Questions were asked as to the meaning of 'visible unity' and 'more visible' unity.

A tendency to play off the terminology of 'visible unity' against that of 'communion' was noted.

Talk of the recognition of churches was questioned; should one not speak of recognition as part of *the Church*? This was an important point for the Orthodox.

It was suggested that both an 'all or nothing' concept of unity and a 'scalar' concept, with more or less unity were needed, although there could not be a single scale since there were different sets of elements. In answer, Prof. Birmelé said that the Swedish Church now had a greater visibility of unity with some Anglican churches than with some Lutheran churches, but this was not 'fuller' or 'less full' unity.

Leuenberg

The Leuenberg Agreement - Its Development and Content

Präsident Dr. Wilhelm Hüffmeier, Secretary to the Leuenberg Church Fellowship

My exposition is divided into 4 parts. Firstly I will point to the Lutheran-Reformed contrast overcome by the Leuenberg Agreement (I). Then I will briefly describe the process which led to the Agreement (II). The third part defines the content and implications of this theological peace treaty. To conclude (IV), the process of growing together with the Agreement will be depicted.

I Contrast

In almost all European countries Lutheran and Reformed churches came into being as a result of the Reformation in the first place and due to religious persecution and expulsions as well as confessional and ethical migration later on. The contrast between these two denominations was certainly marked in varying ways and degrees, but after the Marburg Theological Controversy of 1529, and especially after the drawing up of church-forming confessions, the situation was dominated by satire, polemics and mutual doctrinal condemnations. A Lutheran satirical verse of earlier centuries reads:

'The Reformed are separated from the Pope, true,
but we do not live in peace with them;
they do not teach correctly predestination,
worse still, their Lord's Supper is too bad'.

Luther's judgement on the Swiss theologians (Zwingli, Oekolampad) and Bucer in Marburg 1529: 'You have a different spirit from ours' (cf. WA Br 5, No. 1487) defined the Lutherans' relationship with the Reformed. The unforgettable Eivind Berggrav spoke as late as 1952 of the 'icy look' of Lutherans towards the Reformed.¹ On the other hand, not a few Reformed, for example the Prussian Elector Sigismund Johann (who converted in 1613), held the opinion that the Lutheran Reformation was crypto-catholic and left only half-done. Even in the present century there was no full intercommunion in large parts of Germany, for example, apart from the Union Churches. Intercelebration in the sense of reciprocal presidency at the Lord's Supper by the clergy of both confessions was impossible. Interchangeability of ministries was out of the question. In other parts of Europe it was different in some cases, but there were also situations similar to that in Germany. We shall hear more about this later.

II The Process Leading to the Agreement

The 'Concord' could be described as a peace treaty in doctrinal questions. The term 'Concord' is, admittedly, coloured by history (Württemberg Concord, 1534; Wittenberg Concord, 1536). For the Reformed it was reminiscent of submission. Fortunately, however, this memory played no part in the development of the term the 'Leuenberg Concord'.

Not just one, but several paths led to the Leuenberg Agreement. In Germany there were, as just mentioned, the Reformed-Lutheran unions dating back to the 19th century, for example in Baden and the Palatinate of the Rhine. They can by no means all be traced back to political decrees. The majority are consensus unions, i.e. based on a concord. The second path began in the close fellowship of Reformed and Lutherans in the Confessing Church in Nazi Germany. This path led in 1957 to the so-called Arnoldshain Theses on the Lord's Supper, through which the contrast between Lutheran and Reformed beliefs concerning the presence of Jesus Christ in the Lord's

Supper was overcome. The essential insights and phrases of the Arnoldshain Theses on the Lord's Supper were taken over by the Leuenberg Agreement (LA 15f). A third, and this time pan-European, path proceeded from the Ecumenical Movement. At the suggestion of the Faith and Order Commission, Lutheran-Reformed dialogues took place as early as the 1950s, with the Lutheran World Federation and the World Alliance of Reformed Churches participating. They were accompanied by bilateral action leading to intercommunion (e.g. between the Church of Scotland and the Nordic Lutheran Churches).

Following on from these early initiatives, unofficial theological meetings were held at the end of the 1960s and then finally in 1971 an official church convention on the Leuenberg near Basle.² The theological basis for the Agreement took shape in the course of these conferences. It was no longer a matter of starting with discussion from the different perspectives of the two confessions of theological doctrines such as law and Gospel, word of God, sacraments, confessions. Rather, article 7 of the Augsburg Confession was seen as the basis of further conversation and agreement. Article 7 of the Augsburg Confession reads: 'Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut cerimonias ab hominibus institutas; sicut inquit Paulus: Una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium etc.' Calvin had expressed the essential marks of the Church of Jesus Christ very similarly (cf. *Institutio* IV, 1.9).

On the Leuenberg near Basle it was agreed that the right teaching of the Gospel is to be sought only in the common understanding of the biblical Reformation message of justification of the godless through grace alone. This also made possible a common, Bible-based understanding on baptism and the Lord's Supper. On the basis of such new agreements the mutual condemnations of the Reformation era (regarding eucharist, predestination, Christology) could be viewed in a new light. This led to the realization that these condemnations are no longer applicable to what the churches teach today. After the 1971 conference the first draft text of an Agreement was sent to the churches for comment. Between 1971 and 1973 a total of 241 responses (89 official, 15 from church groups, 137 from individuals) were sent in, on the basis of which a follow-up committee of 13 theologians worked out formulation proposals. These proposals were taken into the draft text of the Agreement at the second official Leuenberg Church Assembly (41 delegates, 4 observers, staff) from 12 - 16 March 1973.

On 16 March 1973 the final text of the Agreement was adopted on the Leuenberg with 35 votes in favour, 4 abstentions none against. This text was submitted to the participating churches with a request for approval by 30 September 1974. Over 50 churches officially signed the Agreement by that date, but the approval process continued after 1974. Up to the present 91 churches have signed the Leuenberg Agreement. Churches which although they have not yet approved the Agreement take part in the doctrinal conversations are called 'participating' churches, as distinct from signatory churches.

III Content and Implications

The Agreement is divided into 4 major chapters. Following the preamble, in which the churches concerned are named (LA 1), and the principle of the Agreement, viz. article 7 of the Augsburg Confession, is set (LA 2), chapter I describes the road to fellowship since the Reformation.

Chapter II formulates the common understanding of the gospel with regard to its content, i.e. the message of justification, on the one hand, and of proclamation (*viva vox evangelii*) as well as baptism and the eucharist on the other hand. Whereas the paragraph concerning the justification of sinners through Christ alone describes the main teaching of the Lutheran confessional documents

(cf. article 4 of the Augsburg Confession (1530) and the Schmalkaldic article (1537), chapter II article 1), the Reformed heritage can be perceived in the wording of the message of justification as the 'message of the free grace of God' (cf. Barmen VI). Paragraphs 10 and 11 of the Leuenberg Agreement are a classical example of the fusion of Lutheran and Reformed heritage. They contain on the one hand the Lutheran teaching of the law which accuses and the liberating Gospel, daily repentance and renewal, as well as the so-called doctrine of the two kingdoms which distinguished between God's spiritual activity through word and sacrament and His secular government through state order and people's action in accordance with reason. On the other hand, the Reformed insistence on Christian service to neighbours and in the world following on from the Gospel of Jesus Christ, Christians' standing up for earthly justice and peace, are clearly expressed. In such service Christians live up to the universal sovereignty of Jesus Christ.

As already mentioned, the paragraph on the Lord's Supper (LA 15f) are especially influenced by the fourth Arnoldshain Thesis on the Lord's Supper, which I quote here: 'The words spoken by our Lord Jesus Christ when sharing bread and wine tell us what he himself gives in the Communion to all taking part in it: He, the crucified and risen Lord, lets us take him, in his body given up in death for all and his blood shed for all, through his word of promise with bread and wine, and thus takes us by the power of the Holy Spirit into the victory of his sovereignty, so that we, believing in this promise, may have forgiveness of sins, life and salvation'.³ The third and fifth Arnoldshain Theses on the Lord's Supper also influenced the Leuenberg Agreement at this point.

In chapter III of the Agreement the doctrinal differences over the understanding of the Lord's Supper, predestination and Christology are reviewed and shown now to have been overcome (LA 35 - 49).

This makes it possible for Chapter IV to pronounce the declaration of church fellowship (LA 29 - 34) on the one hand and describe the process of its realization (LA 35 - 49) on the other. The common understanding of the Gospel and the overcoming of previous church-dividing doctrinal disagreements make it possible for the churches of different confessional positions to recognize each other as churches of Jesus Christ and to grant each other fellowship in word and sacrament. This includes the mutual recognition of ministries and ordination. This makes intercelebration possible (LA 33). At the same time there is a commitment to strive for the fullest possible co-operation in witness and service to the world (LA 29).

The church fellowship becomes reality in the life of congregations and churches (LA 35). According to the Agreement, this should be realized and developed in four directions:

- in the struggle for common witness and service in the face of the challenges of our time (LA 36),
- in continued work on different but no longer church-dividing questions of doctrine, e.g. law and Gospel, ministry and ordination etc., and new polarizations and problems (LA 37 - 41),
- in possible organizational consequences (e.g. unions) (LA 42 - 45) and
- in the incorporation of the Leuenberg process into the worldwide ecumenical movement (LA 46 - 49).

IV The process of growing together with the Agreement

The process of the realization of the church fellowship inaugurated by the Leuenberg Agreement has been carried out in a variety of ways, not only at local but also at regional and European levels. For example the Synod of the Evangelical Church in Germany brought the Agreement into its constitution in 1983. The insertion (paras 4 and 5 of article 1) reads: 'Between the member churches there is church fellowship in the sense of the Agreement of the Reformation churches in Europe (Leuenberg Agreement). The Evangelical Church in Germany with her member churches is committed to intensifying the fellowship already existing within her in line with the intention of this

Agreement and to deepening the common understanding of the Gospel'. The Leuenberg Agreement plays a leading role in the process of growing fellowship between Lutheran and Reformed churches in France and in the Netherlands.

In the last 25 years the fellowship at European level has been deepened above all by means of the doctrinal discussions. They have produced consensus texts in which both the Reformation churches' understanding of ministry and ordination and their understanding of the sacraments and the Church have been explicated. But a consensus was also achieved in ethical issues, such as the relationship between the Lutheran doctrine of the two kingdoms and the Reformed doctrine of the sovereignty of Jesus Christ. These consensus texts are understood as expositions of the Leuenberg Agreement. Their contents are implicit in the Agreement and they always have to prove that they are possible and necessary interpretations of the Agreement and Holy Scripture. The articulated Agreement contains, so to speak, a 'hidden Agreement', which is slowly brought to light in the ensuing doctrinal discussions. In this respect the Agreement's so-called lowest common denominator turns out to be a universal creative principle.

Precisely because the Agreement is one whose pivotal point is the implication of the message of justification of the godless through grace alone, it must and can make explicit its understanding of ministry. Where there must be proclamation, there must be a ministry of proclamation (cf. Augsburg Confession, article 5), and where there is a ministry of proclamation, there must be episcopé. Those are the central affirmations of the so-called Neuendettelsau Theses on Ministry and Ordination (1982/86) as well as the 'Theses on the Current Discussion about Ministry', the so-called Tampere Theses (1986).⁴ The capacity of the Agreement to reach such an extended ecclesiology was proved by the ecclesiological document *The Church of Jesus Christ*,⁵ which was adopted unanimously at the last general assembly of the churches participating in the Leuenberg Agreement.

Two concluding remarks. First, while paras 42 and 45 of the Leuenberg Agreement make it clear that the Agreement itself does not imply an organic union, it is emphasized at the same time that such an organic union is not excluded by the Agreement itself and can be appropriate in certain situations (LA 44). Indeed, especially in para. 45 the Agreement formulates criteria to be considered in forming such an organic union.

Secondly, paras 46 and 49 of the Agreement expound its ecumenical perspectives. Although it applies to the Reformed and Lutheran churches along with the Union churches which grew out of them, it believes itself to contain a model for church fellowship which can be applied to other confessionally related churches. This is possible because the Agreement itself not only has the overcoming of the Reformed-Lutheran division as its theme but also proceeds from the principle according to which other churches can achieve fellowship too. This is the principle of self-relativization of the churches in view of the foundation of the Church: Jesus Christ himself.⁶ This principle must, admittedly, be applied afresh to each situation. For non-Lutheran and non-Reformed churches this therefore cannot simply happen by their signing the Leuenberg Agreement. It requires exertion on their part, which, however, would have to arise from agreement on their part in the understanding of the Gospel and the sacraments. The 'Joint Statement on Church Fellowship' with the Methodist Church in Europe is a vivid example for this.

Let me conclude with a sentence from the former Bishop of Oslo, Eivind Berggrav. In a lecture on current ecumenical problems at the University of Oslo in 1952 he anticipated to a certain extent the principle of the Leuenberg Agreement. He said: 'Strong subjection at the centre, abundant freedom on the periphery and in the forms; that is the guideline which the New Testament gives us as far as the Christian community is concerned. ..."subjection in the centre" is no more than another word for "in Him"'.⁷ Thank you for your attention.

-
- 1) E. Berggrav, *Es sehnen sich die Kirchen. Erfolge und Hindernisse auf dem Wege zur Einheit* (1953), 76.
 - 2) For the following remarks compare E. Schieffer, *Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa* (1983).
 - 3) Cf. *Kirchliches Jahrbuch* 85 (1958), p. 135.
 - 4) *Sacraments - Ministry - Ordination*, ed. W. Hüffmeier, Leuenberger Texte 2 (due to be published Autumn 1995).
 - 5) *The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity*, ed. W. Hüffmeier (Leuenberger Texte 1, 1995).
 - 6) Cf. *The Church of Jesus Christ*, pp. 87ff.
 - 7) E. Berggrav, *op. cit.*, p. 85.

* * *

Die Erfahrung mit der Leuenberger Konkordie in Frankreich und ihre Konsequenzen **Pastorin Elisabeth Parmentier, Präsidiumsmitglied der Leuenberger Kirchengemeinschaft**

Die kurze Zeitspanne, die mir zur Verfügung steht, erlaubt es mir nur, einige generelle Aspekte zur Frage hervorzuheben, was ich ganz schlicht in drei Teilen versuchen werde:

- I. Die besondere Situation der protestantischen Kirchen in Frankreich
- II. Die wachsende Gemeinschaft der vier französischen Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft
- III. Als Testfall unsere spezifische Kirchengemeinschaft im Elsaß und an der Mosel.

I. Die besondere Situation der protestantischen Kirchen in Frankreich

In Frankreich lernen die Kinder im Geschichtsunterricht, daß Frankreich die "älteste Tochter der Kirche" ist, wobei das Wort "Kirche" natürlich die katholische Kirche bezeichnet: 47 Millionen Katholiken gibt es in Frankreich (bei 57,7 Millionen Einwohner). Wenn in den Medien bei uns von "der Kirche" die Rede ist, so ist damit implizit die katholische Kirche gemeint. Die Realität des Protestantismus (ca. 900 000 Protestanten verschiedener Kirchen) wird in Frankreich von der Öffentlichkeit nicht, oder kaum wahrgenommen, und wenn, dann eher als soziologische Realität und nicht als Kirche. Die Minderheitssituation, die besonders hervorgehoben werden muß, hat diesen Protestantismus auf dreifache Weise geprägt:

1. Der französische Protestantismus lebt in einer Diaspora-Situation: die Reformierten sind überwiegend in der Pariser Gegend, in der Normandie, im Südwesten und in den Cevennen, im Rhône-Tal und im Elsaß und an der Mosel zu finden; die Lutheraner leben überwiegend im Elsaß und an der Mosel, in Paris, Montbéliard, Lyon und Nizza. Man könnte in manchen Gegenden Frankreichs sein ganzes Leben verbringen ohne jemals einen Protestanten zu Gesicht zu bekommen !
2. Die Minderheitssituation definiert uns nicht nur im Gegensatz zum Katholizismus, sondern auch in bezug auf andere Religionen. Frankreich zählt heute mehr Moslems als Protestanten (ca. 2,5 Millionen Moslems, ca. 535.000 Juden), was die Minderheitssituation auch manchmal in ein Minderwertigkeits- (oder Überheblichkeits)gefühl ausarten läßt.
3. Die französische Gesellschaft hängt besonders an ihrem laizistischen System, das alle Fragen, die mit Religion und Glauben zu tun haben, in die Privatsphäre eingrenzt. Diese Vorliebe für die Laizität kommt dem Protestantismus, der unter dem offiziellen Katholizismus im 17. und 18. Jahrhundert schwer gelitten hat, sehr entgegen, sie hat aber auch ihre Nachteile.

Aus diesen drei ersten Faktoren könnte man folgern, daß die Minderheitssituation, sozusagen als Reflexbewegung, einen aktiven, kämpferischen und solidarischen Protestantismus hervorgerufen haben müßte. In der Tat könnte man in Frankreich nach außen hin von einer protestantischen Solidarität und Freundschaft sowie, wenn nötig, von einer kämpferischen Identität sprechen, aber nicht von Gemeinschaft im vollsten Sinne des Wortes. Als repräsentative Instanz wurde 1904 die "Fédération Protestante de France" gegründet, die die Mehrzahl der protestantischen Kirchen (ca. 15 Kirchen oder Bewegungen in Frankreich) einschließt: die Baptisten, die Reformierten, die unabhängigen Reformierten, die Lutheraner, die Zigeunermissionen. Anfangs sollte sie als Schutzwall gegen den triumphierenden Katholizismus dienen, dabei entdeckte man mit den Jahren, daß das Problem der Einheit sich vielmehr in den eigenen Reihen stellt! In der "Fédération Protestante de France" besteht bis jetzt keine Kirchengemeinschaft. Die Mitgliedskirchen dieses Bundes können zusammen keine Sakramente feiern, da die Diskussion um die Taufe noch nicht abgeschlossen ist. Die "Fédération protestante de France" hat eher eine funktionelle und symbolische als eine ekklesiale Bedeutung, und die Gemeinschaft beschränkt sich auf eine friedliche und solidarische Koexistenz.

Diese Situation trifft jedoch nicht zu für die 2 lutherischen und die 2 reformierten Kirchen in Frankreich, die sich im Prozeß der wachsenden Kirchengemeinschaft befinden, in dem die LK neue Akzente gesetzt hat.

II. Die wachsende Gemeinschaft der vier französischen Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft

Im Prozeß der Konkretisierung der Gemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten spielen wiederum andere Faktoren als die Minderheitssituation eine erhebliche Rolle, z. B die historischen Gegebenheiten, die diese Kirchen geographisch und institutionell getrennt haben. In Frankreich wurde 1905 die Trennung von Kirche und Staat vollzogen; dies fiel genau in die Zeit, in der das Elsaß und die Mosel unter deutscher Herrschaft standen. Als diese nach 1918 wieder zu Frankreich gehörten, wurde das Konkordat für diese Gegenden beibehalten. Das bedeutet, daß die Lutheraner und Reformierten von Inner-Frankreich ("La France de l'intérieur", wie wir sagen) schon immer nach den Regeln der Trennung von Staat und Kirche für sich selbst aufkommen mußten (dasselbe gilt natürlich für alle Konfessionen), wohingegen in Elsaß und an der Mosel die Pfarrer und Rabbiner vom Staat bezahlt wurden, und der Religionsunterricht in den Schulen vorgesehen war. Dies gilt bis heute, und führt zu einer Spannung zwischen den beiden Kirchen in der Gegend von Elsaß und Mosel, in der die reicheren und aktiveren Kirchen (die ECAAL, Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine und die ERAL, Eglise Réformée d'Alsace et de Lorraine) miteinander arbeiten, und den beiden Kirchen (der EELF, Eglise évangélique luthérienne de France und der ERF, Eglise Réformée de France) in den übrigen Gebieten Frankreichs.

Dies erklärt, daß die 2 reformierten und die 2 lutherischen Kirchen schon immer und noch immer auf institutioneller Ebene getrennt sind. Jedoch sind der Dialog und die Zusammenarbeit unter ihnen sehr weit fortgeschritten, und dies seit den 60er Jahren.

1. Schon vor der Leuenberger Konkordie (LK) gab es eine theologische Zusammenarbeit, die sich in gemeinsamen Erklärungen veräußerte: 1961 in den "Thesen zur Ordination". Am 15 Oktober 1968 einigte man sich in den "Thesen von Lyon" über das Wort Gottes, die Heilige Schrift, die Taufe und das Abendmahl. Damals erlaubte der theologische Konsens bereits zwischen Lutheranern und Reformierten bereits gemeinsame Abendmahlsfeiern.
2. 1973 brachte die LK die theologische Basis für die volle Kirchengemeinschaft.
3. 1981 erweiterte ein Konsentext über das "Mahl des Herrn" die Thesen von Lyon.

Wie sieht diese Kirchengemeinschaft heute konkret aus?

* Den Theologiestudenten der 4 erwähnten Kirchen wird eine gemeinsame Ausbildung angeboten, an der staatlichen Fakultät in Straßburg, sowie an den kirchlichen Fakultäten von Paris und Montpellier. Hervorzuheben ist auch die von den 4 Kirchen gemeinsam gestaltete Fortbildung der Pfarrer, die ich später noch einmal erwähnen werde.

* Pfarrer und Gemeindeglieder können je nach Wunsch oder nach einem Umzug in eine andere Gegend von einer Kirche in die andere gehen. Man kann im allgemeinen für unseren Kontext behaupten, daß für die Laien kein Bewußtsein mehr für die Besonderheit der lutherischen oder reformierten Konfession mehr gibt, wohl aber gibt es für sie eine Identität als "Protestanten". Auch die Liturgie und die Art, den Gottesdienst zu gestalten, sind sich sehr ähnlich.

* Somit ist unter uns auch volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft problemlos.

* Diese Gemeinschaft wird auch auf institutioneller Ebene gefördert. Die 4 Kirchen gründeten 1972 zusammen einen gemeinsamen Rat, den "Conseil permanent des Eglises Luthériennes et Réformées de France" (CPLR), der überwiegend aus Kirchenleitern und Verantwortlichen besteht. Der CPLR hat sich zum Ziel gesetzt, als Instrument der französischen Lutheraner und Reformierten der Einheit zu dienen. Dies hat nach 1973 noch konkretere Gestalt angenommen: es geht darum, die Leuenberger Kirchengemeinschaft zu fördern.

- Priorität hat dabei die theologische Weiterarbeit im Sinn der Kirchengemeinschaft. Hier werden die Leuenberger Texte rezipiert und weitergeleitet; die theologische Arbeit betrifft auch die Fortbildung der Pfarrer, die direkt vom CPLR für die 4 Kirchen organisiert und gemeinsam finanziert wird;

- Ein zweiter Aspekt ist die gemeinsame ökumenische Arbeit, die Mitarbeit in den regionalen und internationalen Dialogen und die Stellungnahmen zu Dokumenten vom LWB, RWB, ÖRK, von der KEK, usw. Erwähnenswert wäre z.B. der aktuelle Dialog zwischen unseren 4 Kirchen und der Kirche von England (an dem einige unserer Delegierten hier teilnehmen), der schon dieses Jahr große Fortschritte gemacht hat und bis Juni 1996 zu einer ähnlichen Vereinbarung wie Meissen führen könnte;

- Für die gemeinsame katechetische Arbeit wurde 1988 vom CPLR eine einheitliche Arbeitsbasis geschaffen, eine - wie wir es nennen - "katechetische Plattform", die den Kirchen gemeinsame Orientierungen ermöglichen und Unterrichtsmaterial an die Hand geben soll.

* Somit trägt der CPLR erheblich zur Kirchengemeinschaft bei.

Bei den theologischen Fragen hat sich die LK als sehr hilfreich erwiesen. 1984 gab es nach der reformierten Synode von Dourdan eine Auseinandersetzung über das Amt, als die Reformierte Kirche beschloß, fortan keine "Ordination", sondern nur noch eine "Anerkennung der Ämter" durchzuführen. Dies konnten die Lutheraner mit ihrem Ordinationsverständnis nicht in Einklang bringen. In diesem Streit verhalfen die Tampere-Thesen und die Ekklesiologie-Studie der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu einem Grundkonsens.

III. Als Testfall unsere spezifische Kirchengemeinschaft im Elsaß und an der Mosel

Paradoxerweise ist die Kirchengemeinschaft im Elsaß zwischen Lutheranern und Reformierten weiter fortgeschritten als unter den Lutheranern vom Elsaß und denen in Paris und Montbéliard. Dies hängt ganz eindeutig von nicht-theologischen Faktoren ab. Im Elsaß und an der Mosel leben die zwei kleinen, durch gemeinsame historische Erlebnisse verbundenen Kirchen, seit jeher in sehr enger Zusammenarbeit. Sie bilden jeweils Brücken zwischen zwei Ländern, Sprachen und Kulturen. Die nach diesen Erwägungen nahestehende Frage ist natürlich, warum wir es in unserem Kontext noch nicht geschafft haben, eine einzige Kirche zu sein. Provokativ sollte man die Frage andersherum stellen: Wie ist es überhaupt möglich, daß wir noch nicht eins sind?

* Wo liegen die Schwierigkeiten? Der Prozeß der Vereinigung in unserer Gegend läuft seit 20 Jahren, seit der Gründung eines gemeinsamen Rates, des "Conseil Commun ECAAL-ERAL". Zur Zeit, wo wichtige Schritte in Richtung dieser Einheit unternommen werden, entstehen gleichzeitig erhebliche Spannungen, die meines Erachtens auf drei, nicht- unbedingt- theologische- Faktoren zurückzuführen sind!

1. Eine Vereinigung stellt erstens ganz konkret die Frage nach gemeinsamen Strukturen. Welche Gremien, Entscheidungsstrukturen, welches System müßte diese Kirche übernehmen? Jede Konfession befürchtet dabei, ihr System zu verlieren und dem anderen zu verfallen.

2. Dabei stellt sich ganz eindeutig die Frage der Macht. Keine Kirche ist innerlich bereit, ihre Macht loszulassen, oder auf ihre Gremien zu verzichten, geschweige denn auf ihren persönlichen Kirchenleiter! Hier zeigt sich die Kehrseite der Minderheitssituation: gerade die kleinere Kirche befürchtet noch mehr, ihre Besonderheit aufzugeben und in der größeren Kirche aufzugehen und, ihre Identität zu verlieren.

3. Theologische Fragen äußern sich nicht als solche, sondern erscheinen im Entscheidungsprozeß. Dazu ein konkretes Beispiel. Unsere beiden Kirchen haben sich dazu entschlossen, einen gemeinsamen Katechismus zu erarbeiten. Für die Arbeit ist unsere gemeinsame Kommission für die Katechese zuständig, die seit Jahren auch den Unterricht in den Schulen und Gemeinden organisiert. Theoretisch könnte man nichts Besseres für einen Einheitsprozeß wünschen als einen gemeinsamen Katechismus. Sind wir denn nicht gerade durch den Glauben und das gemeinsame Zeugnis verbunden? Aber der Prozeß erwies sich schwieriger als erwartet. Der erste Grund dafür lag schon in der unterschiedlichen Vorstellung, die die zwei Konfessionen von einem Katechismus hatten! Soll er die Lehre und somit die Identität der Kirche übermitteln (so die lutherische Orientierung) oder mehrere Möglichkeiten der Glaubenswege erörtern (so die reformierte Option)? Wie soll dieser Katechismus entstehen? Durch die Zusammenarbeit einiger Pfarrer, die die theologischen und pädagogischen Wege öffnen (so die reformierte Option) oder durch eine theologische Vorarbeit, die klare Richtlinien setzt (so die lutherische Arbeitsweise)? Letzteres hat sich durchgesetzt. Auf welchem Weg wird dieser Katechismus dann rezipiert? Auch da haben die Kirchen unterschiedliche Verfahrensweisen. Dabei ist das große Problem zwischen uns die Art und Weise, wie wir einen Konsens erreichen, wie wir zusammen Entscheidungen treffen können.

IV. Welchen Sinn hat für uns die Leuenberger Konkordie?

Die LK hat nicht den Stellenwert eines Glaubensbekenntnisses, sie drängt uns nicht eine neue überkonfessionelle Identität auf, geleitet uns aber trotzdem über die eigene Kirchenzugehörigkeit hinweg. Für unseren Kontext bedeutet das:

1. Die friedliche Ko-Existenz, ja sogar die Solidarität und die gemeinsame protestantische Identität bedeuten noch nicht Kirchengemeinschaft im Sinn des Auftrags des Evangeliums, daß wir eins seien.

2. Die LK ist nicht der endgültige Schritt, sondern erst die Anfangsphase, die noch schwierigere Schritte mit sich bringt. Die Kirchen haben ihre Einheit erkannt und sich gegenseitig anerkannt. Aber die LK erinnert mit Recht daran, daß es gilt, diesen Prozeß zu konkretisieren und zur Erfüllung zu bringen.

3. Die LK fordert uns heraus, uns in Hinblick auf die Wahrheit, in Hinblick auf das Evangelium zu definieren und nicht nur hinsichtlich unserer Identität als Nicht-Katholiken, was aufgrund der geschichtlichen Ereignisse in Frankreich für die Protestanten oft eine Versuchung war und ist.

4. Die Einheit auf theologischer Ebene kann nicht getrennt werden von ihrer ekklesialen und institutionellen Gestalt. Unsere Situation zeigt, daß man sehr wohl einen theologischen Konsens

erreichen kann, ohne ihn direkt strukturell umsetzen zu können. Diese Umsetzung verlangt insbesondere die Bereitschaft, Machtgefüge zu verlagern, Privilegien loszulassen, die Stimmen der Minderheiten wichtig zu nehmen.

In unserer französischen Minderheitssituation in einer laizistischen Umwelt bedeutet die LK buchstäblich das Rückgrat, das den französischen Protestantismus aufrecht stehen läßt. Unser gemeinsamer Rat, der CPLR, nimmt Gestalt an durch die LK, die seine gemeinsamen Orientierungen und Perspektiven prägt. Die LK erlaubt, ermutigt und motiviert unsere Zusammenarbeit. Dieses Bild der LK als Rückgrat möchte ich noch weiterführen: da wir aufrecht stehen, sehen wir auch weiter. Die LK schließt uns auf für die europäische Wirklichkeit. Frankreich ist ein Schnittpunkt zwischen der lateinischen, der germanischen und der angelsächsischen Welt. Aber der französische Protestantismus konnte diese Position nie so recht halten, da er durch die Minderheitssituation eher zur Abkapselung und zum Individualismus neigte. Die LK ermöglicht beides: sie öffnet uns neue Horizonte, und gewährt zugleich unseren kleinen Kirchen Sichtbarkeit, eine Stimme, finanziellen Rückhalt und Solidarität, und ein viel weiteres theologisches Forum.

Elisabeth Parmentier

* * *

Experiences with the Leuenberg Agreement and Consequences in the Netherlands

Prof. Dr. Theo Witvliet, University of Amsterdam (Systematic Theology)

It is my privilege to say a few words about the experiences with the Leuenberg Agreement in the Netherlands.

The first thing to remark is that in 1973-74, when the Leuenberg Agreement was put on the agendas of the synods of the Netherlands Reformed Church, the Reformed Churches in the Netherlands and the small Evangelical Lutheran Church in the Kingdom of the Netherlands, in all the three synods the document was accepted without much debate.

Only the right wing within the Netherlands Reformed Church, the Reformed Alliance, was heavily disappointed by the articles 24 and 25 on Predestination, because of the sentence which states that "the witness of the Scriptures to Christ forbids us to suppose that God has uttered an eternal decree for the final condemnation of specific individuals or of a particular people." This sentence was felt to be a rejection of the doctrine of double predestination and a clear deviation from the Canons of Dort (1619). But nevertheless the Agreement was accepted by a majority of the synod of the Netherlands Reformed Church.

On the other hand, it is not amazing that, probably just because of these articles 24 and 25, the liberal Remonstrant Brotherhood, a minority church which traditionally is much attached to the freedom of the human will and responsibility, warmly welcomed and signed the Leuenberg Agreement.

It is rather strange that after this initial acceptance it remains silent around the Leuenberg Agreement for a relatively long period. It is only when, in the eighties, the process of uniting the Netherlands Reformed Church and the Reformed Churches in the Netherlands - the process called 'Together on the Way' - became a real commitment on the part of both churches and no longer a remote ideal, that the Leuenberg Agreement comes up again. When in November 1986 the joint synod of both reformed churches accepts the participation of the Lutheran Church, it is explicitly stated in the reports of the synod that already earlier on, when the Evangelical Lutheran Church was accepted as an observer, "expression was given to the interrelationship of the three churches in the Leuenberg Agreement, whereas the communion between the Lutheran church and the Netherlands Reformed Church with regard to the ministry, intercommunion and guestmembership

is settled in the church order of the Netherlands Reformed Church" (cf. Acta of the Joint Synod of the Netherlands Reformed Church and the Reformed churches in the Netherlands, p. 232).

It is interesting to notice how the Leuenberg Agreement is mentioned in the new Church Order of what after much discussion is called the United Protestant Church in the Netherlands. This Church Order was in principle accepted by the three Together-on-the-Way-Churches at the end of 1993. In the first part of the Order, entitled 'The vocation of church and congregation', article 5, it is stated: "The church acknowledges the significance of the theological Declaration of Barmen for its confession today. Furthermore, the church acknowledges the significance of the Leuenberg Agreement for the continuing dialogue of the Lutheran and Reformed traditions."

This statement might seem pretty obvious and innocent as it is, but it only gets its full flavour when one knows, as often in ecumenical documents, the long and hot debate that brought about this formulation. In an earlier draft of the new church order things were stated differently. In that draft the Leuenberg Agreement does not appear not in article 5, but in 4, where it is stated that the confession of the United Protestant Church takes place "in communion with the confession of our ancestors" as formulated in the Apostles' Creed, that Nicene Creed and the Athanasian Creed - by which the Church is joined to the universal Christian Church - and as formulated by both the Lutheran and the Reformed Confessions (Unaltered Confession of Augsburg, the Heidelberg Catechism, the Canons of Dort etc.). Then, in that same article 4, the significance of the Leuenberg Agreement is recognized for the *binding together* of the Lutheran and Reformed traditions and, finally, the Theological Declaration of Barmen is mentioned.

This prominent place of the Leuenberg Agreement, mentioned in one and the same article with the Confessions of the early Church and with the Canons of Dort, raised some problems. It was totally unacceptable to the right wing group of the Netherlands Reformed Church. For them, the Leuenberg Agreement, as we have seen, contradicts the Canons of Dort. So, partly as a result of their objections, the Leuenberg Agreement now appears in a following article, not before, but after the Declaration of Barmen, and the significance of the Agreement is not for the *binding together* of the Lutheran and Reformed traditions, but, much weaker, for the *continuing dialogue* between the two traditions.

The fact, however, that the Leuenberg Agreement is explicitly mentioned in the Church Order makes it clear, as Karel Blei has put it in a recent article in the Ecumenical Review (Vol. 47, No. 1, Jan. '95, P. 82), 'that the "United Protestant Church in the Netherlands" has to be understood as an implementation of this Agreement on the national level: indeed as an example of "reconciled diversity" '.

Although the Leuenberg Agreement is thus mentioned in the new church order, it is difficult to find traces of a direct influence on the text. I asked one of the members of the drafting commission whether or not the Leuenberg Agreement had been on the table during their meetings. The answer was that it should have been the case, but that, in fact, it was not. Perhaps, this is significant. The Agreement has been accepted by the protestant churches, but its actual theological content is by and large taken for granted. What the text of the Leuenberg Agreement and other texts of the Leuenberger Church Fellowship have to say on the relation between justification and sanctification, on the ministry, on baptism and the eucharist and other doctrinal issues that have divided the churches for centuries is only known and discussed by a few ecumenical experts and church leaders.

But although the text of the Leuenberg Agreement remains largely unknown, that does not mean that its spirit is absent. Where in the process of 'Together on the Way' more and more congregations hold on to the *binding together* of the different traditions against all kinds of difficulties of a psychological, sociological or theological nature (I leave it to you to guess which

are the most stubborn, the theological or the psycho-sociological hindrances!), the spirit of the Leuenberg Church Fellowship is present. And it is precisely this spirit that is mistrusted by the strongly organised group of the 'Reformed Alliance'.

At the present moment the 'Together on the Way' process is in a period of stagnation. For a number of reasons it will probably take much more time than was hoped, before the goal of 'reconciled diversity' will finally be reached. There is a real danger that the whole process will lose its ecumenical impetus and inspiration. Looking to the near future, it is my opinion that the process is badly in need of a reconsideration of its theological and ecumenical groundings. Perhaps the recent document on the Church of Jesus Christ that was accepted in Vienna last year might have the power to give a new theological impulse to the process of continuing dialogue and binding together. But then a strong strategic effort of those in charge of the 'Together on the Way' process should be made to put the content of the document on the agenda, not only of the church leaders and the ecumenical experts, but also of the many committed local groups congregations that are, today more than ever, in need of theological support and clarification.

* * *

Erfahrungen mit der Leuenberger Konkordie und ihre Konsequenzen in Ungarn

Bischof Dr. Michael Márkus, Ref. Bischof in Ungarn

Erlauben Sie mir einen kleinen geschichtlichen Exkurs, damit Sie die theologische Lage der Leuenberger Problematik in Ungarn besser verstehen. Die beiden Zweige der Reformation (der lutherische und der helvetische, also nicht nur der kalvinistische!) waren von Anfang an in Ungarn vorhanden. Die damaligen Studenten haben sowohl Wittenberg als auch Genf - nicht entweder, oder - besucht. Dies bewirkte, daß sich die beiden Zweige in Ungarn (soweit ich das weiß) später als in allen anderen Ländern voneinander getrennt haben: erst am Anfang des 17. Jahrhunderts (1604). In der Gegenreformationszeit (die bei uns fast zweihundert Jahre dauerte) ist unser Schicksal jedoch gleich gewesen: die lutherischen Pastoren und Schullehrer wurden gemeinsam mit den reformierten zum Strafdienst auf Galeeren verurteilt (1674-1678). Nach dem Toleranzedikt von Kaiser Joseph II (1781) wurde die Lage zwar leichter, doch als Erbe haben wir seitdem unsere Diaspora-Situation.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, sicher nicht unabhängig von der "Preußischen Union", haben wir mehrere Unionsversuche gemacht: 1833 haben der Ev.-Lutherische Kirchendistrikt (= Landeskirche) und die Reformierten in Westungarn, in Nagygeresd, miteinander eine Vereinbarung (Konkordat) geschlossen. Schon damals (1833!!) wurde hier die Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft bestätigt und auch beim Religions- und Schulunterricht gab es eine Gemeinschaft. Beim Abendmahl nahmen die Lutheraner die Hostie, die Reformierten Brot. Die Vereinbarung betonte, daß die Verschiedenheiten bewahrt werden sollten. - Einige Kirchengeschichtler sagen, daß dies eine frühere (aus der Zeit der Gegenreformation stammende) Tradition gewesen sei. Doch gehörte zu dieser Gemeinschaft damals noch keine organisatorische oder kirchenrechtliche Gemeinschaft.

Nach diesem Exkurs können Sie unsere heutige Situation sicher besser verstehen. Die Leuenberger Konkordie hat bei den ungarischen Protestanten somit kein "Heureka-Erlebnis" hervorgerufen. Es handelte sich dabei vielmehr um ein stilles Einverständnis: Gott sei Dank haben unsere westlichen Schwesterkirchen unsere - bereits 100 Jahre alte - Praxis bestätigt. Wir feierten schon längst - dennoch fleißig - die ökumenische Gebetswoche (Januar) und die Reformationswoche (Oktober) miteinander, und nehmen gemeinsam das Abendmahl; trotzdem haben wir keine organisatorische Einheit. (Zum Beispiel: Bald sind fünf Jahre seit der (politischen) Wende vergangen. Die Synode der Reformierten Kirche hat die Delegation der Ev.-Lutherischen Synode erst ein einziges Mal eingeladen. Ein Gegenbesuch ist in Vorbereitung.)

Die Europäische Evangelische Versammlung in Budapest 1992 und die 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien 1994 haben zwar einige neue Initiativen angeregt, doch ist bis heute kein "neues Kapitel" geschrieben worden.

Meiner Meinung nach könnte ein neuer Anstoß in dieser Richtung heißen, mit Hilfe eines Exekutivausschusses im mittel/osteuropäischen Raum eine regionale Arbeitsgemeinschaft zu organisieren. Hierfür kämen - ohne die Tschechei und Polen mitzuzählen - bereits fast 20 Kirchen in Betracht:

Slowakei:	die ev.-lutherische Kirche, die reformierte Kirche
Ungarn:	die ev.-lutherische Kirche, die reformierte Kirche, Baptisten, Methodisten
Rumänien:	die ev.-lutherische Kirche (sächsischer Herkunft), die ev.-lutherische Kirche (ungarischer Herkunft), die reformierte Kirche, die unitarische Kirche (auch sie eine Kirche der Reformation), die Baptisten
Ukraine:	die reformierte Kirche
Slowenien:	die ev.-lutherische Kirche, die reformierte Kirche
Kroatien:	die ev.-lutherische Kirche, die reformierte Kirche
(Klein)Jugoslawien:	ev.-lutherische Kirche (deutscher, slowakischer, tschechischer und ungarischer Herkunft), die reformierte Kirche

Die beiden evangelischen Kirchen in Österreich könnten sicherlich bei der Organisation helfen. Diese erneuerte Zusammenarbeit wäre in zwei Aspekten hilfreich:

- erstens: das Erbe der Reformation treu zu bewahren,
- zweitens: ethnische Spannungen im ost/mitteleuropäischen Raum abzubauen, auch wenn die Protestanten dort neben der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen zweifelsohne eine Minderheit sind. Doch wir wollen nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Gegenwart leben und dienen – zwar als eine Minderheit, aber eine Minderheit, die noch nicht abgeschrieben werden darf – doch alles zur Ehre Gottes und für das Wohl der Mitmenschen.

* * *

Critical Questions from a Nordic Lutheran Perspective

The Revd Dr. Ragnar Persenius

Director for Theology and Ecumenical Affairs, Church of Sweden

This is a consultation about ecumenical methodology. Are the ecumenical methods of the Leuenberg, Meissen and Porvoo Agreements compatible with one another? What is our common ecumenical ideal, our vision of the unity of the Church? My task is to ask some critical questions on the Leuenberg Agreement and its ecumenical method.

Allow me first of all to pose a basic question: does the Leuenberg Agreement contain only one single ecumenical method? Although from 1989 to 1994 I myself participated in the ecclesiological study of the Leuenberg Fellowship which has resulted in the important document "The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity" I still have not found a definitive answer to this basic question. My preliminary answer is that the Agreement gives expression to a specific ecumenical model which, however, can be interpreted in more than one way.

The common understanding of the gospel as the foundation

The common understanding of the Gospel is the foundation for unity according to the Leuenberg model. The churches express in LA 6-16 their common understanding, which is regarded as necessary for establishing Church fellowship. In addition, in LA 17-26 it is explained why the doctrinal condemnations of the Reformation era in respect of the Lord's Supper, Christology, and

predestination are inapplicable to the doctrinal positions of the churches accepting the agreement and therefore are no longer obstacles to church fellowship. The text is short, only three pages.

The Gospel is the message of justification as the message of the free grace of God. It is also the measure for the Church's preaching. The Agreement gives a general description of this message of Jesus Christ, justification by faith and Christian life in renewal and service. Faithfulness to the ancient creeds of the Church and solidarity with the Reformation confessions are confirmed. The Agreement states that the Holy Scriptures are the fundamental witness to the Gospel. By preaching, by individual counselling, and by baptism and the Lord's Supper the Gospel is administered. With a high degree of concentration the Agreement testifies that Jesus Christ in baptism receives man "into his fellowship of salvation so that he may become a new creature" (LA 14). But it does not say that baptism in itself is an act of salvation, a new spiritual birth. In the more expressive text about the Lord's Supper the presence of Christ is explicitly connected to the elements of bread and wine. The Risen Lord imparts himself through his word of promise with bread and wine. This takes place independently of the faith of the recipients. But it is in and by faith that we receive the Lord's Supper for salvation.

Although there are some deficiencies in the text about baptism, I recognize the faith and confession of my own church in the Leuenberg texts on the means of grace.

Fundamental in the Leuenberg Agreement is the distinction made between the Gospel as such, that is "the message of justification as message of the free grace of God", and the forms in which this message is transmitted, namely preaching, baptism, and the Lord's Supper. This distinction is not elaborated in a clear and acceptable way. You certainly cannot make the Gospel subordinate to the means of the Church. On the other hand, the Gospel is always transmitted by these means.

- the hermeneutical key or a minimum consensus?

There seems to be support for both interpretations of the character of the foundation for church fellowship in the Leuenberg Agreement.

Firstly, the hermeneutical key is apparent. I quote from LA 12: "In this understanding of the gospel, we take our stand on the basis of the ancient creeds of the church, and reaffirm the common conviction of the Reformation confessions that the unique mediation of Jesus Christ in salvation is the heart of the Scriptures, and the message of justification as the message of God's free grace is the measure of all the church's preaching."

From a Lutheran point of view, this starting-point and hermeneutical key of course is central and true. The greatness and freedom of God, the unique act of salvation and the dependence of the Church upon God are affirmed. I find a similarity and a compatibility between the Leuenberg and Porvoo Agreements in the way priority is given to the doctrinal succession and the apostolicity of the whole Church. It is necessary to have a hermeneutical key, a focal point, a priority for the sake of the unity of the Church and for the visible manifestation of this unity. It is thus necessary to speak of a hierarchy of truths.

There is an obvious difference between Leuenberg and Porvoo: the consequences are far more elaborated in Porvoo. The question is to be asked whether this only is a difference in quantity or if it also indicates a difference in the quality of unity. Personally I cannot find any obvious contradiction between Leuenberg and Porvoo, but the question of how far-reaching Leuenberg is I leave open for now.

Secondly, the tendency towards a minimum consensus within the Leuenberg Agreement is apparent. And it is more than a tendency in the interpretations of the Agreement by individual churches and theologians within the fellowship. A minimum consensus interpretation can find

support in the Agreement itself. I quote from LA 2: "In the view of the Reformation, it follows that agreement in the right teaching of the gospel, and in the right administration of the sacraments, is the necessary and sufficient prerequisite for the true unity of the church". Leuenberg contains a specific interpretation of *Confessio Augustana*, article 7. The support for a minimum consensus unity is given by the word "sufficient". Article 7 speaks about the necessity, the *satis est*, and the non-necessity for church unity. It gives the preconditions for unity.

We must remember that the *Confessio Augustana* was written within the undivided Church. But the right teaching and the right administration now have to be defined within the context of a divided Christianity. This difference in context is vitally important. If the overall goal is visible unity then that which is necessary has to manifest itself has to be made visual. From the fact that from a theological point of view different manifestations are possible, it does not follow that any outward manifestation of the Church is of equal value, or of equal irrelevance. I come from a church which now has to learn a hard lesson about the necessity to manifest herself in a distinct way within the modern Swedish multicultural and multireligious society.

- A confession of faith?

The Leuenberg Agreement is said to express a consensus, which does not have the status of a confession of faith. The concept of Agreement means that the confessions are interpreted by the assent. Here I want to make a critical remark. How can the common understanding concerning the teaching of the gospel and the administration of the sacraments be anything but a common confession of faith? The confession of faith is not primarily a confessional document. To confess the one faith is fundamental to unity. To make the distinction between the consensus over the gospel – that is justification – on the one hand and human traditions on the other is difficult. It is not possible to extract the core of the Augsburg Confession.

- A full communion?

Many interpreters of the Leuenberg Agreement explicitly say that what is said here about the necessary and sufficient prerequisites of unity is nothing less than a full communion. I find this unity model difficult to accept. What does such an interpretation mean for the ecumenical work aiming at the visible unity of the Church? Unity is a developing process emerging from the centre. Why settle for a minimum unity when unity can always be deepened?

A dialogue group in Sweden between the Methodist Church in Sweden and the Church of Sweden suggested that on the basis of a fairly broad doctrinal agreement a pulpit and altar fellowship should be established. This was explicitly described as a complete fellowship in preaching and administration of the sacraments. However, the doctrinal commission of the Church Synod and later the synod itself refused to speak of a full communion in this case. The main argument was that differences still remained between the churches with regard to the concepts of congregation and church membership. It was also noted that the recognition of ordinations was only applicable to priests and ordained elders respectively. The question of episcopé was not treated, although both churches are episcopal. The fellowship between the churches does not contain this element. From a Leuenberg point of view this kind of church fellowship must be regarded as a full and sufficient communion, as all there is or ought to be. But the Swedish Church Synod disagrees.

The Question of ministry as an example of the distinction between the foundation and the shape of the Church

The fact that the ministry of the Church from the very beginning is expressed in different forms is true and an important fact. But how can one make the conclusion from this that the forms of ministry are irrelevant? After article 4 on justification in the Augsburg Confession follows article 5 on the ministry of the Church. The ministry is here described as constitutive of the Church,

necessary so that people may receive the justifying faith. The ministry is fundamental as an instrument of the Gospel. For testimony to the Gospel and the furthering of the unity of the Church, especially important in modern society, the question of manifesting the one ministry is not at all secondary or irrelevant.

The Leuenberg Agreement certainly does not disregard the ministry of the Church and the declaration of church fellowship contains a recognition of ordinations. The strict distinction between the nature and the shape of the Church meant that the remaining questions regarding ministry were left to the following process of dialogue with the objective of making the fellowship a fellowship in witness and service.

The establishing and realization of church fellowship

Fundamental to the Leuenberg ecumenical model is the strict distinction between the declaration and the realization of church fellowship. The fellowship is fully established by the declaration on the foundation of the common understanding of the Gospel. The Agreement in itself presupposes a continued process of realizing the fellowship in common witness and service (LA 35-36), and in a continuing theological task "to testify to the truth of the Gospel" (LA 3741). The remaining theological task was to deepen the common understanding of the Gospel with regard to different doctrinal issues, among them such important subjects as confession of faith and Church, baptismal practice, ministry and ordination.

These subjects have been thoroughly treated in the doctrinal conversations during the last two decades. But the interpretation of the development and results of these conversations in relation to the original Agreement is both important and difficult for churches being asked to sign the Agreement or to enter into the church fellowship with some form of amendment. This is the situation now for the Nordic Lutheran churches, having taking part in the doctrinal conversations from the very beginning. This difficulty must be focused also here in Liebfrauenberg when we meet to analyse the Leuenberg Agreement in relation to the Meissen and Porvoo documents.

It must be asked if it really is possible for a church, twenty years after the Leuenberg Fellowship was established by the signing of the Agreement, to sign it without taking into consideration the doctrinal conversations since then. If the answer is yes, perhaps with small amendments, this leads us to ask fundamental questions about the concept of unity: is this static? If the answer is no, this leads us to the question about the authority of the fellowship and especially of the later doctrinal documents, as for instance the interesting document on ecclesiology from 1994. This document has a comparatively strong position within the fellowship due to decisions taken by the Vienna Assembly last year. But only the individual churches can give to it a real authoritative position. In the preface to the document Wilhelm Hüffmeier states: "Although this consensus does not possess the binding force like the Agreement accepted by each individual church, it does constitute a high degree of commitment for the theological work of the churches affiliated through the Leuenberg Fellowship" (Leuenberger Texte, Heft 1, Page 77). But is a "high degree of commitment" really enough?

The status of the post-1973 achievements is unclear. This poses a question about the coherence of the church fellowship, that is the question of authority. What happens if churches considering to enter into the Leuenberg Fellowship come to the conclusion that it is absolutely necessary to include the ecclesiological document of 1994 if they are to enter the fellowship? The Methodists got an additional document which had to be accepted not only by the general assembly but by each member church. And at the same time it must be noted that this document mainly deals with the original Leuenberg Agreement.

For the sake of clarity I want to underline that my problems of interpreting the Agreement are due not to what is said in it but rather to what it does not say - that which is left out. Perhaps some

problem has to do with formulations created to establish unity between rather different opinions and views. Sometimes the differences seem to be deliberately hidden by the wording or by transferring the questions to a continued theological work, a practical but not wholly satisfactory solution.

The compatibility of the Leuenberg Agreement and the Porvoo Declaration

The 1973 Leuenberg Agreement grew out of a lived fellowship between Reformed, Lutheran and United churches on the European Continent. In this way it is possible to speak about an organic context for the Agreement. But the unity concept in the Agreement does not seem to me to be organic. There are hints of such a concept as when the Agreement speaks about the importance of developing the fellowship into a fellowship in service and witness. I therefore ask: is the door closed to a further development of Leuenberg in the direction of Porvoo? I ask this because I personally think that there is a difference in quantity but not in quality between Leuenberg and Porvoo. Porvoo goes further, the visible unity in an organic sense is here regarded as important for the unity of the Church. This can be said without denying the fundamental ecclesial truth of other unity concepts. But once again: What unity are we striving for? If the possibility, or perhaps also the advantage, of a further development is denied, then there also is a difference in quality between the Leuenberg and Porvoo Agreements.

The Leuenberg concept of unity - church fellowship - meant in fact a rejection, or at least a relativisation, of the concept of organic union. It defended the legitimacy of diversity on the basis of a common understanding of the Gospel. This included structures for life and service. But it also meant that the common witness and unity did not become so evident. Since the Leuenberg Agreement claims this fellowship to be the full realization of unity - full communion - the calling to a deepened and more visible unity becomes rather weak. You may stay where you are. The fellowship in church life and in witness and service to the world is something that ought to be established but is not fundamental in the same way as the fellowship in a common understanding of the Gospel, in sacraments, and in the ministry of Word and sacraments. Different churches must recognize each other but they are not supposed to unify. The diversity is legitimized on the basis of a common understanding of the Gospel.

I find it fundamental to strengthen the structural element in the concept of church fellowship. But this does not necessarily have to do only with common decision making and common action. It points to the need for means for oversight and unity in the daily, spiritual life of the Church - that is pointing to episcopé and other elements binding the Church as a unity together.

Like Harding Meyer I ask whether a common understanding of ministry ought not to be part of the basic consensus necessary for the fellowship to be preserved. In the Leuenberg Agreement it is not the ministry itself but the mutual recognition of ordination that is constitutive for the church fellowship. But a sign has to be a sign of something - and it is, to my understanding, impossible to recognise the one without also recognising the other.

When we study the ecclesiological document from 1994 we can note a real progress in the dialogue concerning the Church, the ministry and the concept of unity, although the distinction between the foundation and the shape of the Church still is strict.

Episcopé - a necessary ecumenical subject

Episcopé has not only to do with church leadership. It consists of several elements, among them synodical structures and the connection between the responsibilities of the *episcopos*, of the other ministers, and of the baptised people of God.

The weakness of protestantism is its ability to create new divisions. Analysing different unity models this fact points to the necessity of keeping both the apostolicity of the Church as a whole

and the need for an episcopé function in mind. This function is necessary for the realization of the visible unity of the Church. In principle, different forms of episcopé are possible. But a Lutheran of course is free to choose the form which best, as a sign, give witness to the continuity and unity of the Church. The Lutheran can do so without breaking the fellowship with other churches which for historical, social or other reasons have other forms of episcopé.

The Porvoo Declaration places doctrinal succession over succession in laying on of hands. This has opened possibilities for a deep communion between Lutherans and Anglicans. Director Michael Root has said that there is somewhat of an asymmetric unity concerning the episcopal office in Porvoo. I think this is true. Both Lutherans and Anglicans find it important that unity comes to expression in the episcopal office as a visible sign of unity. But it can be that the valuation of this sign still differs. This becomes apparent when the Lutheran churches involved do not change their relations with churches of another ministerial traditions.

Spirituality as an ecumenical obstacle and possibility

The establishing of the Leuenberg Fellowship was possible because of a common history of the Lutheran, Reformed and United churches of the European Continent. The spiritual and social relations had developed. The calling for unity became evident. This process points to the ecumenical importance of spirituality. I think that this must be kept in mind when we analyse the agreements which are on our agenda. The churches of the Reformation tradition have to ask themselves if they are prepared to be continuously reformed. The Leuenberg Agreement was a result of an ecumenical process. My hope and prayer is that this process is still alive in the churches of the Reformation.

* * *

Critical Questions from an Anglican Perspective

The Reverend Christopher Hill, Canon Residentiary, St Paul's Cathedral, London

I begin with the obvious remark that to be critical is not necessarily to be negative. I shall make a number of very positive comments upon the *Leuenberg Agreement*, as well as one or two negative ones.

I shall also comment specifically upon the important text: *The Church of Jesus Christ, the Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity*. While this text, as I understand it, does not (yet) have the binding authority of the *Leuenberg Agreement* itself, received as that agreement has been by the signatory churches; the new text nevertheless does represent, surely, an important, authoritative, interpretation and development of the original accord. For the purposes of this consultation it is a very significant paper. It helps me to be more positive about the *Leuenberg Agreement* itself.

It is also right for me to say that Anglicans do not entirely speak of the *Leuenberg Agreement* 'from the outside'. Dean John Arnold has been an Observer throughout the process of the compilation of the agreement and its implementation. Bishop Stephen Sykes also made a contribution - thought to be controversial - to the Vienna consultation out of which the secondary text, *The Church of Jesus Christ* emerged. We have been with you as your agreement has been achieved.

Although I have taken part in both the *Meissen* discussions and the *Porvoo* conversations I shall at first speak from a more narrowly Anglican perspective, and an Anglican from England; though I hope none of my fellow Anglicans will dissent from the general thrust of my remarks. I shall, in any

case, try to make clear when I am speaking from an official Anglican position, and when I am being more personal or speculative.

My first comment concerns the content of the Agreement. Obviously the major partners, Lutherans and Reformed, had to look again at the dogmatic issues which once divided them: notably, eucharistic doctrine and related issues of Christology and the doctrine of predestination.

Historically speaking, Anglicans in the 16th and 17th centuries were by no means unaware of these inter-reformation controversies. Compare the *Articles of Religion* issued in the reign of Edward VI, that is to say the first fully reformed statements of faith of the Church of England; compare them with those issued later under Elizabeth I. Look at the differences between the articles dealing with the eucharist. In the 42 Edwardine Articles you will immediately come across familiar echoes of 16th century Continental Protestant debates about the location of the Body of the Risen and Ascended Christ in heaven. Nevertheless, the final version of the Articles shows a marked tendency to avoid arbitrating between Lutheran and Reformed Reformation emphases. Today the vast majority of Anglicans would be rather unaware of the classical differences between Lutherans and Reformed, so that much of the concern of the *Leuenberg Agreement* passes us by. (Though I note in passing that the summaries of eucharistic agreement in *Meissen* and *Porvoo* are slightly different and a good deal of time was spent in their drafting. Some of the 16th century controversies are not quite dead!) But the question of the *Leuenberg Agreement* raises for Anglicans is, I would argue, found less in the precise content of the agreement, which naturally and quite properly deals with the historic disagreements between Lutherans and Reformed: the question lies in the ecumenical method it clearly develops and the model of unity (and therefore the model of the Church) it presupposes. Method and model are themselves closely interrelated.

Right at the beginning of the Agreement, as early as the second paragraph, we read a succinct statement of the *Leuenberg* method and model:

"In the view of the Reformation it follows that agreement in the right teaching of the Gospel and in the right administration of the sacraments is the necessary and sufficient prerequisite [my emphasis] for the true unity of the Church. It is from these Reformation criteria that the participating churches derive their view of church fellowship [my emphasis again]."

I must first comment upon this from the point of view of official historic Anglican positions.

If you compare this statement and others in the *Agreement* and the subsequent *Church* text with the Anglican Articles of Religion there is a certain congruence. In particular Article 19 of the Thirty-nine Articles defines the Church almost identically to Augsburg: Word and Sacrament are constitutive of the communion of the Church: they are the means by which we recognise the Church, by which it becomes visible.

But the historic Anglican response is not quite as simple as this. From the beginning Anglicans laid increasing stress on the importance of the orderly transmission of the ministry and the significance of the episcopate in this process. I offer a well known historical example of this emphasis. There were official Anglican delegates at the Synod of Dort. While they were able to accept its doctrinal decrees, the Anglicans could not accept its disciplinary decrees because they were in opposition to the Anglican insistence on the importance of episcopacy within a threefold pattern of ministry. The stage was already set, therefore, by the early 17th century, for much future Anglican-Lutheran and Anglican-Reformed debate.

It must further be remembered that for Anglicans liturgy is as equally determinative of doctrine as the 39 Articles. The Ordinals, our liturgical forms for the ordination of deacon, priest and bishop, appended to successive Anglican Prayer Books, and the invariable practice the Ordinals represent,

therefore appear to make Church order more important than is apparent in the *Leuenberg Agreement*. The Declaration of Assent, made by clergy at ordination, and on taking up a new post, and made by certain lay officials, makes this quite clear:

"The Church of England is part of the One, Holy Catholic and Apostolic Church worshipping the one true God, Father, Son and Holy Spirit. It professes the faith uniquely revealed in the Holy Scriptures and set forth in the catholic creeds, which faith the Church is called upon to proclaim afresh in each generation. Led by the Holy Spirit, it has borne witness to Christian truth in its historic formularies, the Thirty-nine Articles of Religion, the Book of Common Prayer and the Ordering of Bishops, Priests and Deacons."

So Anglicans have emphasised Church order - the episcopal order - very considerably. The Lambeth Quadrilateral - Scriptures, Creeds, sacraments and episcopal ministry - would appear to add episcopal Church order to the 'purer' reformation emphasis on confessing apostolic faith and celebrating the sacraments.

But perhaps the division is not so great as it seems.

Classically, Anglicans, Lutherans and Reformed (and other Christians) agree that Word and Sacrament are constitutive for the Church. But this is not all that must be said. The interpretative text *The Church of Jesus Christ* incorporates the *Tampere Theses*. Here it is made clear that "in conformity with Christ's institution there is a ministry pertaining to word and sacrament". While the ordained ministry alone does not guarantee the true being of the Church, the ordained ministry nevertheless "belongs to the being of the Church" (2.5.1.1). For me - and I believe almost all Anglicans - this affirmation and explanation is very important indeed. The Anglicans who were involved in both *Meissen* and *Porvoo* were in happy agreement with their ecumenical partners, Lutheran, Reformed and United, that the ordained ministry 'serves' the proclamation of the Word and the celebration of the Sacraments which constitute the visible communion of the Church. This is found in the very similar chapters entitled *Agreement in Faith* (*Meissen*, chapter V) and *What We Agree in Faith* (*Porvoo* chapter III). Similar language is also found in the *Leuenberg Church* text (2.5.1.2). Its theological meaning is more fully expounded in *Porvoo*, paragraph 17.

But Anglicans have also characteristically emphasised the need for an episcopal ministry. Here the general ecumenical understanding of the *episcopé* of the ordained ministry is of considerable assistance. It is endorsed within the *Leuenberg Church* text and in *Meissen* and *Porvoo*. The *Leuenberg Church* text also 'appreciates' the historic episcopate alongside synodal and presbyteral forms of Church Order. Our differences at this point are summed up in the *Meissen Agreement* (16):

"Lutheran, Reformed and United Churches, though being increasingly prepared to appreciate episcopal succession 'as a sign of the apostolicity of the life of the whole Church', hold that this particular form of *episcopé* should not become a necessary condition for 'full visible unity'. The Anglican understanding of full visible unity includes the historic episcopate... "

At first sight an impasse? Before we come to this conclusion we need to look carefully at what we mean by full visible unity, an Anglican term put into inverted commas by our partners in *Meissen*. Significantly, the *Leuenberg* texts do not use the Anglican language of "full visible unity".

I suspect that while there is a real consensus about the method (recognition of the constitutive elements of the Church) we do not yet have sufficient clarity about the model or goal of Church unity. (Here I really cannot claim to speak more than in a personal way.) I suggest that mutual ecclesial recognition (the method) has raised new questions for all of us about the goal of unity (the model). In other words the ecumenical movement, which has advanced since *Leuenberg* was first

agreed, now raises new questions about our theology of the Church. I find the *Leuenberg* texts a little too complacent here, and hope that the *Leuenberg - Meissen - Porvoo* dialogue can stimulate us all to fresh questions and new thinking.

The *Leuenberg Church* text, to be sure, does open up the consideration of the Church as *koinonia* (communion). But it does not systematically link this visible communion to the understanding of the Word and Sacraments as constitutive of the Church served by the *episcopé* (oversight) of the ordained ministry.

In recent ecumenical conversations this is what Anglicans and others have begun to explore. A reconciled, united ministry expressed personally in the episcopate; expressed corporately with the wider community in Board or Synod; such a united, reconciled *episcopé* assists and serves the audibility and visibility of that which constitutes the Church: Word and Sacrament. In this sense I believe different forms of ministry, if unreconciled, are not *adiaphora*: for they obscure the visibility of the Church as one communion. Recognition and mere interchangeability of ministry is therefore not the final goal, but rather the reconciliation and unity of ecclesial structures of oversight. *Canberra* speaks here of members and ministers being mutually recognised and reconciled. From the Anglican or at least an Anglican perspective, therefore, the method of mutual recognition of the Church of Jesus Christ found in *Leuenberg* is to be welcomed as far as it goes. The resultant 'Church Fellowship', including the interchangeability of ministries, is however, from an Anglican viewpoint, not the end of the process. So Anglicans, at *Meissen* and *Porvoo* consciously avoided describing the position reached as 'full communion' with or without inverted commas. The contemporary Anglican ecumenical emphasis puts episcopacy, helpfully, I hope, into the broader context of the *episcopé* of the ordained ministry, and with *Porvoo* the historic episcopate is seen as a visible sign of apostolicity. But some form of reconciliation of churches and ministries, enabling a shared, common oversight still remains an Anglican emphasis. In both *Meissen* and *Porvoo* it is already stated that some form of shared oversight should be characteristic of full visible unity, even if there is not yet a clear ecumenical vision of the precise shape of the full visible unity Christ is giving his Church.

So my thesis for discussion: a reconciled ministry, a common *episcopé*, belongs to the full visibility of the Church because it serves Word and Sacrament, which are the agreed constitutive elements of the Church and by which we recognise each other as belonging to the One Church of Jesus Christ. This is not to speak of different degrees of communion. This is what we must now consider as churches committed together in the *Leuenberg, Meissen* and *Porvoo* Agreements.

Aide memoire of discussions

Presentation: Papers by Wilhelm Hüffmeier, Elizabeth Parmentier, Theo Witvliet, Michael Márkus

In response to the paper by Michael Márkus it was pointed out that the *Leuenberg Church Fellowship* had long had a South-East regional group for the reasons outlined in the paper. The recent changes in Europe had led to a new beginning for this group in 1995. The importance of theological discussions being related to context (e.g. who lives together with whom) was stressed.

How does the limitation of a bishop's term of office to a period of years relate to the recognition of an episcopate such as that given in *Porvoo*, it was asked. It was pointed out that the *Niagara Report* treated this question; bishops of the ELCA are elected only for four years.

The question was raised, to whom should unity be visible – among the churches or to the world? It was also noted that in the New Testament unity was made visible by a variety of means – for example by a collection: the episcopal office could therefore not be the only means of making unity visible. In response, it was suggested that just as there was more than one means of continuity (*Porvoo*, para. 52), so there was more than one means of visibility. Visibility meant that the world

must be able to see; this was what our Lord Jesus Christ prayed for – that the world might believe. The aim of the quest for unity was not to create a very large multilateral concern, but those things that would convince men and women that the Father had sent the Son for the salvation of the world. The requirement of faithfulness to the apostolic calling meant viewing unity in a missionary, evangelistic context; there needed to be an increase in the visibility of those things which lead to faith in God through Jesus Christ our Lord.

There was a discussion about what stands in the way of visibility in areas where Lutherans and Reformed live together. Attention was drawn to the importance of context (including local and non-theological factors). At the same time, the period of Christianity being supported by state authority was ending; the new context would pose quite different questions. This, it was pointed out, was why *The Porvoo Common Statement* was accompanied by a volume of historical essays on the office of bishop. The greatest difficulty in France, it was reported, had been the contrast between presbyteral-synodical and episcopal-synodical systems; the churches had not been aware of the differences between them over this until very recently – each had taken its own systems and understanding for granted.

Critical Questions: Papers by Ragnar Persenius and Christopher Hill

Responses to the papers came from representatives of the Leuenberg Church Fellowship.

Does ordered *episcopate* qualify the proclamation of the Gospel, the administration of the sacraments and the exercise of love, it was asked, or is it not the other way round? Canon Hill responded that *episcopate* was not in the same category as word and sacraments; it did not qualify them, but served them. He was pleased that *The Church of Jesus Christ* spoke of the ordained ministry as belonging to the being of the Church.

The meaning of the term 'reconciliation' (of churches and ministries) was questioned. Canon Hill responded that this did not necessarily mean structural unification, although where churches were geographically alongside each other merger ecclesiology needed to be taken very seriously. But unity could embrace different forms of *episcopate*; 'reconciliation' meant that forms which were separated and in competition were brought into a collaborative relationship.

It was pointed out that Leuenberg does not say that common *teaching* about word and sacraments is enough, but sees a need for common *celebration* of word and sacraments.

One participant found the criticisms stronger than he had expected having read Porvoo. The papers did not recognize that Leuenberg was over twenty years old; at that time the concept 'unity' had not been used. In response, Dr Persenius accepted the impossibility of comparing the original Leuenberg Agreement with Porvoo. Canon Hill felt that the original text did not go far enough. Dr Persenius asked what status the Leuenberg text *The Church of Jesus Christ* had.

On the other hand, it was suggested that because a text was later in time it did not necessarily represent progress, and because a text said more it did not necessarily represent more. The more that was said, the more occasion was given to difference of view. Porvoo's stress on the theology of sign, it was suggested, was a '*theologische Hilfstheologie*' which posed as many questions as it answered.

Porvoo's desire for *episcopate*, it was suggested by a Nordic representative, was fundamentally the same as the desire for a 'clear voice' in Leuenberg. Dr Persenius agreed with this, and with the suggestion that neither he nor Canon Hill had questioned the basis of Leuenberg.

It was suggested that while an Anglican agreement with the Leuenberg churches would require a new text, a Nordic Lutheran agreement with the Leuenberg churches would involve them signing Leuenberg, albeit on the basis of the later texts.

Meissen

The Meissen Common Statement: Provenance and Content

Dr Mary Tanner, Secretary of the Council for Christian Unity, Church of England

I. The Provenance of the Meissen Common Statement

1. In his speech to the General Synod in November 1988 the then Archbishop of Canterbury, Dr Robert Runcie, told a story about the origins of the *Meissen Common Statement*. It was while he was visiting the two Germanies during the Luther year that he publicly expressed in Leipzig the hope for some step forward in the relationship between the Church of England, the Evangelical Church in Germany and the Federation of Evangelical Churches in the German Democratic Republic. The Archbishop visited Dresden for Remembrance Day. There he recalled the terrible firestorm after the Allied bombing and thought of Coventry too. In the Church of the Holy Cross he had spoken of reconciliation between Britain and Germany and reconciliation between East and West in a divided Europe. He felt at home in the beautifully sung eucharist, similar to the 1662 Anglican rite. The bishop asked him to assist in administering the chalice and hundreds of young people, many wearing peace badges received Holy Communion. The Archbishop recalled that as each member received the chalice they responded with deep Lutheran piety 'Amen' to his 'Christi Leib'. Many leant forward and said 'Thank you for coming. Thank you for being with us'. In Jesus Christ they were saying, 'The man-made barriers of politics, class and ideology can be overcome' - and, pondered the Archbishop, they were right.
2. The point of recalling this moving experience of Dr Runcie is to underline that the impetus behind the Meissen Conversations was a desire and a longing for reconciliation, a reconciliation of churches and a reconciliation of human communities inhumanely divided by a man-made wall.
3. Behind the Meissen Conversations lay an already close and treasured relationship between the three churches. During the Second World War informal efforts were made by leaders in the Church of England, notably Bishop Bell, to maintain links with members of the German Confessing Church. After the war members of the Church of England worked hard with members of the German churches for reconciliation focused in the partnership between Dresden and Coventry. A considerable number of church twinings existed; mutual visits of specialist ministers were a frequent occurrence; Anglican chaplaincies and communities existed in Germany and a German-speaking Synod with several churches (one in a Local Ecumenical Partnership) in England; representatives from the Church of England had been welcomed at the Synod of the EKD and leaders of the EKD had been welcomed to the General Synod and close cooperation and friendships had been established between the officers of the churches. In addition, two important series of theological conversations had taken place since 1964, the last meeting of these providing crucial preparatory work for the formal conversations.
4. While relations between the Church of England and the Federation of Evangelical Churches in the GDR had been more difficult to sustain, nevertheless, exchanges had occurred with increasing frequency, with occasional representation at each other's synods, student scholarships and mutual visits of specialists.
5. In the exchanges between the churches it was increasingly recognised that the then three churches were having to carry out their mission in a secular continent in which they faced similar, though not identical challenges. Each church would be strengthened in its missionary task by closer fellowship and co-operation and there would be an opportunity for modelling a better way

together, a more credible pointer to the unity of God's Kingdom. The missionary imperative was another impetus to seek for closer unity.

6. I have spent time emphasizing the close relationship that already existed between the churches as well as the growing desire for reconciliation and for the strengthening of the missionary task of the Church because these provided the appropriate context for the setting up of formal Conversations and did much to ensure a successful outcome. Contributions from members of the General Synod in the debates on Meissen only served to illustrate how widespread the contacts between the churches already were.

7. In addition a further impetus to developing closer relationships was given by the publication in the early eighties of the first flush of texts from the theological dialogues. Much of the necessary theological work had already been done, the theological convergence was waiting to be received in changed relationships in life. Meissen is a good example of reception of the fruits of ecumenical dialogues. In particular the Meissen Conversations built upon the work of the Anglican-Lutheran Commission (1982), the International Anglican-Lutheran Joint Working Group (1983), the Anglican-Reformed International Commission's text *God's Reign and Our Unity* (1984), the work of the Anglican - Roman Catholic Commission, the Lutheran - Roman Catholic dialogue and the text *Baptism, Eucharist and Ministry* of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches (1982). Important also for the Meissen Conversations were the statements of successive assemblies of the World Council of Churches on the goal of visible unity. Yet another important building block existed in the recently approved ecumenical canons which govern the Church of England's ecumenical relationships within England, providing for a degree of ecumenical hospitality, shared ministry, service and mission.

8. With such resources waiting to be used, the initiative of Dr Runcie met with a warm response from the leaders of the German churches and the Meissen Conversations began their work in 1987. This work was elaborated by a small working group in 1987 and concluded in March 1988 at a meeting of the full Conversations in Meissen.

9. The team consisted of 11 Church of England delegates, six delegates from the GDR and 14 from the EKD. Observers from the Lutheran Council of Great Britain, the German-speaking Evangelical Lutheran Synod in Great Britain, the Faith and Order Commission of the WCC, the United Reformed Church and the Old Catholic Church in Germany were a constant reminder of the wider ecumenical context and commitments in which the Conversations were taking place and the need in all ecumenical advances to maintain coherence and consistency. With hindsight the lack of a Roman Catholic observer was a weakness in the representation. At each stage on the Anglican side draft texts were shared with the Anglican Consultative Council in recognition of the importance of this within the worldwide Anglican Communion. The grounding of the work of the Conversations in a life of shared prayer and bible study, the growing personal friendships of the members of the team and the opportunity to share just a little of the ecclesial experience of the others was important for the development and direction of the Meissen Conversations.

II. The Meissen Common Statement

10. The aim of the Meissen text is to provide a basis for taking a step towards full, visible unity - hence the title *On the Way to Visible Unity*. Full visible unity involves a much wider process of reconciliation than that between these particular churches. Meissen is a step on the way to a wider healing of divisions of Christendom: and as such it is both a sign and a means of disclosing the reconciliation of all things in Christ.

11. Meissen is not a blue-print for a united Church but neither is it simply a statement of friendship or peaceful co-existence. The text is a proposal for a changed relationship based upon first a common understanding of the goal of visible unity; secondly, explicit agreement in faith

together with honest recognition of the differences that remain; and thirdly, a willingness to commit ourselves to one another in an ongoing closer life.

12. The Meissen text falls into two parts: chapters I - V constitute the Common Statement on the basis of which the churches were asked to make a Declaration contained in chapter VI. Only the Declaration required formal acceptance by the churches.

13. Chapters I and II set out unanimous agreement on the Church as sign, instrument and foretaste of the Kingdom of God. Chapter I is thoroughly grounded in Scripture and its stress on the Church as sign, instrument and foretaste of the Kingdom picks up the theme of many ecumenical dialogues. The eschatological dimension together with the Church's vocation to mission are fundamental in understanding the nature and purpose of the Church. With this goes the acknowledgement that the Church is a provisional embodiment of God's will and, like all human institutions, shares in the ambiguities and frailties of this life. The stress in Chapter II on the understanding of the Church as *koinonia* is consistent with an emerging ecumenical ecclesiology expressed in bilateral and multilateral texts. There are many images used of the Church in the New Testament but *koinonia* is not understood as simply another image.

14. Chapter III is particularly important for it sets out clearly and succinctly how all the partners understand the nature of the goal of the visible unity that we seek. The text avoids using any particular model of unity like 'organic union', 'reconciled diversity' or 'united not absorbed', terms which have become badges which identify particular traditions. Acknowledging that perfect unity must await the final coming of God's Kingdom, it nevertheless claims that Christians are committed to strive for 'full, visible unity' of the body of Christ here on earth. Paragraph 8 describes a portrait of visible unity. It emphasises three features of unity: first, a unity in faith expressed in word and in life; secondly, the sharing of one baptism, one eucharist and the service of a reconciled common ministry (the use of the term reconciled is important for it points to a unity beyond that of simply the recognition of each others' ministry); and thirdly, bonds of communion, personal, collegial and communal, enabling the Church at every level to take decisions and to teach.

15. This portrait may at first sound churchy and inward looking. But each of these essential characteristics of visible unity is inextricably linked to their role in the service of mission and reconciliation in the world. Here the text shows its dependence on the work of the Vancouver Assembly of the World Council of Churches.

16. This portrait of visible unity is crucially important for the fundamental, underlying dynamic of the whole Statement. For only with an explicit common view of visible unity could the participating churches understand what direction their next steps to visible unity should take.

17. Section IV sets out the extent to which we already share a common history and a common heritage, placing this in the context of other ecumenical partnerships. It is noted here that our churches have never formally condemned one another.

18. Then follows the load-bearing chapter V which enumerates ten fundamental agreements on: Scriptures, Creeds, liturgy, baptism, eucharist, justifying grace, the Church, the ministry of the whole people of God, the ministry of oversight and a shared common hope in the consummation of the Kingdom of God. These ten agreements are succinct. They could be short for they depend upon the fuller treatment of these matters in the dialogue texts. The *Meissen Common Statement* is heavily footnoted at this point, indicating the extent of the agreement reached in theological dialogue. The text of these theological dialogues - from the World Council of Churches, Anglican dialogues with the Lutherans, Reformed, Roman Catholics and Orthodox had already been before the General Synod of the Church of England. They were now being drawn into the Meissen text and providing a basis for a changed relationship in life.

19. Chapter V ends with an honest acknowledgement of the one remaining point of difference, namely that of the historic episcopate. It deserves to be quoted in full:

Lutheran Reformed and United Churches, though being increasingly prepared to appreciate episcopal succession "as a sign of the apostolicity of the life of the whole Church", hold that this particular form of *episkope* should not become a necessary condition for "full visible unity". The Anglican understanding of full, visible unity includes the historic episcopate and full interchangeability of ministers. Because of this remaining difference our mutual recognition of one another's ministries does not yet result in the full interchangeability of ministers. "Yet even this remaining difference, when seen in the light of our agreements and convergences, cannot be regarded as a hindrance to closer fellowship between our Churches".

Nothing is achieved when differences are covered up.

There is a difference here and so long as that persists the full interchangeability of ministers and, therefore, the highest degree of visible unity for Anglicans is not possible.

20. Chapter VI contains the Declaration, the only part of the text that the participating churches were invited to adopt formally. The Declaration rests upon the common agreement on the goal of unity, the high degree of unity in faith, together with a commitment to increase fellowship in life and mission wherever appropriate. This latter point is essential to the dynamic of Meissen. It was never understood as a paper agreement but an agreement to be lived out in the fabric of changed lives, in lives of costly commitment.

21. Section A of the Declaration contains a series of acknowledgements. First, an acknowledgement of one another as churches belonging to the One, Holy, Catholic and Apostolic Church of Jesus Christ. Secondly, an acknowledgement that in our churches the Word of God is authentically preached and the sacraments duly administered. The word 'duly' was used in the sense in which it is used in Article XIX of the Articles of Religion. That is, the sacraments are 'duly administered according to Christ's ordinance in all those things that of necessity are requisite to the same'. The Declaration does not acknowledge ministries as interchangeable, though in the third acknowledgement all the ministries are acknowledged as given by God and instruments of his grace. The final acknowledgement is that a ministry of oversight (*episkope*) exists in all the churches whether they are episcopal or non-episcopal in polity. These ministries are a visible sign of apostolic unity and continuity.

22. Section B sets out the agreement on the next steps to take together on the way to that goal of visible unity described in Chapter IV. Commitments include those to continue theological dialogue and to participate in each other's worship, life and work while respecting the consciences of those who do not feel able to do so. Commitment (ii) was vitally important for the Anglican members, namely the agreement to establish joint forms of oversight to sustain regular consultation. There is 'encouragement' to receive the sacrament in each other's churches, the first time the Church of England has actually *encouraged* its members to act in this way. Commitment (iv) on eucharistic sharing is worded very carefully to draw out the particular nature of the advance being made. Sharing in the eucharist is proposed in such a way that advances beyond eucharistic hospitality to individuals but which falls short of a single eucharist presided over by ministers in a reconciled, unified ministry. This advance is expressed when the ministers of the two churches 'stand together' at the altar. Such 'standing together' witnesses to a movement beyond eucharistic hospitality to individuals and signifies that the churches from which the ministers come already share a unity in faith and baptism and are committed to strive to make their unity more visible. The text includes at this point a number of liturgical directions indicating that concelebration in the sense of co-consecration is not envisaged. A final commitment provides for presence at

ordinations but without any participation in the laying on of hands which signifies an act of ordination. In this way Meissen is quite clear that the new relationship while embodying a significant deepening of relations has not yet reached the point where there is a unified, common ministry.

23. In presenting the content of the *Meissen Common Statement* I have tried to stress the dynamic that underlies the text. A Declaration, involving acknowledgements and commitments to a closer life, rests upon an already existing close relationship, a common agreement on the goal of visible unity, substantial agreements in faith, honest recognition of difference and an explicit commitment to move to a new relationship. It is a simple logic which has a dynamism to lead beyond – on to an even closer fellowship.

24. It was not my brief to reflect upon the process by which the churches came to adopt the Meissen Declaration in 1990. However, to reflect on that would tell us something of the ecclesiological understanding of the partner churches. In the Church of England, after an initial debate on the Common Statement in the General Synod in 1988, the matter was referred to the House of Bishops. In 1990 it was the House of Bishops that brought the Declaration back to the General Synod for approval. In the intervening period the Bishops did their homework and produced elucidations on controversial points which had been raised in the debate. The fact that the Declaration was presented to the Synod by the House of Bishops illustrates the degree of importance that was attached to the proposal.

25. Events sometimes symbolise in a way more powerful than words abiding truths about the Gospel of reconciliation. In Westminster Abbey during the eucharist to celebrate the Meissen Agreement, when the procession led by the Archbishop of Canterbury, Bischof Dr Martin Kruse and Bischof Christoph Demke reached the tomb of the unknown warrior, the processional hymn ceased. Into the silence of remembrance, focused on that tomb, came words of a prayer recalling those on both sides who had given their lives in the two great wars. The prayer gave way to thanksgiving for the present healing and reconciliation. Here, captured in a moment, was a reminder of the Church's vocation to unity and that integral relationship between the unity of the Church and the unity of the world. The new relationship brought about through the *Meissen Common Statement* pointed to the reconciling power of God's grace and was a sign of hope for the future of a Europe in which the dividing wall between East and West had so recently been torn down.

* * *

**Die „Meissener Gemeinsame Feststellung“:
Auswirkungen und Stellenwert im Leben der deutschen Kirchen**

**Dr. Hans Christian Knuth, Bischof für den Sprengel Schleswig
(Co-Vorsitzender der Meissen-Kommission)**

Liebe Schwestern und Brüder!

In meinem vorbereiteten Kurzreferat habe ich versucht, eine theologische Bilanz unserer Beziehungen zur Kirche von England zu ziehen. Nach den Bemerkungen von Bischof Tustin heute morgen habe ich ein wenig nachgetragen, um dem abstrakten Gerippe meiner Darlegungen mit dem süßen Fleisch der Erfahrungen zu mehr Leben zu verhelfen.

Die Meissener Erklärung hat auf allen Ebenen unserer Kirche - national, regional, lokal - erhebliche Folgen gehabt. Die beiden Erzbischöfe der Kirche von England haben Deutschland jeweils für eine Woche besucht. Entsprechend hat der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland

mit einer Delegation einen Gegenbesuch erstattet. Das hat auch in den Medien große Beachtung gefunden.

Zum Gedenken an das 50jährige Kriegsende haben wir uns gegenseitig zu Dankgottesdiensten eingeladen. Unser Engagement in Brüssel wurde verstärkt. Die Kommissionen habe erfolgreich für weitere feste Partnerschaften der Diözesen geworben. Wir haben gegenseitig über unsere Kirchen Publikationen erstellt. Jedes Jahr fand eine Kommissionssitzung statt. Wir haben an den Bischofskonferenzen und Synoden teilgenommen. Beim Kirchentag in Hamburg gab es anglikanisch-deutsche Eröffnungsgottesdienste, ein gemeinsames Feierabendmahl, einen gemeinsamen Stand auf dem Markt der Möglichkeiten.

In der EKD wird im Stab und im Rat die neue Kirchengemeinschaft bei allen Äußerungen über den Protestantismus in Europa berücksichtigt. Es hat eine hoch qualifizierte theologische Konferenz über Koinoia und Eucharistie gegeben. Eine Fachbibliothek in Tübingen über Anglikanismus und eine über deutsche Theologie in Durham wurde in Angriff genommen. Partnerschaften zwischen Diözesen, aber auch zwischen Geistlichen Gemeinschaften, Pastoralkollegs, Kathedrankirchen, Ausbildungsstätten und Akademien wurden angeregt, registriert und gefördert. In meiner Kirche wächst die Bedeutung der Gemeinschaft. Die Kirchenleitung hat einen begleitenden Beirat berufen, es gibt ein Besuchs- und Begleitprogramm für Pastoren und Vikare, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, Theologen und Laien treffen sich jährlich.

Zur Ordination kamen Partner. Beide Bischöfe haben an herausragenden Gelegenheiten gepredigt, so bei der Bischofswahl in Lübeck, beim Gedenken an den 8. Mai 1945, beim Jahresempfang der Kirchenleitung der Nordelbischen Kirche und bei Goldenen Konfirmationen gab es Grußworte. Es gibt inzwischen wissenschaftliche Bearbeitungen der Beziehungen bis hin zu Dissertationen. Ein Höhepunkt war auch die gemeinsame China-Reise von Bischof Dr. Roe und mir in die ehemaligen Missionsgebiete der nordelbischen und der anglikanischen Kirche. Wir sind erst am vergangenen Donnerstag zurückgekommen. Das ging auf eine Anregung von Erzbischof Carey von Canterbury zurück.

Wir lernen von unseren anglikanischen Partnern für aktuelle Fragen wie fund-raising, Stellungnahmen z.B. zur Homosexualität, Umgang mit den Elementen des Abendmahls, Zulassung zum Pastorenberuf usw. Auch auf Mißstände bei uns wurden wir aufmerksam. Eine Fülle von Begegnungen und Freundschaften ganz persönlicher Prägung wurden möglich. Als Bischof Roe und ich in China waren, besuchte seine Frau meine Schwester in Irland. Ein Beispiel für tausend andere.

Nun zur Bilanz:

I

Was haben wir am anderen Partner gelernt?

1. Sakramentale Frömmigkeit

Bei jeder Begegnung werden wir überwältigt von dem Reichtum der sakramentalen Frömmigkeit unserer anglikanischen Partner. In der Regel laden sie uns täglich zu einer Abendmahlsfeier ein, nicht selten gibt es zwei solcher Gottesdienste an einem Tag, in dem die Anglikaner Gastgeber sind.

2. Konkrete Ökumene

Bewundernswert ist die Konsequenz, mit der konkrete Folgerungen aus der Meissener Erklärung gezogen werden, wie das ja schon in der Erklärung selbst angelegt ist. Es bleibt nicht bei einem ökumenischen Konsenspapier und der Übereinstimmung in theologischen Grundfragen, sondern es

gibt Konkretionen, wie beispielsweise den gegenseitigen Aufbau von Bibliotheken, den Austausch von Pastoren und konkrete Vereinbarungen von Konferenzen und Begegnungen. Ein gewisser Pragmatismus und Realismus prägt diesen Stil von Ökumene, der sich nach meiner Wahrnehmung dezidiert abhebt von einer „papierenen“ Ökumene.

3. Atmosphärische Besonderheiten

Die Liebenswürdigkeit und Gasfreundschaft unserer ökumenischen Partner aus England hat sicher etwas zu tun mit dem Nationalcharakter. Man darf sie aber auch als Signa von Kirche verstehen. Ekklesiologisch relevant ist beispielsweise die ungewöhnliche Bemühung um den Schutz von Minderheiten, etwa der Gegner der Frauenordination nach der Einführung der Frauenordination. Theologisch relevant ist sicher die Differenz zur EKD, die solchen Minderheitenschutz nicht vorsieht. Die Toleranz und Akzeptanz auch des theologisch Andersdenkenden weist darauf hin, daß die Gemeinschaft innerhalb der anglikanischen Kirche noch andere Wurzeln, Quellen und Begründungen hat als den theologischen Konsensus. Darin liegt sicher eine Differenz zum Protestantismus. Die hohe Bedeutung des English Prayerbook zeigt seine belebende Wirkung im Gottesdienst und im Denken der Kirche. In der EKD macht erst das neue Gesangbuch einen zaghaften Versuch in Richtung auf ein Andachts- und Erbauungsbuch, wie es das Prayerbook, über Jahrhunderte hinaus, war. Ansonsten orientiert sich die deutsche Frömmigkeit eben unterschiedlich an Bibel, Bekenntnis, Erbauungsliteratur und Gesangbuch.

II

Was haben wir durch den anderen Partner auch bei uns gelernt?

1. Bedeutung der Sukzession

Durch die ständigen Debatten über die Notwendigkeit und Bedeutung der bischöflichen Sukzession hat sich in der reformatorischen Theologie das Bewußtsein verfestigt, durchaus eigene Modelle von Sukzession entwickelt zu haben, beispielsweise die *successio fidei*, die Sukzession des Glaubens oder die *successio* als *apostolica traditio*, die Bedeutung der apostolischen Tradition in der Predigt. Daß auch das reformatorische Schriftprinzip als ein spezifischer Beitrag zur Frage der Sukzession des Glaubens gelten muß, wird durch die entsprechende ökumenische Debatte nur deutlicher.

2. Bedeutung der Ämter

Da die grundlegende Sukzession an das Bischofsamt gebunden ist, nötigt der Dialog mit dem Anglikanismus zu einer intensiveren Reflexion über die kirchlichen Ämter, speziell das Bischofsamt. Dabei wird deutlich, daß die Formulierung *pastor seu episcopus* der Bekenntnisschriften eine radikale, zugespitzte und gewagte Formulierung ist, die sich schon damals gegen eine bestimmte Auffassung des Bischofsamtes richtete. Das Bischofsamt in seiner Sonderfunktion wirkt sich bis in die Architektur einer Kathedrale aus (insbesondere Bischofssitze), aber zum Beispiel auch bei der Selektion der zukünftigen Priesteramtsbewerber. Dies mag man vergleichen mit dem reformatorischen Ordinationsrecht des Bischofs. Jedenfalls wird mit der Beschäftigung mit dem Anglikanismus deutlich, daß wir möglicherweise weder kritisch noch konstruktiv ausreichend über das Bischofsamt nachgedacht haben.

3. Frage nach der Ontologie

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach einer theologisch ausreichend geklärten Lehre vom Amt und auch von den Sakramenten und der dahinter stehenden Ontologie. Gibt es eine theologische bzw. ontologische Differenz zwischen geweihtem Amtsträger und Laien, oder zwischen Bischof und Priester? Welche Ontologie verbirgt sich hinter der überaus sorgfältigen Behandlung der Sakramente *extra usum* oder hinter Gottesdiensten, bei denen das Sakrament angebetet, aber nicht ausgeteilt wird?

4. Die Offenbarung als ontologische Frage

Hinter dem Amts- und Sakramentsverständnis der anglikanischen Partner verbirgt sich m.E. eine bestimmte Ontologie, die zurückweist auf ein spezielles Verhältnis von Offenbarung und Geschichte. Ist der Neuplatonismus noch akut? Lebt die aristotelische Substanzontologie? Inwieweit ist auch das Luthertum und das reformierte Erbe geprägt von der eigenen aristotelisch qualifizierten Scholastik? Haben wir hier neuzeitliche nachaufklärerische Entwürfe anzubieten? Gibt es ein Überleben des Neuplatonismus nach der Aufklärung?

III

Was müssen wir noch verstehen und was bleibt uns fremd ?

1. Offen ist die Frage nach der Funktion der Theologie. Hat Theologie eine fundamentale Funktion? Ist sie Explikation, Erläuterung, Darstellung eines vorthelogisch bzw. außertheologisch vorgegebenen realen Heils und insofern für das Sein der Kirche nicht lebensnotwendig?

2. Eine entsprechende Frage ist an die Bedeutung der Schrift zu richten. Welche Funktion hat die Schrift als kritische Norm sämtlicher anderer theologischer Aussagen? Gibt es eine Theologie der Heiligen Schrift bzw. eine Theologie des Wortes Gottes ? Die Frage stellen, heißt sie verneinen. An welchen Kriterien und Normen aber orientiert sich dann die Theologie? Gibt es eine Theologie der Predigt? Wie ist die Gegenwart des Auferstandenen gedacht? Ist die Kirche das Ursakrament, wie das z. B. die römisch-katholische Kirche von sich sagt, oder welche Funktionen haben Bekenntnisse im Anglikanismus?

3. Gibt es eine verpflichtende Funktion der 39 Artikel, der Aussagen im Prayerbook oder anderer bekenntnisgleicher oder bekenntnisähnlicher Grundlagen? Woran mißt sich eine Theologie, wenn es keine Vorgaben im Sinne von Bekenntnissen gibt?

4. Bei intensiven Diskussionen über Verständnis und Grundlegung der kirchlichen Ämter hat sich bei mir der Eindruck verfestigt, daß es möglicherweise unsachgemäß ist, für die kirchlichen Ämter von einer anderen Institution bzw. Norm her eine Begründung geben zu wollen, als von den Ämtern selber. Was für den reformatorischen Theologen äußerst befremdlich ist, ist möglicherweise für den anglikanischen Theologen die Grundvoraussetzung. Er geht aus von dem Vorhandensein und der Geltung bestimmter kirchlicher Ämter und entwickelt von da aus theologische Grundauffassungen. Das Fremde für den Protestanten liegt daran, daß ein Streit über die Geltung und auch das Verständnis der kirchlichen Ämter nicht von einer außerhalb liegenden Instanz, wie z. B. der Schrift oder den Bekenntnissen geklärt werden kann. Sie sind vorgegeben.

IV

Wo gibt es weitere Schritte aufeinander zu?

1. Die Abendmahlsgemeinschaft ist sicher immer wieder die Ausgangssituation für ein Zusammenwachsen der Kirchen und auch der Christen untereinander. Die Vorrangstellung der bischöflichen Sukzession als Garant der Apostolizität der Kirche wirkt weniger befremdlich, wenn man als Protestant mit den Anglikanern zusammen an der Intention interessiert ist, diese Apostolizität festzuhalten. Diese Intention ist gemeinsam. Es geht um die ständige Vergewisserung des Ursprungsgeschehens des Glaubens, auch wenn die historische Kette der Handauflegung der Bischöfe für uns kein hinreichend deutliches Zeichen ist, so können wir die Intention, die mit dem Insistieren auf dieses Zeichen verbunden ist, ohne Vorbehalte nachvollziehen.

2. Auch die Handauflegung als Zeichen der ununterbrochenen Weitergabe des Ursprungsevangeliums ist für uns nachzuvollziehen. Vorausgesetzt wird natürlich, daß ein irgendwie magisch geartetes Verständnis dieser Handauflegung ausgeschlossen bleibt. Auch hier

stellt sich die Frage nach der Ontologie, nach dem Verhältnis von Zeichen und Sache kirchlicher Handlungen. Reformatorische Theologie geht davon aus, daß die Zeichen gedeutet werden durch das Wort, durch die Auslegung der ursprünglich gesetzten Verkündigungsgehalte. Die Handauflegung hat auch in evangelischen Traditionen nie gefehlt bei der Ordination oder bei der Einführung in ein kirchenleitendes oder bischöfliches Amt. Ein Schritt aufeinander zu könnte sicher sein, daß man genauso wie an der Intention der Apostolizität des Glaubens an der Intention festhält, daß die Gabe des Geistes von außen zu den Menschen hinzukommt und daß er sie sich nicht selbst verschaffen kann. Insofern ist so ein *signum externum* sicher auch für den protestantischen Glauben legitim und unverzichtbar.

3. Einen Fortschritt des Zusammenwachsens zwischen evangelischen und anglikanischen Kirchen und Christen kann es nur geben, wenn der Verdacht ausgeschlossen bleibt, der Anglikanismus solle dem Protestantismus einverleibt werden. Der Anglikanismus stellt sich als vierte Konfession neben Katholizismus, Orthodoxie und Protestantismus heraus. Möglicherweise wäre auch auf dem Kontinent eine ähnliche Kirchenform entstanden, wenn sich katholische Bischöfe zur Zeit der Reformation der Reformbewegung Luthers angeschlossen hätten. Wir hätten dann ungebrochene Traditionen im äußeren Kirchengefüge, im liturgischen Verhalten bis hin zu Gewändern und Amtsbezeichnungen und trotzdem evangelisches Glaubensverständnis und reformatorische Theologie. Die großartige Vision des Anglikanismus besteht für mich darin, daß unter einem Kirchendach das noch zusammengehalten wird, was auf dem Kontinent und sonst in zwei große Lager zerfallen ist, ein katholisches und ein evangelisches Kirchenverständnis. So könnte sich der Anglikanismus auch als wichtige Brücke zwischen diesen beiden, im 16. Jahrhundert auseinandergetretenen Kirchenformen erweisen.

4. Die europäische Herausforderung: Es erweist sich als außerordentlich gewinnbringend, im Rahmen der Meissener Kirchengemeinschaft z. B. die neuen europäischen Herausforderungen zu reflektieren. Das politische und gesellschaftliche Verhalten der Kirchen im kommenden Europa ist natürlich zunächst ein ethisches Problem, aber es erweist sich zunehmend auch als eine theologische Grundherausforderung. Wie stehen die Kirchen zum Säkularismus wie stehen sie zum interreligiösen Dialog, wie stehen sie zum Verhältnis von Glaube und Ethik? Für die anglikanische Kirche kommt als theologische neue Herausforderung natürlich auch hinzu, daß die weitgehende Übereinstimmung von Nation und Konfession sich im kommenden Europa auflöst. Das zeigt sich einerseits darin, daß es einen anglikanischen Bischof für Europa gibt und andererseits darin, daß zunehmend auch in England, aber vor allen Dingen eben in Irland, in einer Nation verschiedene Konfessionen zu Hause sind. Der britische Thronfolger hat sich bereits als Verteidiger verschiedener Glaubensrichtungen bezeichnet und nicht mehr nur der anglikanischen. Der Präsident der europäischen Gemeinschaft, Jaques Delors, hat vor kurzem daraufhin insistiert, daß Europa nur in der Toleranz verschiedener Religionen eine Zukunft hat. Eine Theologie der konfessionellen Verständigung und der Abendmahlsgemeinschaft, die zugleich ein gemeinsames Konzept des interreligiösen Dialogs impliziert, ist erst noch zu erarbeiten, aber sicher für Europa unverzichtbar. Auch bei diesem Problem des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft, von Kirche und Staat, von Evangelium und Politik, stellt sich am Ende die ontologische Frage von Offenbarung und Geschichte.

Abschließend möchte ich daher vorschlagen - auch wenn es sehr abstrakt klingen mag - daß wir uns der fundamentalen ontologischen Problematik von Offenbarung und Geschichte stellen, wie sie im Kirchenverständnis, im Amtsverständnis, im Sakramentsverständnis, im Verständnis vom Wort Gottes jeweils gleichmäßig auftritt. Die großartige Toleranz im Blick auf die theologische Lehre innerhalb der anglikanischen Kirche, die ja zum Teil auch strikt atheistische Positionen mit integriert, ist zu vergleichen mit dem reformatorischen Insistieren auf dem *consensus de doctrina* als kirchengründender Vorgegebenheit. Und es ist die Frage zu stellen, ob diese theologische

Konferenz einen Beitrag leisten kann, hier nicht nur für das interkonfessionelle Gespräch, sondern für die theologische Entwicklung überhaupt neue Schritte zu tun.

* * *

Effects and Status of the Meissen Declaration in the Life of the Church of England

**The Right Reverend Dr Gordon Roe, Bishop of Huntingdon
(Co-Chairman of the Meissen Commission)**

The implementation of the Agreement is one stage in a process which began at the Reformation. The Reformation in Germany greatly affected the English Reformation. The White Horse Tavern in Cambridge, where the leaders of English Protestantism met, came to be called 'Little Germany'. The Book of Common Prayer and the Thirty-nine Articles of Religion are profoundly influenced by German Protestant formularies. The fact that both the Church of England and many of the churches of the EKD have historically functioned as *Volkskirchen* in a Europe where there have been many ties of trade and common culture has meant that it was natural that when the conditions were right the English and German churches should establish closer links. The witness of Bishop George Bell during the '39-'45 War and the increasing influence of Dietrich Bonhoeffer and many other German theologians in England have been factors in the growing ecclesiological and theological rapprochement. After the War, many English and German cities, towns and villages developed twinning arrangements as a means of giving practical expression to the increasing sense of reconciliation between the two countries, and churches played their full part. After a visit of the former Archbishop of Canterbury to Germany for the Luther commemorations in 1983, theological discussions (which had already been in progress for some years) were focused on ways of achieving full visible unity. The Meissen Declaration marked a new stage in that process.

This history is, in varying degrees, within the consciousness of the Church of England, and in a church for which history has been important has greatly assisted the implementation of the Agreement. The first priority of the Meissen Commission was to establish partnerships between English dioceses and German churches. Now almost half of the English dioceses have done so, which means that there are exchanges on all levels, practical, theological, social and ethical. There is a deeper understanding of the German churches at the local level. At the national level, the influence is less marked. There are regular exchanges of working documents between the churches, official delegations have gone both ways, and representatives of both the Church of England and the EKD have regularly attended each other's synods and shared each other's problems. The leaders of the Church of England and the German churches have a developing understanding between each other about joint oversight. German social documents have influenced Church of England thinking. We still have some way to go, however, before matters affecting the day to day life of our churches, like liturgy and finance, are of shared concern.

There is an increasing number of exchanges of ministers. Although on the English side this is hampered by our failure to recognise fully the validity of German ordinations, partnerships between dioceses and German churches have enabled German pastors to spend some time in English parishes and to exercise a comparatively full pastoral ministry. There is an arrangement whereby *Vikare* and *Vikarinnen* can spend part of their training time in an English parish, and a number have already done so. Theological Colleges and *Predigerseminare* have links and exchanges so that priests and pastors are well aware of each other's churches by the time they are ordained. A library for the study of German theology and church history is being established in Durham. Despite a limited budget, the Council for Christian Unity has made the documents of the Meissen Agreement, a history of the German Evangelical churches by Colin Podmore, and an information pack about twinings widely available.

Theological questions surrounding the nature of apostolic succession still have to be answered. A theological conference will address these in 1996. It was preceded in 1995 by a conference on Eucharist and Mission.

Five years since the signing of the Agreement have coincided with the sears following the fall of the wall between East and West and steady progress in political relationships in Europe (despite some British scepticism). The situation of German protestantism has become increasingly well-known in the English churches. There are very few of the clergy and few active lay people who have not heard of Meissen and are not interested in its effects. Perhaps the greatest achievement has been in the deepening of personal relationships between increasing numbers of church leaders, clergy and lay people, which is providing an impetus for ever more common action and makes the goal of full visible unity seem more realisable.

* * *

Response from the Perspective of Methodists in Europe

The Reverend Professor Peter Stephens, King's College, Aberdeen

This response does not include the off-the-cuff comments which introduced and punctuated the presentation. Although the response was not read, nothing of significance was omitted.

1. The Methodist Church in Europe

I am speaking in the name of more than twenty Methodist churches in Europe. There are naturally some differences of emphasis between them, as there are between Anglican, Lutheran, and Reformed churches. There is also a difference in the ordering of the ministry between the churches in Britain and Ireland and most of the churches in mainland Europe. As it has a bearing on my response to the Meissen and Porvoo Agreements, I will comment on it briefly.

The Methodist church numbers about 60,000,000 worldwide. Of these at least two thirds have a threefold ordering of the ministry: bishops, elders, and deacons. The episcopate was transmitted through John Wesley in 1784. (It was a time when there was no Anglican bishop in America. However the Church of England was unable to consecrate Seabury, for he could not take the oath of allegiance, as America was no longer subject to the Crown. Wesley saw it as no longer within the sphere of the Church of England.) Wesley, a presbyter of the Church of England, acted on the basis of Scripture and precedent in the early Church. He set apart Thomas Coke, also a presbyter, as superintendent in September 1784. Coke sailed for America and on Christmas Day 1784 the Methodist Episcopal Church was established. Since then there has been an unbroken succession of episcopal consecration and episcopal ordination of elders and deacons. The Methodist churches on mainland Europe are almost all part of this church, now called the United Methodist Church. They have their own Conferences but also send representatives to the General Conference which has authority over the worldwide United Methodist Church. They have their own bishops who are part of the worldwide council of bishops.

The British and Irish churches, which are larger than the Methodist churches on the Continent, do not have a threefold ordering of their ministry. The British church has presbyters and deacons. They are both governed by their Conferences, which are presided over by the President, a presbyter.

2. A Methodist Welcome to the Meissen Agreement

I wish to welcome the Meissen Agreement. It is part of the process of healing the divisions in the Church. I am sure we could produce a Meissen Accord, as we did a Leuenberg Accord, if we were invited to. Of course had we been involved in Meissen, we would have produced a somewhat different agreement, as we would have done had we been involved in the Leuenberg Agreement.

English Methodists and German Methodists have good relations with the Church of England and the EKD. Indeed over twenty years ago there was a scheme of union with the Church of England, in which the British Conference declared itself willing to receive the historic episcopate within a uniting church. In doing so, we affirmed the reality of our historic ministry and we rejected certain interpretations of the historic episcopate.

Before I raise some questions about Meissen, may I welcome two elements in the agreement. They have to do with life rather than with faith and order. They are important to Methodists, but I think they are also important to churches which are not at this consultation - Baptists, Pentecostals, and other growing communities which are part of the universal Church.

a. The agreement states (para. 4) 'This community - koinonia - according to the scriptures is established by a baptism inseparable from faith and conversion'. Some, perhaps many, Methodists see your membership as made up of millions of the baptised, for most of whom baptism appears separated from faith and conversion. Therefore we welcome this clear statement stressing faith and conversion.

b. The agreement says (para. 8) that 'full visible unity must include a common confession of the apostolic faith in word and life'. Holiness is one of our central concerns. The Wesleys saw themselves as raised up to spread scriptural holiness throughout the land. Too often it seems to us that holiness has been set in a negative context by you. Moreover, our Lutheran and Reformed brothers and sisters have usually been more concerned with right doctrine than with right or holy living. Therefore we welcome this clear statement with its stress on living the Christian faith.

We recognise the fundamental importance in ecumenical agreements of faith and order, but for us the Christian life and Christian mission are also important. You can see that we have sympathy with the Strasbourg reformer, Martin Bucer, who regarded pastoral care and discipline as a mark of the church, alongside word and sacrament.

3. Two Critical Comments to Both Churches

I am reluctant to raise critical questions, but that is what this session is intended to do. My comments do not necessarily reflect my own views, but they have been expressed by some Methodists.

I am personally indebted to both your churches. For forty years I have lived and worked closely with Anglicans. I prayed this morning, as I do every day, using an Anglican office. I have also known the German churches for almost forty years. My own theological work has been in the Lutheran and Reformed tradition, especially Luther, Bucer, and Zwingli, in Lund, Münster, Strasbourg, and Zürich. Moreover without the generosity of the German churches, so much ecumenical work in the last fifty years would not have taken place. With that in mind I raise two questions to you together and then some questions to you separately.

a. How far did your agreement happen because you are national churches - in other words, because you are limited to one nation and you have a certain official national status? Do you find it as natural to relate across national borders with churches which are international churches and free churches, as the Continental Methodist churches mostly are? Do you still have a sense of some free churches as sects? I notice that in the footnote to paragraph 10 you state that 'Anglicans and Lutherans --- resist the temptation to regard the Church as a gathered sect', with the

implication that that is how you see some others. Let me add that I recognise that neither the EKD nor the Church of England could enter into a Meissen Agreement with more than one or two churches because of the heavy demands on resources which are involved in implementing it.

b. Are there suppressed differences in the agreement? You acknowledge (para. 12) 'an existing fidelity --- to the exercise of ordained ministries as given by God and instruments of his grace'. If these ministries are truly 'given by God', why can they not share in significant ways in ordination? In this context I recall what you say in footnote 14 about 'the provisionality of the Church in relation to the kingdom'. Perhaps that should apply here.

4. A Question to the Church of England

Let me now speak to the Church of England.

You cannot conceive full visible unity without the historic episcopate, any more than the Roman Catholic Church can conceive of it without the office of the Bishop of Rome. Some Methodists are sympathetic to both an episcopal and a Petrine ministry; but others are not. To Rome they would say: When you speak of the Petrine ministry of the Bishop of Rome, we remember Petrine texts such as 'Get thee behind me, Satan' and 'Before the cock crows twice, you will three times deny that you know me'. They would say that until the Bishop of Rome, like Peter, weeps bitterly in repentance, and like Peter affirms that he loves Christ more than all else, he will not be able like Peter to strengthen his brethren.

By analogy with that, some see your insistence on the historic episcopate as like Peter's insistence on making full communion dependent on circumcision. They would see the proper response to that to be Paul's resisting him to the face. If you are going to commend the historic episcopate to perhaps the majority of Leuenberg churches, you have to be even more frank about it than you are in the Porvoo Agreement and in Apostolicity and Succession.

Has the historic episcopate always been a sign of the apostolicity of the Church? Far from being guardians of apostolic truth, some bishops have repudiated and perverted it. Far from safeguarding the unity of the Church, some have forced believing men and women out of it. The report says (para. 17 a[2]) that in our churches the word of God is authentically preached. Is this true? What about the Sea of Faith Movement, where faith is all at sea? What about the priests who appear not to believe in God and yet preach in the Church of England? What does this say about bishops as a sign of the apostolicity of the church?

Can you confess all this and much more about the historic episcopate, and then say persuasively why this gift of God which you have received is too precious for you not to keep it for yourselves and not to share it with others? Can you commend it unequivocally, not as a condition for full visible unity, but as an element in expressing a unity which finds as full and rich an expression as historical limitations permit?

5. Two Questions to the EKD - and through it to the Leuenberg Churches

Let me now speak to the EKD. I want to refer to two things in the Leuenberg understanding of the church which appear or do not appear in Meissen.

a. First, the phrase 'the Churches of the Reformation'. The understanding of the church in this phrase seems to be that the church begins in or derives from the Reformation in the sixteenth century. In this report I welcome the reference (para. 9) to 'a common pre-Reformation western tradition of worship, spirituality and theology'. Now I think there are problems with this statement. Nevertheless it implies a more satisfactory understanding of the Church in relation to the sixteenth century, for our judgement is (or should be) that in the sixteenth century parts of the Church were reformed according to the word of God and - alas - parts were not. The Church is continuous

through time. Let us never again refer 'the Churches of the Reformation', though we may properly refer to the churches renewed through the Reformation.

b. Secondly, the phrase 'reconciled diversity'. There is something fundamentally right about the Leuenberg insistence on the Gospel, but I wonder whether there is not something fundamentally flawed in this vision of unity. I have the impression that 'reconciled diversity' means ultimately not so much unity as diversity. Does it not mean straying broadly as we are, but as good friends? If I may use an analogy, does it not mean staying as we are but, when we meet, we shake hands with everyone in friendly way, instead of acting as bad Brits, who when they meet with others, stand with their hands in their pockets and nod politely, while keeping a safe distance.

If full visible unity means union, then is it your principle that the historic episcopate must not be a condition of unity? I understand that. Or is it your principle that a united church may not have the historic episcopate as its universal form of ministry? If it is the latter, then on what biblical or historical grounds do you affirm that principle?

Consider the Orthodox and Roman Catholic Churches. Is not their strong sense of the continuity of the Church and of the faith which is to be handed on related to their sense of the apostolic ministry of bishops? Have not they in the last 450 years been more successful in guarding the unity of the Church with this episcopal ministry than Lutheran and Reformed Churches without it?

6. Three Tasks - Missionary, Theological, and Liturgical

a. A missionary task. If we do not work hard to accommodate the growing evangelical and charismatic bodies and churches, we shall have a division in the twentieth century akin to that in the sixteenth. With that in mind, I recall the example of Bucer in Hessen winning back imprisoned Anabaptists to the national church. Reconciled diversity will be an important first step here, but it will not take us the whole way.

b. A theological task is to work further at the meaning of full visible unity. Is the Anglican vision of reconciled ministries (surely it should be united or unified ministries) or the Leuenberg one of reconciled diversity a large enough vision to enthuse this generation as the vision of organic union enthused an earlier generation? As we work at full visible unity, we must find ways of safeguarding diversity. Too many unions are not as richly diverse as their parts, and this has made many Methodists suspicious of unity.

c. A liturgical task. I am not a lover of several eucharistic prayers, let alone of several eucharistic rites. However, as that is the current liturgical fashion, I make a proposal. Let a commission of the churches write or adapt a eucharistic prayer or rite, that would be accepted by our churches as one their authorised prayers or rites, printed with and used with the others. Let us grow together even as we worship God alongside each other and have a form that we can use together that is common to us all.

Our parts of the Church were reformed in the sixteenth century, but have experienced division since then. Is it not our task to see that our churches recover as far as possible their unity, as one stage toward the union of East and West?

* * *

Kritische Anfragen an Meissen aus der Sicht von Leuenberg

Prof. Dr. Paolo Ricca, Tavola Valdese

Liebe Freunde, liebe Schwestern und Brüder!

Mein Thema lautet: "Kritische Anfragen an Meissen". Ich werde versuchen, es zu behandeln. Trotzdem kann ich nicht umhin, zuerst und mit Nachdruck meine grundsätzliche, frohe Zustimmung zu dieser Erklärung zum Ausdruck zu bringen. Die Zustimmung ist viel gewichtiger als die kritischen Anfragen. Ich wäre ohnehin bereit, auf die kritischen Anfragen zu verzichten. Ist das, was im Kapitel 6 der Erklärung unter den Buchstaben A und B geschrieben steht, keine ökumenische Rhetorik, sondern verantwortliche Äußerung des Glaubens der beiden Kirchengemeinschaften? Entspricht also dieses Kapitel dem aufrichtigen, gemeinsamen Willen und Vorhaben der beteiligten Kirchen? Ist es also wirklich *ernst gemeint* vor Gott und vor den Menschen? – Dann erübrigen sich meiner Meinung nach tatsächlich weitere kritische Fragen.

Warum? Weil das *Wesen* der christlichen und kirchlichen Gemeinschaft da ist. Und wenn das Wesen der Gemeinschaft vorhanden ist, dann ist die Zeit der kritischen Fragen vorüber, und die Zeit der Ausführung, der Durchsetzung, der Erfahrung ist angebrochen. Selbstverständlich sind die kritischen Anfragen an Meissen nicht verboten, sie können hier und da auch sinnvoll und hilfreich sein. Aber unentbehrlich sind sie nicht. Vielleicht sind sie ein Luxusartikel, eine Grille, eine Zeitverschwendung, die uns eigentlich nicht erlaubt ist, weil "die Zeit ist kurz" (1 Kor 7,29), und "es ist die letzte Stunde" (1 Joh 2,8). Deshalb müssen wir die übrige, kurze Zeit "auskaufen" (Eph 5,16), d.h. sie nicht für Nebensachen verlieren. Ist das Wesen der Einheit da, dann ist der Rest nicht wesentlich, nicht entscheidend. Wir sind eins - grundsätzlich eins - das ist die Wahrheit, die aus der Meissener Erklärung hervorgeht.

Warum zaudern wir noch? Wir haben unsere wesentliche Einheit entdeckt. Haben wir jetzt Angst davor? Angst vor der wiederentdeckten, grundsätzlichen Einheit zwischen Anglikanern und evangelischen Christen? Es könnte in der Tat so sein, daß wir uns einerseits nach der Einheit sehnen, und andererseits die Einheit fürchten. Wir wissen es: Meissen konnte die volle, sichtbare Einheit zwischen der Anglikanischen Gemeinschaft bzw. the Church of England und der EKD nicht erklären. Aber vielleicht ist uns die volle, sichtbare Einheit, d.h. die volle Einheit und die volle Sichtbarkeit der Einheit der Kirche gerade *nicht* versprochen worden. Wir glauben an die eine Kirche. "Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen" (2 Kor 5,7). Man könnte paradoxerweise behaupten: *Die sichtbare Einheit der Kirche ist unsichtbar*. "Latent sancti", die Heiligen sind verborgen (Luther). Unser Wissen ist Stückwerk, unsere Prophetie ist Stückwerk, unsere Kirche ist Stückwerk, unsere Meissener Einheit ist Stückwerk!

Warum nicht? Geben wir uns damit nicht zufrieden? Wollen wir es besser haben als Paulus? Wollen wir über das Stückwerk hinaus gehen? "Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören" (1Kor 13,10). - Das Vollkommene aber kommt mit Gott. Wenn er "alles in allem" sein wird (1Kor 15,28), dann wird das Stückwerk aufhören. Ja, die Meissener Einheit *ist nicht vollkommen*. *Muß sie wirklich vollkommen sein?* Sie scheint mir groß und tief genug zu sein, um uns alle, anglikanische und evangelische Christen, zu einer wirklichen, gegenseitigen, christlichen Wesens- und Glaubensgemeinschaft zu führen und uns in ihr zu bewahren, "bis er kommt" (1K 11,26), nämlich Jesus, den wir unermüdlich anrufen: "Maranata!" (1Kor 16,22). – Zwar bleibt "die volle Austauschbarkeit der Geistlichen" aus (Nr. 17, A 3), aber ist das wirklich so wichtig, so entscheidend? Können wir uns hier nicht auch mit dem Stückwerk begnügen? Wäre unsere Auffassung von der christlichen Einheit und ihrer Sichtbarkeit dem neutestamentlichen Zeugnis nicht viel näher, wenn sie sich mehr als bisher vom Gedanken des "Stückwerkes" prägen lassen würde? Wirkt sich dieser Begriff in unserer Suche nach der vollen, sichtbaren Einheit nicht *befreiend* aus? Ist das Stückwerk nicht ein Stück des wahren, ewigen Evangeliums in dieser kurzen Zeit, die noch bevorsteht?

Dies ist eigentlich meine einzige kritische Anfrage, nicht an Meissen, sondern an uns, an unsere Auffassung von der Einheit und ihrer geschichtlichen Verwirklichung und Offenbarung in dieser Zwischenzeit, in der wir mit Paulus sagen müssen: "Nicht, daß ich es schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach ... , jage nämlich nach dem vorgesteckten Ziel, dem

Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus" (Phil 3,12-14). Diese und viele andere ähnliche Äußerungen weisen auf den neutestamentlichen Nährboden der christlichen Auffassung der Kirche und ihrer Einheit. Meissen ist Stückwerk. Wir begrüßen das Stückwerk, wir danken dafür, als wäre es schon die Fülle, die uns Gott versprochen hat.

Es ist aber höchste Zeit, daß ich einige, wenn auch wenige, kritische Anfragen an Meissen zum Ausdruck bringe. Zuerst eine Anfrage, die den Aufbau der Erklärung betrifft, dann einige theologische Anfragen, die den Inhalt betreffen.

I. Die kritische Frage an den Aufbau der Erklärung liegt auf der Hand. Jeder Leser der Erklärung wird mit Erstaunen das Mißverhältnis bemerken müssen, das zwischen dem eigentlichen Text der Erklärung und den Fußnoten besteht. Der Text ist verhältnismäßig kurz, knapp, bündig; die Fußnoten sind lang, reichlich, umfassend. Die Fußnoten sind viel länger als die Erklärung selbst. Nun stellt sich selbstverständlich die Frage: Gehören die Fußnoten zum Wesen der Erklärung oder sind sie eine Art Anhang bzw. Zusatz, die den Text der Erklärung nicht nur begründen, sondern auch erweitern? Was für einen Stellenwert haben die Fußnoten? Was ist maßgebend in der Erklärung? Nur der Text, oder die Fußnoten auch? Die Entscheidung, für die Meissener Erklärung aufgrund der schon geführten theologischen Dialoge und der schon erreichten lehrmäßigen Vereinbarungen bzw. Konvergenzen war gewiß eine mutige und richtige Entscheidung. Jedoch ist in ihr das Verhältnis zwischen Text und Fußnoten unklar, auf jeden Fall konnte ich nicht genau verstehen, was für eine Rolle die Fußnoten spielen sollen. Ich werde ein Beispiel geben.

Im Kapitel V der Erklärung, dessen Titel "Einigkeit im Glauben" heißt, lesen wir in Nummer 15 eine Reihe von Punkten, bei denen zwischen den beteiligten Kirchen Übereinstimmung besteht. Der erste Punkt lautet: "Wir erkennen die Autorität der kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments an. Unsere gottesdienstlichen Schriftlesungen richten sich nach der Ordnung des Kirchenjahres". Das ist alles, was die Erklärung (wenn ich sie richtig gelesen habe) über die Heilige Schrift sagt. Freilich nicht viel, ja sogar recht dürftig, wenn man etwa an das Wort Luthers denkt: "Tota vita et substantia ecclesiae est in verbo dei"! Liest man aber die Fußnote 7 (S. 31f), so findet man dort eine ausgezeichnete Darstellung der Qualität des biblischen Zeugnisses und der Rolle der Bibel in der Kirche. Leider ist aber diese schöne und reiche Darstellung im Text der Erklärung unzureichend ausgewertet worden. Die Fußnote würde eine theologisch qualifiziertere Aussage über die Bibel begründen, sie begründet also viel mehr als das, was im Text aufgenommen worden ist. Das Verhältnis zwischen Text und Fußnote ist undurchsichtig.

Man könnte viele weitere Beispiele anführen. Wie gesagt: Die Fußnoten sind ein großer Reichtum der Erklärung. Ihre genaue Rolle und Tragweite im Verhältnis zum Text der Erklärung sollte jedoch besser geklärt werden.

II. Ich komme zu den theologischen Anfragen. Zuerst einige Randglossen zu einzelnen Äußerungen der Erklärung, die vielleicht anders formuliert werden könnten. [a] Die Äußerung über die Taufe (15, 4) erklärt unter anderem, daß die Taufe "die Gnadengabe neuen Lebens im Geist vermittelt". Gilt das auch für die Kindertaufe? Die Aussage, an sich, ist biblisch. Sie betrifft aber Menschen, die zum Glauben gekommen sind und verlangen, getauft zu werden. [b] Nummer 3 über die Kirche "The Church is a divine reality" entspricht nicht dem deutschen Text "Die Kirche ist von göttlicher Wirklichkeit". Die kleine Änderung zeigt, daß bei solch massiver Aussage ein gewisses Unbehagen hervortritt. [c] Nr. 17, A, 2: "Wir erkennen an, daß in unseren Kirchen das Wort Gottes authentisch gepredigt wird und die Sakramente der Taufe und des Herrenmahls richtig verwaltet werden". Sind wir wirklich in der Lage, diese Erklärung vor Gott und vor den Menschen zu verantworten? Sind wir wirklich überzeugt, daß in unseren Kirchen das Wort Gottes authentisch gepredigt wird? Erfahren wir nicht gerade in unseren Kirchen die große Dürftigkeit der christlichen Predigt? Zumindest sollten wir hinzufügen: "Wir erkennen an, daß in unseren Kirchen das Wort Gottes authentisch gepredigt wird", ubi et quando visum est Deo. Sonst laufen wir Gefahr, in eine

Art ekklesiologischen Fundamentalismus zu verfallen, der nicht weniger verhängnisvoll als der biblische Fundamentalismus ist. Andere ähnliche Randglossen könnten gemacht werden. Ich möchte aber noch *drei wichtigere Fragen stellen*.

1. Nr. 17, A, 3. "Wir erkennen unsere ordinierten Ämter gegenseitig als von Gott gegeben und als Werkzeuge seiner Gnade an und freuen uns auf die Zeit, wenn sich unsere Kirchen in vollem Einklang befinden werden und damit die volle Austauschbarkeit der Geistlichen möglich sein wird". Meine Frage: Wie ist es möglich, daß Ämter, die als "von Gott gegeben" und "als Werkzeuge seiner Gnade" anerkannt worden sind, *nicht voll austauschbar* sind? Die volle Austauschbarkeit der Ämter soll gerade damit begründet werden, daß sie von Gott gegeben und Werkzeuge seiner Gnade sind. Ämter, die als "von Gott gegeben" anerkannt werden, müssen eo ipso auch als austauschbar anerkannt werden. Denn Gott gibt die Ämter nicht nur für eine, sondern für die ganze Kirche.

2. Nr. 17, A, 4. "Wir erkennen an, daß personale und kollegiale geistliche Aufsicht (Episkopé) in unseren Kirchen in einer Vielfalt von bischöflichen und nichtbischöflichen Formen als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirche und der Kontinuität des apostolischen Lebens, der apostolischen Sendung und des apostolischen Amtes verkörpert und ausgeübt wird." - Meine Frage: Worin besteht eigentlich das Zeichen: in der Episkopé oder in der Vielfalt von bischöflichen und nicht-bischöflichen Formen der Episkopé? Ich möchte dafür plädieren, daß *beides* zugleich gesagt wird: die Episkopé ist Zeichen in der Vielfalt von bischöflichen und nicht-bischöflichen Formen. Nur dann können wir gerne die Episkopé als Zeichen der Einheit anerkennen, wenn gleichzeitig die Vielfalt ihrer bischöflichen und nicht-bischöflichen Gestaltungen deutlich anerkannt wird.

3. Nr. 17, B, 5 - 7. Die ganze Frage der "eucharistischen Gastfreundschaft" sollte noch einmal überprüft werden. Es besteht eine gewisse Spannung zwischen dem, was über "eucharistische Gastfreundschaft" gesagt wird und dem, was in 17, A, 2 erklärt wird: "Wir erkennen an, daß in unseren Kirchen ... die Sakramente der Taufe und des Herrenmahls recht verwaltet werden." Wird das Herrenmahl recht verwaltet und gefeiert, so dürfen wir glauben, daß der Herr - und nicht eine Kirche oder die andere - uns einlädt, daß er uns *sein* Brot - und nicht das Brot einer Kirche oder einer anderen - gibt, daß wir *seine* Gäste sind, und nicht die Gäste einer Kirche. "Eucharistische Gastfreundschaft" ist ein wunderschöner Begriff - er weist aber nicht zuerst auf die Gastfreundschaft einer Kirche, sondern grundsätzlich auf die Gastfreundschaft unseres Herrn Jesus Christus. Und gerade weil es um *seine* Gastfreundschaft geht, darum dürfen wir zuversichtlich sein und glauben, daß unsere eucharistische Gemeinschaft voll und vollkommen ist.

Aide memoire of discussions

Presentation: Papers by Mary Tanner, Hans Christian Knuth and Gordon Roe

Noting the context of relations between Britain and Germany, it was asked whether any role was played in the Meissen agreement by the fact that the Church of England enjoyed a special position in Britain and in the Anglican Communion, whereas the EKD did not enjoy comparable roles. Dr Tanner said that this was not the case, and added that the Meissen Conversations were perhaps less aware of the world communion context than the Porvoo Conversations.

The Bishop of Grimsby (Co-Chairman of the Meissen Conversations) drew attention to the doubly tripartite nature of these Conversations: Church of England – EKD – Bund and Anglican-Lutheran-Reformed. If only Lutherans had been involved on the German side, it was asked, would the outcome have been comparable with Porvoo? Dr Tanner replied that the issues would still not have been the same.

In response to a question about the recognition given in para. 12 related to the limitations in the Declaration's 'next steps', Dr Tanner explained that the text made a distinction between 'recognition' of churches and ministries and their 'reconciliation' (see para. B(vii) of the Declaration).

General Discussion

Dr Tanner agreed with the comment in Prof. Stephens' paper about the need for repentance; this was brought out in *Ut Unum Sint*. In response to questions about the difference between 'recognition' and 'reconciliation' she pointed to para. 8 of *The Meissen Common Statement*. The elements of unity needed to be seen as a package. The reconciliation of ministries depended on the reconciliation of churches. This could only happen when there was agreement on all of the elements of visible unity set out in that paragraph.

In response to a question about the sentence 'The Church is a divine reality, holy and transcending present finite reality' in para. 3, Canon Hill (a member of the Meissen Conversations) said that this was governed by the description of the Church as the body of Christ at the beginning of the paragraph. The Church is both the spotless bride of Christ and always sinful. It transcends the present finite reality because the communion of saints exists in time as well as in space. It is not over and above the Kingdom and the *eschaton*.

In welcoming the stress on visible unity, the question was posed, whether the vision was identical with that of John 17, which was mysterious and eschatological, speaking of unity in love.

It was stated that Porvoo did not enforce the acceptance of the historic episcopate or make it a precondition; para. 52 placed its acceptance in the realm of grace. Chapter IV of Porvoo expounded at great length why it should be shared, while para. 51 was very clear as to its limitations as well as its value.

Porvoo

The Porvoo Common Statement: Process and Contents and the Hopes of the Anglican Churches

**The Right Reverend John Hind, Bishop in Europe
(Chairman of the Faith and Order Advisory Group, Church of England)**

This is not a comprehensive presentation of the Porvoo process, but an attempt to look with Anglican eyes at the statement and its implementation. In what I am going to say I shall not only speak about the hoped for effects of the agreement on our relations with the Lutheran churches involved but also say something about possible consequences for internal Anglican relations and even longer term implications for our relations with other churches. May I begin by saying a brief word about the process. In this dialogue, as with Meissen, the implementation is even more important, if I may say so, than the Statement and Declaration itself. Nevertheless that is not my main point. I wish to point out as a matter of some importance for the Anglican side of things that, unlike Meissen, the Porvoo process involved not only the Church of England, but also the Scottish Episcopal Church, the Church in Wales and the Church of Ireland.

The Agreement was to come into effect when one Anglican and one Lutheran Church have agreed it. In fact to date seven of the twelve churches, three Anglican and four Lutheran, have agreed.¹ So the Porvoo declaration is up and running.

The official policy of the Church of England is for "all round and every-level ecumenism" and we want therefore to see the Porvoo Common Statement in the context of our other dialogues and ecclesial relationships. Many of the themes of Porvoo are those which have already arisen in other conversations and it is for the reception process to show how far what we are saying in this dialogue is consistent with them, and particularly perhaps with ARCIC, which is our other principal

dialogue having the full communion of the Church as its inspiration and goal. In this we take heart that we are not alone, and have received with interest and encouragement the reports of the Lutheran-Roman Catholic Joint Commission.

It would be interesting to give a comparative study of the various dialogues, and to consider how far Leuenberg, Meissen and Porvoo are in line with the growing ecumenical consensus. It would also, from an Anglican point of view, be interesting to evaluate the Leuenberg, Meissen and Porvoo processes from the standpoint of the different levels of common church life that we consider justified on the basis of the difference between those agreements. Why is it that our relationships with the Leuenberg Church Family as such are so different from what we have felt able to share with the EKD and its member churches? And why has the Church of England seen the Porvoo Declaration as such a major step? Finally, I would not be an Anglican if I did not refer to an internal Anglican problem. How should we evaluate the very different approaches to Anglican-Lutheran unity on the two sides of the Atlantic?

None of these interesting questions is my responsibility this morning, however, and I shall concentrate on the Porvoo process itself.

Background

There has been a long history of relations between, on the one hand, the Church of England and the Anglican Communion and, on the other, the Lutheran churches of the Nordic and Baltic regions. Without going into too much unnecessary detail at this point let me simply point out that this relationship and the debate about the precise nature of the relationship is almost as old as "Anglicanism" itself, if by that term we mean the kind of church existence that arises from the Lambeth Conferences.

The situation as it existed until the Porvoo Agreement was that the Church of England was in "inter-communion" with those churches of the Nordic and Baltic regions which had preserved or regained the apostolic episcopal succession and enjoyed mutual eucharistic hospitality with those who while episcopal in structure had at some point in the past lost the succession. This situation has for long been a cause of discomfort to many members of both the Church of England and the Nordic churches. On the Anglican side the discomfort has been partly on the grounds that the so-called "inter-communion agreement" had not in fact gone much beyond mutual eucharistic hospitality and occasional (though quite frequent) sharing in episcopal ordinations. In other words, with our traditional commitment to "organic unity" it has been felt that to engage in mutual eucharistic hospitality and occasional episcopal ordinations (even when accompanied by regular theological and pastoral conferences) is a kind of ecclesiastical cohabitation - living together without getting married!

On the Lutheran side there was some resentment that there was a distinction between our relations with different Nordic churches. This was exacerbated by the particular quality of sharing which unites the peoples and churches of the Nordic region. It was often felt that the Church of England was keen to promote its relationship with the Swedish and Finnish churches, even if that threatened the fellowship those churches had with Denmark, Norway and Iceland. I think perhaps here we need not take *all* the blame; maybe Archbishop Söderblöm also has something to answer for!

Further complications were created by

i) the fact that even those Nordic churches within the historic episcopal succession denied the necessity of the "apostolic succession" in this sense and would neither allow the difference to affect their own relations with other churches nor enter into any ecumenical partnership that appeared to require it.

ii) the fact that the Church of England has formally at least enjoyed an even closer degree of communion with the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht, based to a considerable extent precisely upon their retention of and commitment to the apostolic succession.

Thus part of the background was the desire of both Anglicans and Lutherans to overcome the difference in the relationship between Anglican and different Lutheran churches, but this was as we can see by no means a straightforward matter.

Another part of the background was the growing body of evidence of agreement - convergence and even sometimes consensus between confessions over previously controversial elements of Christian faith. At the worldwide level the BEM text of Faith and Order (the Lima text) has encouraged a number of other dialogues, especially in the light of the Commission's question as to "the consequences [the churches] can draw from this text for its relations and dialogues with other churches, *particularly with those churches which also recognize the text as an expression of the apostolic faith*" [emphasis mine]. There is growing evidence that the broad outlines, if not all the details, of the ecclesiology of the one great Church are coming to be agreed between the mainstream churches. The time may already have come to "harvest" some of these agreements and to see how in the context of some particular dialogue these agreements might begin to be translated into concrete action. At the worldwide level the Niagara Report and at the European level the Helsinki report of the Anglican-Lutheran European Regional Commission and the making of the Meissen Agreement have all prompted a review of existing Anglican-Lutheran relations in Northern Europe.

There is also, for Anglicans, a particular slant on this. Because of the somewhat broad nature of Anglican confessional identity it has not always been easy for Anglicans to appear totally consistent in ecumenical dialogues! The fact is that the Church of England since the Reformation has steadfastly avoided expressing any view as to whether the succession, thus understood, is of the *esse*, the *bene esse* or the *plene esse* of the Church. (All three views may be and are held within the Church of England and other Anglican churches - as well of course as those who think episcopacy and the historic episcopal succession to be of the *male esse* of the Church and that we would be better off without it!)

One aspect of the context we should not ignore, particularly as it formed such an important, load-bearing factor in the Porvoo Conversations, was the relative similarity of so much of what one might describe as the "ecclesial psychology" of the Church of England and the Nordic churches. Clearly national churches since the middle ages at least; and reluctant in varying degrees, and especially in recent years, to see our identity as defined uniquely by our Reformation heritage.

Content

The heart of the document is the Declaration contained in Chapter V section A. This is what the churches were asked to agree to. The Declaration significantly follows the pattern set by the Meissen Declaration (para. 17 of the Meissen Common Statement) in containing both acknowledgements and commitments. In other words, some of the church-changing consequences of the agreement are actually made part of the basis of the agreement itself. For Anglicans, committed to the goal of full visible unity, this is of course particularly important. We believe that the unity of the Church involves shared life and has to be embodied in some new structures. Mutual acceptance with an openness to some future possibilities is not enough. The Declaration the churches are asked to approve includes therefore both statements of where the churches have found they already agree and concrete plans for the future.

That does not mean however that we can already see clearly every aspect of the one great Church. Although the Porvoo text is based on some firm ecclesiological principles,² it does not try to define the goal or the shape of the one Church too precisely. It prefers rather to adopt a method of

"portraiture",³ that is to say a picture of what we believe we see at present, while remaining open to how this may develop under God's guidance in the years ahead. It does however require agreement on fundamental theological principles, while is why the paragraphs concerning the Church appear within the section on what we agree in faith. Provided the bases are agreed and the commitment is secure, some of the details of our common life can be discovered as God leads us forward.

One of the central ecclesiological elements in the text concerns the visibility and historicity of the Church and the rôle of the ministry within it. That the Church is a visible⁴ institution with a continuous historical existence is not in dispute between the parties to this dialogue.⁵ This does not of course mean an approval of each and every historical development, because the Church stands rather "in constant need of reform and renewal."⁶ The relationship between the historicity of the Church as *such* and the "institutional or structural elements of church continuity"⁷ could be a potential source of division, but the Porvoo Common Statement is helpful in the way it explores the rôle of the episcopal succession within the apostolic succession of the Church as a whole.⁸ Apostolic tradition in the Church means continuity in the permanent characteristics of the Church of the apostles, which includes centrally of course the doctrine of the Gospel to which the apostles are the primary witnesses. Episcopacy and episcopal succession have to be seen as instrumental to the life of the Church which continues to witness to the Gospel as well as being itself formed by it.

This is a crux, of course, and it is important not to misunderstand the Porvoo Common Statement either by over- or under-interpretation. I wish to say a word about the place of episcopacy in Porvoo, seen through Anglican eyes. It is significant that the text nowhere uses the expression "historically-derived form of church leadership and ministerial structure" (Tampere Theses 3). Porvoo tries to avoid polarisation, and wants to give space for as high a degree of fellowship as possible without either compromise on essentials or putting a premature end to debate about outstanding questions. That the historic episcopate as we have received it has evolved historically no one can dispute. The question is, how has God guided historical processes as far as the institutions of the Church are concerned?

My understanding of Porvoo is that, like Anglicanism, it wants to leave some space at this point. *Ius divinum or ius humanum?* The methodology of Porvoo does not make the historic succession in the narrower sense a precondition for recognition and interchangeability of ministers in the cases of these particular churches. It does, however, presuppose their common ordering for the future. It seems that Porvoo makes the historic episcopal succession *de facto* a consequence rather than a prior condition of unity in such a way that we can continue to discuss the precise way in which God uses and guides the institution of the Church.

The question at stake is an important one. Even if we all agree that the Gospel is primary, it is not simple thing to describe the continuity of the Gospel and witness to it. Both scripture and ministry witness to it, but are not to be identified with it. The attempt of *Porvoo* (in line with other contemporary approaches) to show how the continuity of the ministry serves the continuity of the Church and both serve the permanent witness to the Gospel could contribute towards the breakthrough⁹ the ecumenical movement needs,¹⁰ resolving an earlier impasse.

It is I think important to stress that this is not seen by Anglicans the triumph of a protestant rather than a catholic conception,¹¹ or vice versa, but a mutual rereading of history and the succession. *Porvoo* is thus a good example of ecumenical method - getting behind the language and concepts of confessional confrontation in order to reappropriate our history together. The use that is made in the agreement of the concept of "sign", that is to say effective instrument although not, taken alone, a guarantee, is important for other areas of sacramental theology which have divided the churches.

I have already referred to the Anglican tendency to inconsistency. *Porvoo* can help here too. I do not want to labour this point, but it is worth observing that there can now be no remaining doubts following the House of Bishops' statement in support of *Porvoo* to our own General Synod: "The House can only imagine entering into a relationship of visible unity with another church in England if that entailed a unity in faith, sacramental life, a single presbyteral ministry with a common episcopate in the historic succession and common structures: in short a single Church for the sake of strengthening a common mission and service to all."¹²

I hope this will make the Church of England a more reliable ecumenical partner. We wish to claim no more for the episcopate than *Porvoo* suggests, but we do want to stand firmly on the ground of the ecclesiology of *Porvoo* and the subtle interrelationship it suggests between episcopacy and the succession.

I must at this point ask you to understand something about the Church of England. Because we have been held together more by common practice than a common confessional tradition, it is not surprising that questions of church order are very particularly sensitive for us. This explains why too often we have entered into theological conversations with another church giving the impression that everything is open, and appear to have reached a high level of agreement, only to put the brakes on at the last moment. I believe that *Porvoo* helps us to understand ourselves better, even to appreciate our own traditions better, and enables us to reach a high degree of communion and visible unity with other churches who are willing to share what we have received without any adverse judgement on either of our parts. This seems to me a principle and a method of wider ecumenical significance - sharing what we have received and receiving treasures from others.

"Sharing treasures" seems to me to be an important ecumenical task. At the Swanwick conference to plan the new ecumenical instruments for the Church in England, delegates were invited to abandon what was precious in their own traditions for the sake of unity. Cardinal Hume intervened to say that we should not be willing to give up any of the precious things God has given us in our own traditions, but should learn to offer and receive them gratefully. In other words, the path to full visible unity is by way of a gradually extending identity.

Now among the things precious to Anglicans, which we believe has come as a gift of God, is the historic episcopal succession. Why is this so precious to us that we not only want to retain it for ourselves, but also see it as one of the implications of unity, one of the features we expect to find in a united Church?

For ourselves, this is of course part of the package by which we are assured of God's faithfulness and express our commitment to be faithful to and in the faith of the apostles. I believe, moreover, although not all Anglicans share this belief, that the historic process by which the Church was given episcopacy and the episcopal succession was God-directed, and therefore not to be rejected (although the institution itself must constantly be purified). It may not be accidental that this pattern of ministry was beginning to become normal in the Church at about the same time, the end of the second century, as the canon of scripture was being settled, and both were coming to be recognised as signs of where the apostolic faith may be found.

The strength of *Porvoo* for us lies in the areas I have described. It does so in a context of theological clarification which is itself in line with current thinking and progress in other dialogues. It does so in a way that honours both the insight and gift of the historic episcopal succession in those churches which have retained it, and does not undervalue the apostolic inheritance, witness and credibility of others.

In case this all sounds too "Faith and Order", too juridical, let me point out some immediate pastoral consequences. In spite of what has been said, the Church of England is not just a national church. My diocese is not in England or part of England and has no jurisdictional work in England -

except for the metropolitan authority of the Archbishop of Canterbury. Now I don't ask you to take us too seriously, but I do have to tell you that we have congregations in six of the eight Lutheran countries and of course many of those churches have chaplaincies in England. My understanding of Porvoo is that the congregations of our churches in one another's countries should become part of the life of the local church. The jurisdictional consequences and many other details need to be worked out over a period and may proceed at different speeds in different places. It is important that all our members, permanent residents and travellers alike, learn that the "host church" will no longer look on them as honoured guests but members of the family.

And finally. It is of the essence of the Church's unity in mission that at every level responsibility be taken for the affairs of the world about us. In an earlier age "national churches" were a pragmatic outworking of this responsibility. We are living in a much bigger world with more rapid communications. Although I believe that Porvoo's commitment to "appropriate forms of collegial and conciliar consultation on significant matters of faith and order, life and work" is theologically demanded by the nature of the Church, it is also I think practically demanded by the complex issues of the modern world. *Episcopé*, together across the nations and across the ages, is not ultimately for ourselves alone, but for the world God loved so much he sent his Son.

-
- 1 By the end of 1995 ten churches (four Anglican and six Lutheran) had approved the Declaration. Only the bishops of the Church of Denmark had declined to subscribe at this stage to the agreement. The decision of the Evangelical-Lutheran Church of Latvia was still awaited.
 - 2 Chapter II, The Nature and Unity of the Church.
 - 3 Para. 20.
 - 4 Porvoo, para. 17.
 - 5 Porvoo, para. 36 quotes with approval *BEM*, Ministry 34: "The Church lives in continuity with the apostles and their proclamation. The same Lord who sent the apostles continues to be present in the Church. The Spirit keeps the Church in the apostolic tradition until the fulfilment of history in the Kingdom of God." Cf. LRCJC, *Church & Justification* (LWF, 1994): "As a creature of the Gospel and its proclamation, which is always "external", creative and sustained by God's faithfulness, the Church exists continuously through the ages" and *Confessio Augustana* 7 "there is and will remain one, holy Christian Church."
 - 6 Porvoo, para. 32 f; cf para. 20: "The Church is a divine reality, holy and transcending present finite reality; at the same time, as a human institution, it shares the brokenness of human community in its ambiguity and frailty. The Church is always called to repentance, reform and renewal, and has constantly to depend on God's mercy and forgiveness."
 - 7 *Church and Justification* (LRCJC) para. 180.
 - 8 Op. cit. para. 175: "The historicity of the church is most profoundly bound up with that of the Gospel which calls it into being and from which it lives."
 - 9 Ola Tjørhom: "The Porvoo Statement - a possible ecumenical breakthrough?" in "*Ecumenical Review*", 46 (1994), pp 94 ff.
 - 10 See Stephen Sykes' paper "The Church of England and the Leuenberg Church Fellowship in Europe" Vienna 5 May 1994.
 - 11 As has been claimed by some Anglo-Catholics and some, though by no means all or the most serious, Roman Catholic commentators.
 - 12 *The Porvoo Agreement. A Report by the House of Bishops* (GS 1156, 1995), para. 30.

* * *

The Porvoo Common Statement: Process and Contents and the Hopes of the Anglican Churches

Dr Eero Huovinen, Bishop of Helsinki

In the topic at hand, it is necessary to express one restriction. As I represent only one of the Nordic Lutheran churches, namely the Evangelical-Lutheran Church of Finland, the representatives

of the other Nordic, as well as the Baltic, churches will therefore present their own views during the discussion.

As we speak, the Porvoo Common Statement has not yet been approved by the Lutheran Church of Finland, but it is my understanding that this will take place at our November Church Synod. The chief concern of my speech is as follows: why do we in the Lutheran Church of Finland wish to join in with the Porvoo Common Statement? This is an issue of great interest both to us Finns and to the participants in this consultation, especially as our church has not signed the Leuenberg Agreement.

The Porvoo Common Statement entails three positive options and elements which in my understanding may help us on our way toward the common goal.

1. The spiritual-doctrinal path toward visible unity

Among ecumenical documents, the Porvoo Common Statement is representative in that it strives toward the visible unity of the churches.

This goal of visible unity is posited upon an understanding of the Christian Church itself as an institution functioning within history, whose visible forms hold an essential position in the inner reality of the Christian faith. Though imperfect and even sinful as well, the Church is a divine sign and instrument for bearing the Gospel to the whole world. The Church is not simply a collective name for the inner experiences of the human mind, but the Church and Her constitution belong as an integral part to faith itself as well as to its content.

The Statement declares: "The Church is a divine reality, holy and transcending present finite reality; at the same time, as a human institution, it shares the brokenness of human community in its ambiguity and frailty." (PCS: 20)

In what way do we strive for the visible unity of the churches? The Porvoo Common Statement in its ecumenical method, that is, the course it has selected in advancing toward ecclesiastical unity, demonstrates what I would like to characterize as a spiritual-doctrinal method.

By spiritual method I mean two things. On the one hand, ecumenical activity and even the Christian Church Herself are understood as spiritual reality. To strive for visible unity is to live in fellowship and communion with Christ. The unity of the Church is not simply a practical goal, but this unity belongs to faith itself. We cannot believe in God without seeking to be one with all believers. The consequence of this is that all ecumenical endeavours are set apart by prayer. The Church and all Her life are continually dependent on the fact that God Himself upholds it. Therefore also, the unity of the Church is both a goal for our prayers and yet solely the gift of God.

On the other hand, the spiritual method depicts the mode and style in which the road toward unity is portrayed. The spirit of the Porvoo Common Statement is one of prayer and humility. The *genus litterarum* of the document is spiritual. The document can even be used for personal devotional reading. The unity of the Church is not understood as a product of human strategies or of the endeavours of church politics, but as a gift endowed by the Triune God to His people.

The Porvoo Common Statement says, "Communion between Christians and churches should not be regarded as a product of human achievement. It is already given in Christ as a gift to be received, and 'like every good gift, unity also comes from the Father through the Son in the Holy Spirit'." (PCS: 21)

The spiritual method also gives its tone to how shared theological praxis is understood. The "heart" and core of the Porvoo Common Statement is the third chapter "What We Agree in Faith". This chapter, so important for ecumenical methodology, wishes to link prayer and doctrine.

"Anglicans have tended to stress the importance of liturgy as expressing the faith of the Church. Lutherans, whilst not denying this, have tended to lay more emphasis on doctrinal confession. Both, however, see *lex orandi* and *lex credendi* as closely related." (PCS: 29)

The dogma of the Christian Church is seen as an integral part of the tradition beginning with the Apostles, running like a powerful stream through history. The Porvoo Common Statement does not represent the actualistic *Ereignis-Theologie* characteristic of modern Protestantism; rather it lays emphasis on the true historical continuity of the Christian faith. The continuity of Church and faith are seen in the manner in which the document comprehends the mystery of faith, as well as in the doctrines of God, christology, justification, i.e. all the way along the line.

The Christian tradition has its own inner structure, even its own spiritual language. We cannot avoid the necessity of delving deeper into the theological depths of the mysteries of faith. We Lutherans hold as very important that the visible unity we are striving toward be based on doctrinal unity and thus on spiritual and liturgical unity as well.

The central part of the document, para. 32, where common doctrinal agreement is declared, also relies on this fundamental understanding of the relation between spiritual life and doctrinal praxis.

2. Agreement on the rich treasure of faith

The substantial unity included in the Porvoo Common Statement concerning the content of faith is in accordance with classical Christianity, which, as thought, has both its formal and material significance.

On the one hand, the faith of our day is decisively dependent on the Holy Bible as a source of faith. The great creeds of the Early Church and also the creeds made at the time of the Reformation "explicitly confirm" our faith inherited from the Apostles.

On the other hand, the material continuity of the Christian faith is heavily emphasized in the Porvoo Common Statement. To the signs establishing our faith belong that it is belief in the Triune God and His work in history, faith in the Incarnate Christ. "We believe that Jesus of Nazareth is true God and true Man, and that God is one God in three persons, Father, Son and Holy Spirit." (PCS: 32d)

From the Lutheran viewpoint, the way in which the document depicts the justification and salvation of man is significant. While not using traditional Lutheran concepts, the document paints a relevant image of what we have traditionally meant by the conceptual pair Law and Gospel. On the one hand, God's commandments make us accountable for love before God and our fellow men. On the other hand, they "reveal our sins and our constant need for His mercy". (PCS: 32b)

In a balanced fashion, the document emphasizes how being accounted righteous and being made righteous belong together. In accordance with the intent of the Lutheran doctrine of justification, the document declares that "we are accounted righteous and are made righteous before God only by grace through faith because of the merits of our Lord and Saviour Jesus Christ." (PCS: 32c) In a variety of ecumenical connections, the Lutheran Church of Finland has aimed to emphasize the fact that the real union of man with Christ and God are an integral part of justification.

In the Porvoo Common Statement, the rich content of the doctrine of justification presents itself right from the early pages of the document, whenever the mystery of God's Kingdom is discussed. God's grace has "drawn us into the sphere of [his] will". God "reconcile[s us] to himself". He "liberate[s] the creation from every bondage", and "draws all things into unity with himself". (PCS: 14) The purpose of Christ's life, death and resurrection is to "bring us to unity" with God himself. "By grace received through faith", we are "brought... to new life" and "born again...". (PCS: 15)

This broad scope of unity also presents itself in what can be stated in common regarding worship, ecclesiology, baptism and the eucharist. The document avoids the unfortunate interpretation

connected with the Reformation, and in particular with post-Enlightenment development, whereby the emphasis laid on the Word of God is seen as a contrast over against sacramental life.

Despite the unity over the doctrine of justification, the Porvoo Common Statement does not strive for uniformity. True pluriformity is preserved. As an example of this, two different traditions exist concerning confirmation, namely the Anglican administered by a bishop and the Lutheran administered by a parish pastor.

3. The ministry of the Church in the service of the Gospel and the entire Church

From the Lutheran point of view, the document does contain certain new emphases. Particularly, the special theme present in the document, i.e. the issue of the episcopal office, presents to Lutheran churches the challenge to evaluate the forms of ministry within their own churches. This process of evaluation comes more naturally to the churches of Sweden and Finland than to those Lutheran churches where a more critical attitude has been taken with regard to the episcopal order.

In the understanding of episcopacy, the extent of agreement reached has made possible the mutual recognition of one another's ministries. The document stresses the fact that the episcopal office and succession are to be viewed within the framework of the entire apostolic succession of the whole Church. Thus the episcopal order is not, nor can it be, an appendix complete with its own law, totally detached from the essential reality of the faith of the Church. The bishop is always to be subject to the apostolic faith, life and doctrine of the whole Church. The bishop is above all a servant of the Gospel and of the continuity of the Church. The intent of this document is based on a shared understanding of God's justifying grace, which traditionally has been an absolute prerequisite for church unity within Lutheranism.

Certain critics, in Finland as well, have expressed doubts in regard to the Porvoo document because it discusses unity in relation to the episcopate. These critics ask whether we are to agree on acceptance of such an understanding of the apostolic succession that may be foreign to us. Further, there is speculation that the document would bind us to the concept of the so-called threefold ministry, i.e. the ministry of bishop, presbyter, and deacon. This is under current discussion in our own church. All these issues are to be faced openly. Similarly, careful study is to be made as to what the document really states.

Para. 32, which I have mentioned above, is important because it also clearly demonstrates the total context into which the issue of the ministry is placed within the Porvoo Common Statement. The doctrine of the ministry is not a detached island, but is to be understood in connection with the core of faith. The office is always subject to the Word of God and to the Gospel.

The Anglican Church has traditionally held on to the historical continuity of bishops as one of the absolute prerequisites for church unity. The succession of bishops from the Apostles reaches to the bishops of our day. Lutherans, on the other hand, have held as more important the continuity of faith and doctrine.

The Porvoo Common Statement reveals that Anglicans have met Lutherans at least halfway. The historical episcopate as a prerequisite for church unity is more nuanced. The document clearly states that the episcopal succession "does not by itself guarantee the fidelity of the Church" or "the personal faithfulness of the bishop". (PCS: 51) Ecumenically speaking, it is significant that Anglicans, contrary to previous usage, are even prepared to confess the validity of the episcopal office of a church where, at the time of the Reformation, the one who ordained the bishop was a priest or presbyter. (PCS: 52) The diaconal ministry is also an issue on which a common understanding is currently being sought. (PCS: 58b. vii)

The actual possession of historical episcopate is not a prerequisite for church unity. The document calls episcopacy "a sign". For us Lutherans, the concept of "sign" rouses questions. Does this not lead to an equating of the ministry and the sacraments?

I understand the Porvoo Common Statement in the following manner: the "sign" means a witness and expression of God's faithfulness. The most important "sign" is the whole Church. "The whole Church... is a sign of God's faithfulness..." (PCS: 50, also 32k) In the document, the ministry is not equated with the word and the sacraments. Its mission is the care of the word and the sacraments, i.e. ministry: "... the communion of the Church is constituted by the proclamation of the word and the celebration of the sacraments, served by the ordained ministry." (PCS: 17) The ministry is thus not understood as that type of effective sign of grace as have been the sacraments of baptism and the altar in Lutheranism.

In reading the Porvoo Common Statement, we must take into consideration how strongly it discusses the continuity of the whole Church. In the pivotal portion, para. 32, "the corporate priesthood of the whole people of God" precedes the ministry of pastoral oversight. Lutherans would find difficult the accepting of any other kind of interpretation.

In the Porvoo Common Statement, the chapter on episcopacy is entitled "Episcopacy in the Service of the Apostolicity of the Church". (PCS: 34-57) The same spirit also prevails in the text itself. What is decisive in the continuity of the Church is the apostolicity and continuity of the Church. Episcopal ministry is a ministry of service in a great many different senses. The office serves the Gospel, and is subjected to it. The mission of the bishop is the service of the whole Church. According to the document, the episcopal office is always bound to the service of the Gospel on the one hand and to the service of the whole Church on the other hand. The statement issued by the Episcopal Synod of the Finnish Lutheran Church stresses that the episcopal office is to be "subjected to the authority of the Gospel".

It is frequently considered that even mere discussion about the office of the Church results in escalating hierarchy, civil service and bureaucracy. At times, I feel it is rather the other way around. The strongest argument against an elitist culture can well be the constant reminder of the spiritual nature of the service that the office entails. Church history, both in Finland and elsewhere, recognizes many princes of the Church who, while rejecting all theology concerning the ministry, have nevertheless ruled the parishes with an iron fist.

Discussion of the Church's ministry ought to remind everyone, and the clergy and the episcopate in particular, of the fact that we are servants and only servants. Jesus' message is timely: "You know that the rulers of the Gentiles lord over them, and their high officials exercise authority over them. Not so with you. Instead, whoever wants to become great among you must be your servant, and whoever wants to be first must be your slave." (Matt. 20:25-27)

4. The position of the Finnish Lutheran Church between Leuenberg and Porvoo

The Lutheran Church of Finland has been an active participant in the doctrinal discussions on the Leuenberg Agreement right from the start. The progress of these talks came under close scrutiny from Finland – according to some, under overly detailed scrutiny. The Leuenberg Agreement was rapidly translated into Finnish. Both the history leading up to these relations and the methods employed in the process were carefully analyzed. On the basis of thorough theological and ecclesiastical considerations, in 1977 the Synod of the Finnish Lutheran Church decided to leave the Leuenberg Agreement unsigned. It could be mentioned that none of the other Scandinavian countries - with somehow different motivations - have signed the document.

The reserved stance of the Finnish Lutheran Church toward signing the Agreement has a theological nature. The main difficulty we have with the Agreement lies in the manner, i.e. method, through which the Agreement seeks the unity of the churches. Lutheranism has traditionally contended that true unity calls for consensus on the content of the Christian faith. In this respect, the Concord contains "deficiencies and interpretational ambiguities". Therefore, the essential prerequisites needed before signing such an agreement are missing.

Lutheranism has always been characterized as placing emphasis on historical continuity. Luther did not desire to establish a new church; rather he wished to rely on the Holy Bible and the classical tradition of the Early Church in his claims for reform. In 1977, the Synod of the Finnish Lutheran Church expressed the wish that the central elements of the Ecumenical Creeds of the Early Church be given their due position among the churches of the Reformation. On this basis, the Finnish Lutheran Church has expressed her desire to continue as a participant also in the doctrinal talks carried out with the Reformed churches.

Co-operation among Christian churches is crucially dependent upon the spiritual and theological continuity reaching back all the way to the early centuries of the Christian faith. Our responses to current and modern challenges also rise from this continuity. Without this link to the classical Christian heritage, our common witness would remain only as actualistic proclamation or the mere expression of our own experiences.

* * *

Kritische Antragen an Porvoo aus der Sicht der Leuenberger Konkordie

Prof. Dr. Reinhard Frieling, Konfessionskundliches Institut Bensheim

- LK = Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), 1973
- LK-Kirche = Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit (von der Vollversammlung in Wien 1994 verabschiedet, in: Leuenberger Texte I, – Frankfurt/M. 1995).
- M = Die Meissener Erklärung der Kirche von England, des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Meissen 1988
- LK/Meth. = Leuenberger Kirchengemeinschaft und Evangelisch-Methodistische Kirchen in Europa: Gemeinsame Erklärung zur Kirchengemeinschaft, Basel 1993
- P = Britische und irische anglikanische Kirchen und die Nordischen und Baltischen Lutherischen Kirchen: Die Porvooer Gemeinsame Feststellung, deutsch in: epd.-Dok. 23/94, 9 – 27

Ein Vergleich dieser Erklärungen führt zuerst und vor allem zu der ökumenisch bedeutsamen Feststellung, daß alle beteiligten Kirchen sich gegenseitig eine grundlegende Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums bescheinigen. Daraus folgt in allen Dokumenten eine gegenseitige Anerkennung der beteiligten Kirchen als Kirchen, der Sakramente der Taufe und des Herrenmahls sowie der ordinierten Ämter. Das bedeutet in der Sicht der Leuenberger Konkordie „Kirchengemeinschaft“ in Form von „Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“.

Während LK, LK/Meth. und P in dieser Kirchengemeinschaft für die jeweiligen Unterzeichnerkirchen auch die Ermöglichung der Interzelebration eingeschlossen sehen, ist dies in M ausdrücklich ausgeschlossen, solange über den historischen Episkopat keine Einigung erzielt ist. LK und LK/Meth. genügt für die volle Kirchengemeinschaft eine gegenseitige Anerkennung der Ordination, ohne daß eine weitere Klärung über eine gemeinsame Amtsstruktur oder eine gemeinsame Aufsicht (episkopé) oder eine gemeinsame Institution oder Organisation erfolgt ist.

M greift ausdrücklich auch die Frage der episkopé auf. EKD und Church of England erkennen an, „daß personale und kollegiale geistliche Aufsicht (Episkopé) in unseren Kirchen in einer Vielfalt von bischöflichen und nichtbischöflichen Formen... ausgeübt wird“ (A4).

P 58 V übernimmt diesen Satz wörtlich, freilich ohne den Satzteil „in einer Vielfalt von bischöflichen und nichtbischöflichen Formen“. Statt dessen wird in P 58 VI „das bischöfliche Amt“ und in P 50 „die historische apostolische Sukzession als Zeichen“ als gemeinsame Grundlage für die „sichtbare Einheit“, für Interzelebration und für die „Fülle“, „die Gott sich für sein Volk wünscht (Eph. 1, 23 und 3, 17 – 19)“ herausgestellt.

Die Fragen an P aus der Sicht der LK konzentrieren sich auf diese eine Frage: Warum wird der „historische Episkopat“ bzw. „die historische apostolische Sukzession im Bischofsamt“ als ein entscheidendes Kriterium für volle Kirchengemeinschaft gewertet, während ohne dieses „Zeichen“ zwar Kirchengemeinschaft, aber nicht „volle Gemeinschaft“ möglich ist?

Diese Frage werde ich im einzelnen am Text von P entfalten. Daß die Anglikanischen Kirchen P im wesentlichen zustimmen, setze ich aufgrund der Studie „Apostolicity and Succession“ voraus. (General Synod of the Church of England. House of Bishops Occasional Paper, London 1994, deutsch in epd-Dok. 23/95, 29 – 47). Wie die lutherischen Kirchen in den skandinavischen und baltischen Kirchen dazu stehen, vermag ich nicht zu entscheiden. Immerhin fällt auf, daß diese lutherischen Kirchen im Rahmen des Lutherischen Weltbundes und bei bilateralen Beziehungen mit anderen lutherischen Kirchen bisher nicht den erwähnten Unterschied zwischen „voller Gemeinschaft“ und nicht voller Kirchengemeinschaft wegen des Fehlens der episkopalen historischen Sukzession gemacht haben; erst bei der LK scheinen den Skandinaviern – möglicherweise im Blick auf das reformierte Amtsverständnis – theologische Bedenken in dieser Richtung gekommen zu sein, denn sie haben die LK bis heute nicht unterschrieben, während die Balten hier weniger Probleme hatten. Auf diese Differenzierungen innerhalb der Unterzeichnerkirchen von Porvoo kann ich nicht weiter eingehen.

Die Fragen an das Verständnis des Bischofsamtes in P aus der Sicht der LK betreffen vier Themenbereiche. Was heißt – „Kontinuität“ – „Konsekration“ eines Bischofs – „Zeichen“ – „personal, kollegial und gemeinschaftlich“?

Was heißt „Kontinuität“?

P geht es um „die Treue der Kirche in Kontinuität mit den Aposteln“ (46). Es wird „die Apostolizität der ganzen Kirche“ betont, innerhalb derer es „eine apostolische Sukzession des Amtes“ gibt (40). Dieses „apostolische Amt“ sei als „dreifaches Amt des Bischofs, Priesters und Diakons“ „zur allgemeinen Form des ordinierten Amtes in der alten Kirche geworden“ (41). Als Kriterium für dieses Verständnis von Kontinuität mit den Apostolen sagt P 7: „Wir stehen in der Kontinuität mit der Kirche der patristischen und mittelalterlichen Perioden sowohl direkt als auch indirekt durch die Einsichten der Reformationszeit.“

Dieser letzte Satz als solcher entspricht durchaus der LK und den nachfolgenden Lehrgesprächen. Aber es fällt auf, daß eine entscheidende Einsicht der Reformation hier nicht genannt wird: die Orientierung an der Heiligen Schrift als norma normans und die Überzeugung, daß als „Mitte der Schrift“ „die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist“ (LK 12).

P 32 a bezeichnet zwar die kanonischen Schriften des AT und NT als „hinreichenden, inspirierten und autoritativen Bericht von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus“. Aber hält P dieses „hinreichend“ durch, wenn später als entscheidendes Kriterium für volle Kirchengemeinschaft formuliert wird: „eine ordnungsgemäße Sukzession des bischöflichen Amtes ..., das in den Weihen von Bischöfen sowie in der Erfahrung und des Zeugnisses der historischen Bischofsitze zentriert ist“ (P 56)?

P bietet in Kapitel IV über den Episkopat nur drei Verweise auf die Heilige Schrift (Nr. 38: Eph. 4, 11 – 13 und 1. Kor. 12, 4 – 11; Nr. 47: Jes. 11; Nr. 54: Eph. 1, 23 und 3, 17-19), die jedoch allesamt

für die umstrittene Frage, ob die historische apostolische (= episkopale) Sukzession unbedingt zum Sein der Kirche gehöre, absolut nichts aussagen.

Wenn also nicht die Heilige Schrift Beleg für die Notwendigkeit des historischen Episkopats ist, andererseits die Heilige Schrift „hinreichend“ für das Verständnis der Offenbarung sein soll, gibt P selbst zu erkennen, daß der historische Episkopat nicht aus der Offenbarung abgeleitet werden kann. Darum lautet neben dem Hinweis auf die Autorität der Heiligen Schrift inhaltlich zugespitzt die Frage an P: Wenn der historische Episkopat nicht wesensmäßig zur Offenbarung gehört, wie kann er dann zum Kriterium für volle Kirchengemeinschaft gemacht werden?

Die Antwort von P ist anscheinend der Verweis auf die Führung durch den Heiligen Geist. Denn an mehreren Stellen gibt P zu erkennen, daß die Treue der Kirche in Kontinuität mit den Aposteln nur als eine Führung des Heiligen Geistes zu verstehen sei. Das Verhältnis von Schriftautorität und altkirchlicher Ämtertradition scheint dann ähnlich wie in der römisch-katholischen und orthodoxen Theologie bestimmt zu sein. Der Heilige Geist habe die Kirche dazu geführt, gleichzeitig die Schriften des NT als hinreichenden Kanon sowie die bischöflich-priesterliche Ämterstruktur als Normalfall anzuerkennen.

Auf den ersten Blick ist das eine logische Argumentation. Aber wer so die Heilige Schrift und die Tradition des historischen Episkopats pneumatologisch auf eine Ebene stellt, hält das eigene Urteil, die Heilige Schrift sei „hinreichend“, nicht durch und identifiziert die normative Kraft des Faktischen der kirchlichen Tradition, die nicht biblisch bezeugt ist und sich später entwickelte, mit der Führung durch den Heiligen Geist. Selbst wenn man in kirchengeschichtlichen Entscheidungen eine Führung des Heiligen Geistes erkennt (was selbstverständlich möglich ist), ist aber doch wohl kritisch zu fragen, ob diese Erfahrung verbindlich für alle Christen gemacht werden darf, wenn es nicht um die Erkenntnis der Offenbarung, sondern um die Gestalt der Kirche geht. Wird hier nicht „die Kontinuität mit den Aposteln“ mit der Kontinuität zu altkirchlichen geschichtlich bedingten Entscheidungen verwechselt?

Die LK und insbesondere die Wiener Kirchenstudie bieten für den ökumenischen Dialog über diese Fragen von der Mitte der Schrift, der Rechtfertigungsbotschaft her, eine andere Hermeneutik an (LK-Kirche 2.2, S. 25 (deutsch), p 91 (englisch)): „Nach der Einsicht der Reformation ist es von grundlegender Bedeutung, das Handeln Gottes und das Handeln der Menschen im Leben der Kirche in rechter Weise zu unterscheiden und in Beziehung zueinander zu setzen. Das Handeln der Kirche empfängt seine Orientierung aus der Unterscheidung zwischen dem, was wir vertrauensvoll von Gott erwarten und annehmen dürfen, und dem, was dadurch uns als Zeugnis von der Gnade Gottes in Jesus Christus zu tun aufgegeben ist.“ Diese Unterscheidung führt beim Kirchenverständnis zu der Gliederung:

„1. Der Ursprung und Grund der Kirche – woraus die Kirche lebt“ und „2. Die Gestalt der Kirche – wie die Kirche lebt“.

„Solange die Kirchenleitung der Herrschaft des Wortes (Gottes) untergeordnet bleibt“ (Tampere-Thesen 1987, zitiert in LK-Kirche 2.5.1.1, S. 34), kann die Leuenberger Kirchengemeinschaft „sowohl das (historische) Bischofsamt als auch das gegliederte Amt in einer synodally-presbyterialen Ordnung als Dienst an der Einheit“ würdigen (LK-Kirche 2.5.1.2, S. 34). Denn entscheidend ist, „daß die Unterschiede die Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament nicht in Frage stellen. Denn die Unterschiede betreffen nicht den Grund, sondern die Gestalt der Kirche“ (ebd.).

Die Frage an P aus der Sicht der LK lautet darum: Können die anglikanischen Kirchen und die lutherischen Kirchen in Nordeuropa ohne Preisgabe der eigenen Kirchenordnung diese Konzeption als legitime Pluralität anerkennen?

II

Was heißt „Konsekration“ eines Bischofs?

P 47 stellt fest: "Kontinuität in der apostolischen Sukzession findet ihren zeichenhaften Ausdruck in der Ordination oder Weihe eines Bischofs." Das „oder“ identifiziert die Bedeutung von „Ordination“ und „Konsekration“ (Weihe); meistens spricht P nur von der „Konsekration eines Bischofs“.

Hier unterscheidet sich P vom Sprachgebrauch der übrigen reformatorischen Kirchen. Gemäß Confessio Augustana V und XIV wird zum Amt, das das Evangelium verkündigt und die Sakramente reicht, „ordiniert“. Dieses eine ordinierte Amt steht in der Gemeinschaft mit anderen Ämtern und Diensten in der Kirche und kann in verschiedenen Bezügen wahrgenommen werden: in einer lokalen gottesdienstlichen Gemeinde, im Dienst der Einheit der Ortsgemeinde als „Pfarrer“ oder „Pastor“ und im Dienst der Aufsicht (episkopé) über mehrere Gemeinden. Der Bischof (Präses, Kirchenpräsident, Superintendent, Propst, Prälat – die Begriffe variieren) nimmt also das ordinierte Amt mit einer besonderen Funktion wahr, zu der der Amtsträger in einem Gottesdienst mit Epiklese und Fürbitte „eingeführt“ wird. Dabei wird auf die Ordination Bezug genommen, aber es wird nicht neu oder nochmals ordiniert. Es gibt keinen theologischen Rangunterschied zwischen Episkopat und Presbyterat.

Aus der Sicht der LK ist bei P zu fragen, welches geistliche oder theologische Plus bei der Bischofskonsekration im Vergleich zur Pfarrer- oder Priesterordination gemeint ist. Vermittelt die Bischofskonsekration ein besonderes Charisma? Oder bestätigt sie Charismen und überträgt die Funktion der episkopé in der Kirche? P 47 sagt, eine „von Gott schon gegebene Gnadengabe werde nicht nur anerkannt und bekräftigt“, sondern sie werde durch die Handauflegung „für den Dienst vollendet“. Was ist damit gemeint? Ein besonders ontologischer Status des Amtsträgers, der die Ordinierten von Nichtordinierten, die Bischöfe von Priestern dem Wesen nach unterscheidet?

Ist die Bischofskonsekration so gedacht wie in der römisch-katholischen Kirche, wo erst die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes vermittelt und die Konsekration eine besondere Gabe des Heiligen Geistes verleiht, die „sacra potestas“, welche in den „ordo episcoporum“ eingliedert? Auf diese Weise wird dann vom Amt der episkopé nicht nur funktional geredet, sondern es gibt einen besonderen ontologischen Status des bischöflichen Amtsträgers, der für die Vermittlung des Heils in und durch die Kirche für wesentlich gehalten wird.

Weder in den Texten der Leuenberger Kirchengemeinschaft noch in den lutherischen, reformierten, unierten und methodistischen Kirchen wird in solch ontologischen Kategorien bezüglich der Person des Amtsträgers geredet – bei der Ordination zur Wortverkündigungs- und Sakramentsverwaltung nicht und erst recht nicht bei der Einführung eines Bischofs. Der lutherische Theologe Per Erik Persson (Lund/Schweden) sah in seiner gründlichen Untersuchung des Amtsbegriffs in der neueren römisch-katholischen Theologie gerade hier eine entscheidende Differenz zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche (Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie, Göttingen 1966).

Will P mit der Rezeption des Begriffs „Konsekration“ eine Brücke zur römisch-katholischen Kirche schlagen? Hier wünscht sich der Ökumeniker noch mehr Klarheit, wenn P als Einigungsmodell zwischen Leuenberg mit seiner funktionalen Sprache und Rom mit seinen ontologischen Kategorien vermitteln möchte.

III

Was heißt „Zeichen“ der historischen bischöflichen Sukzession?

P scheint die Antwort auf die vorgetragenen Fragen zu geben, indem eine Theologie des „Zeichens“ entwickelt wird, welche mehr ein funktionales Amtsverständnis betont als den ontologischen Status

des Amtsträgers. Das halte ich für ökumenisch weiterführend. Allerdings bleiben einige Unklarheiten und darum Fragen.

In P IV C (Nr. 46 – 48) wird die „Handauflegung“ als Zeichen erläutert. Abgesehen von der erwähnten quantifizierenden Rede, die Gnadengabe werde nicht nur anerkannt, sondern vollendet, stimmt dieses Kapitel im Kern mit der LK überein, weil die Funktion des „Zeichens“ im Mittelpunkt steht: „Im Akt der Konsekration empfängt ein Bischof also das Zeichen der göttlichen Zustimmung und einen permanenten Auftrag“ (Nr. 48). Von der Einführung eines Bischofs, Präses oder Kirchenpräsidenten könnten die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft vermutlich ähnliches sagen, ohne den Begriff der Konsekration zu gebrauchen. In P IV D (Nr. 50 54) wird darüber hinaus „die historische apostolische (bischöfliche) Sukzession“ als Zeichen entfaltet. Aus der Sicht der LK ist hier zweierlei theologisch und ökumenisch herauszustellen: Erstens, in Nr. 51 steht der Hinweis, daß der Gebrauch des „Zeichens“ der historischen bischöflichen Sukzession allein nicht die Treue einer Kirche gegenüber dem Evangelium garantiert. Bereits M hat gezeigt, was alles außer dem historischen Episkopat die Treue der Kirche ausmacht. Zu fragen bleibt, ob der Begriff „Garantie“ angemessen ist. Ein „Zeichen“ kann nichts garantieren, nicht einmal ein sakramentales „Zeichen“.

Zweitens ist zu würdigen, daß gemäß P 53 „die gegenseitige Anerkennung unserer Kirchen und Ämter dem Gebrauch des Zeichens der Handauflegung in der historischen Sukzession theologisch vorausgeht“. Gehört also das „Zeichen“ des historischen Episkopats zum „esse“ oder nur zum „bene esse“ der Kirche?

P 54 sagt: „In dem Maß, in dem unsere Ämter getrennt gewesen sind, hat all unseren Kirchen etwas von derjenigen Fülle gefehlt, die Gott sich für sein Volk wünscht (Eph. 1, 23 und 3, 17 – 19).“ Der Satz bedeutet offensichtlich, Kirchengemeinschaft ohne das Zeichen des historischen Episkopats sei defizitär.

Aus der Sicht der LK ist zu fragen: Macht nicht die Verweigerung von Kirchengemeinschaft, nur weil der historische Episkopat fehlt, das eigentliche Defizit innerhalb der einen Kirche Christi aus?

Wenn die gegenseitige Anerkennung der Kirchen und der Ämter mit oder ohne historischen Episkopat theologisch der Rezeption des „Zeichens“ des historischen Episkopats vorausgeht, kann es dann nicht möglich werden, zwischen LK, Meissen und Porvoo eine versöhnte Verschiedenheit und volle Kirchengemeinschaft zu erklären? Für die Kontinuität mit den Aposteln ist es wichtig zu sehen, daß alle reformatorischen Kirchen das „Zeichen“ der Handauflegung bei Ordinationen bewahrt haben. Weil die meisten evangelischen Kirchen keinen theologischen Rangunterschied zwischen Episkopat und Presbyterat machen, müßte es doch den anglikanischen Kirchen möglich sein, mit den evangelischen Ordinationen zugleich auch den historischen Episkopat als bewahrt und gültig anzuerkennen. Die altkirchliche Form der episkopé und des dreigliedrigen Amtes ist in den LK-Kirchen übrigens in jeder Ortsgemeinde im Prinzip erhalten geblieben, indem der Pfarrer (episkopos) die Aufsicht über die Presbyter (Kirchenvorsteher) und eine Reihe von Helfern und Mitarbeitern (Diakone) ausübt. Als theologisches Kriterium kann für den Episkopat nicht die Diözese mit einer bestimmten Zahl von Amtsträgern und Quadratkilometern gelten, sondern durchaus auch die Ortsgemeinde in heutiger Größe.

Was heißt „personal, kollegial und gemeinschaftlich“?

Ein vierter und letzter Fragenbereich bezieht sich auf die praktische Ausübung des Amtes der episkopé. P 44 nimmt aus der Lima-Erklärung des ÖRK die Begriffe „personal, kollegial und gemeinschaftlich“ auf, allerdings mit dem Unterschied, daß Lima die Begriffe allgemein auf das ordinierte Amt bezog, während P 44 nur das Amt der Aufsicht im Blick hat und somit hierarchischer wirkt als Lima.

Reformatorischem Ansatz entsprechend entfaltet P 32 i zunächst das allgemeine Priestertum des ganzen Volkes Gottes, sodann zugeordnet das ordinierte Amt (32 j) und danach (32 k) das Amt pastoraler Aufsicht. P 44 klingt hingegen hierarchisch-paternalistisch: der Bischof handelt „kollegial“, indem er die ordinierten Priester versammelt und indem er in Kollegialität mit anderen Bischöfen verbunden ist; und er handelt „gemeinschaftlich“, indem er die ganze Gemeinschaft der Gläubigen beteiligt. Das erste Adverb, „personal“, bekommt so einen hohen Stellenwert und wird theologisch damit begründet, daß „die Gegenwart Christi in seinem Volk am wirksamsten von derjenigen Person aufgezeigt werden kann, die dazu ordiniert ist...“ (P 44).

In den meisten protestantischen Kirchen wird heute über neue Formen der Dienstgemeinschaft und der gemeinsamen Verantwortung aller für die Lehre und Leitung der Kirche diskutiert und entsprechend die Kirche erneuert. Jenseits alter Alternativen von kongregationalistischer, presbyterianischer und bischöflicher Kirchenverfassung werden neue Wege gesucht, die Institution Kirche angemessen zu strukturieren. Das Partizipationsmodell von P 44 wird weithin als antiquiert empfunden. P 44 erwähnt zwar beiläufig die „synodale Form“ als gebräuchlich für „die Beteiligung der Gemeinschaft“. Aber welche Kompetenz und Autorität hat eine Synode für die Lehre und die Leitung der Kirche? Üben hier Nichtordinierte und Ordinierte gemeinsam die Episkopé aus oder läßt sich der Bischof nur wirksam beraten?

Aufgrund der synodalen Erfahrungen der meisten reformatorischen Kirchen wäre das Thema „Synode“ geeignet, gemeinsam zwischen LK- und Porvoo-Kirchen einen Dialog über die Reform und Anerkennung verschiedener Formen der Episkopé in der Kirche zu eröffnen. Nicht im Namen der Leuenberger Kirchengemeinschaft, sondern als persönliche Meinung schließe ich mit folgender Vision:

Unter Beibehaltung des personalen Bischofsamtes und somit der Selbständigkeit der einzelnen Kirchen gehen wir auf eine neue Form reformatorisch-protestantischer Kirchengemeinschaft mit einer gemeinsamen Synode zu. Sie kann mit ordinierten und nichtordinierten Gemeindegliedern das Volk Gottes repräsentieren und für das gemeinsame Zeugnis und den gemeinsamen Dienst der Kirchen in der Welt zuständig sein.

Solche gemeinsame anglikanisch-lutherisch-reformiert-uniert-methodistische Synode (oder wie immer der Name lauten wird) wäre nicht im juristischen Sinn Kirchenleitung, wohl aber im geistlichen und theologischen Sinn Ausdruck voller Kirchengemeinschaft und Zeichen des Leibes Christi, ein Zeichen der „Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“ (Eph. 1, 23).

* * *

Porvoo and the Church of Scotland

Prof. David Fergusson, University of Aberdeen

The Church of Scotland espouses a presbyterian form of church government. It is ruled by a hierarchy of church courts from the Kirk Session at parochial level, to the Presbytery at regional level, to the General Assembly at national level. The General Assembly is the highest court of the Church. In both Presbytery and General Assembly the courts comprise an equal number of elders and ministers, and within this system the principle of parity of ministry is carefully respected.

This form of presbyterianism, however, has only been established since the end of the seventeenth century. At the time of the Reformation in 1560, John Knox's First Book of Discipline made provision for the office of superintendent within the Reformed Church, an office which clearly had an episcopal function.¹

With Andrew Melville's *Second Book of Discipline* in 1578 a system of church government by courts was advocated, and this, in large part, was an attempt to wrest power from the monarch whose will

could be enforced upon the church by the appointment of bishops loyal to the crown.² The subsequent history of Scotland until the revolution of 1688 was marked by disputes between sections of the Protestant nation and the British monarch. The monarch's preference for an episcopal form of church government entailed that bishops were generally viewed with political suspicion as the corrupt instruments of the crown. This was especially true of the period initiated by the Restoration of 1660. The policies of Charles II, despite some moderating tendencies, led to the re-establishment of episcopacy and the re-introduction of patronage. This led to the removal of about a quarter of the total number of ministers from post in 1662, and a subsequent ban on conventicles, unofficial gatherings for worship. This culminated in the 'Killing Times' of the 1680s where hundreds (perhaps thousands) lost their lives. After the removal of James II and the accession of William of Orange in 1689 episcopacy was abolished and Presbyterianism established. Within this political climate one can easily see how bishops were viewed as the corrupt instruments of the monarch's regime imposed upon a recalcitrant people. Informed theological debate about episcopacy, let alone ecumenical rapprochement, has thus been largely impossible.

This legacy is perhaps the greatest obstacle to ecumenical agreement on episcopacy in Scotland today. Resistance to the order of bishops has historically been one expression of Scottish identity, and the surrender of Presbyterianism would be interpreted in some quarters as a sell-out to English imperialism. This was clearly demonstrated in the late 1950s following the publication of a report, the recommendations of which if implemented would have married Episcopalianism and Presbyterianism, thus bringing about a form of union between the churches of England and Scotland.

The 'Bishop's Report' recognised that the Presbytery performed an episcopal function within the Church of Scotland (ordination by prayer and imposition of hands, and authority in worship, doctrine and discipline), and proposed that the office of bishop be introduced within Presbyteries.

Bishops, chosen by each Presbytery, from its own membership or otherwise, would initially be consecrated by prayer with the laying on of hands by Bishops from one or more of the Episcopal Churches and by the Presbytery acting through appointed representatives. Thus consecrated each Bishop would be within the apostolic succession as acknowledged by Anglicans on the one hand and as required by Presbyterians on the other. He would be President of the Presbytery and would act as its principal minister in every ordination, and in the consecration of other Bishops. He would exercise pastoral oversight over his fellow-ministers in the Presbytery, and act as its spokesman to the community.³

The hostility in the church, the media and society at large to the Bishops' Report led finally to its proposals being defeated. In part this may have been due to the theological view that it did not adequately resolve issues relating to the validity of ministerial orders, but it also revealed the conviction that Presbyterianism was what distinguished the Scottish religious identity from that of England. The widespread social reaction against the plan revealed something of the prejudice against episcopal models of church government. A sociologist has recently commented.

With the full backing of the owner of the Express newspaper group, Lord Beaverbrook (a Canadian millionaire who liked to remember that he was the son of a Scottish Presbyterian minister), the *Scottish Daily Express* launched a massive campaign against the 'Bishops in Presbytery' proposals. Pamphlets entitled *Crisis in the Kirk* and *The Crux of the Matter* were printed in runs of thousands and given away at the *Express's* expense. The scheme was rejected by the Kirk's General Assembly, but through the 1960s the *Express* continued to take a close interest in church matters and to present itself as a defender of a distinctive Scottish institution under threat, not just from liberal Christians, but from the English and from the Edinburgh

bourgeoisie who could not be trusted with the safe-keeping of Scotland's jewels. What the *Express's* interest showed was that many Scots with little or no formal connection to the church still regarded the Kirk (i.e. the Presbyterian Church of Scotland) as a national asset to be treasured and revered, if not actively supported by participation.⁴

Since the late 1950s conversations between the Scottish Episcopal Church and the Church of Scotland (amongst others) have continued. Most recently, the Scottish Episcopal Church have claimed that, objections to episcopacy having been met, the time has now come to move towards a plan for union. Four statements were set out which were designed to meet previous Presbyterian objections.

1. We recognise that neither an episcopal form of ministry nor possession of the strand of ecclesial continuity known as the historic episcopate is an automatic guarantee of continuity of Apostolic faith. The historic episcopate is to be treasured and maintained by the Church as a 'sign'. Episcopacy is to be shared and reshaped in practice, on principles that are pastoral and collegial, in a context of synodical government.
2. No church can be expected to enter a union which denies the fullness of the grace of God in its own previous experience of worship, fellowship, evangelism, Good Samaritan service and forms of ministry (ordained and lay).
3. The view that episcopacy is essential to the being of the Church is not required for membership of the Episcopal Church. Neither acceptance nor denunciation of this view is to be made a condition of membership of the united Church.
4. The Church, gladly receiving from the Christian past its heritage of faith and order, mission and spirituality, is SEMPER REFORMANDA under the living Word of God. The day when the united Church comes into being will be neither the beginning nor the end of our quest for Christian unity, of our common desire to serve the Reign of God and to put ourselves under the guidance of the Holy Spirit, of our intention to learn together the mind of Christ for us as his disciples.⁵

These statements were then explicitly set within the context of the Porvoo Statement which was accepted by the Scottish Episcopal Church Synod in 1994. While the General Assembly of the Church of Scotland accepted this invitation to enter into direct negotiations for union earlier this year, its implications have yet to be adequately debated. But if the reception of the Porvoo Statement by Reformed and Lutheran churches in Europe can provide a route to a theological rapprochement between Episcopal and non-Episcopal churches, the Scottish churches may yet be spared a desultory revival of old political prejudices. To set our current multilateral conversations within wider ecumenical and theological perspective might just defuse our provincial tensions.

The debate over Porvoo in the Church of Scotland has hardly begun but perhaps the following considerations may suggest where it might lead.

1. The way in which Porvoo can hold together the traditional Reformation marks of the Church with a theology of the historic episcopate may allay fears that the Reformation tradition is in jeopardy.
2. The recognition that personal episcopacy is of the *bene esse* rather than the *esse* of the Church suggests that the Church and therefore its ordained ministry is neither constituted by nor dependent upon the historic episcopate. Can Presbyterians be assured on this basis that the validity of their ministerial orders is not being called into question?
3. The emphasis upon the personal, collegial and communal dimensions of episcopacy may draw attention to the *pragmatic value* of personal episcopacy. Within the recent history of the Church

of Scotland the need has been felt for greater personal oversight and pastoral care of ministers, and personal regional leadership in evangelism. At the same time, many frequently lament the lack of leadership at Presbytery meetings which leads to a kind of *de facto* congregationalism in our church. In this context Porvoo may direct us towards the possible practical value of bishops within the courts of the Church.

If these are the possible advantages of Porvoo what are the problems? Extrapolating from the Church of Scotland's response to BEM one might predict the following questions.

1. Is there recognition that the institution of the historic episcopate can sometimes obscure rather than signify the apostolicity of the Church of Jesus Christ? This has certainly been a feature of our history.
2. Is the principle of the parity of ministers of word and sacrament, a principle central to Scottish presbyterianism, safeguarded or threatened by Porvoo? There is in our church deep scepticism as to the normative nature of the threefold order of bishops, presbyters and deacons.
3. Is the conciliar model of church government adequately recognised, as also the freedom of the church courts from state interference?

I hope that there may be positive answers to these questions, but they need to be pressed hard from a Reformed and Presbyterian perspective.

A final illustration may demonstrate our difficulty in Scotland. While recently sitting in King's College quadrangle one sunny lunchtime with a colleague and his two dogs, I was greeted by the Bishop of Aberdeen and Orkney in the Scottish Episcopal Church. He was passing by with his wife. We attempted a friendly conversation but the dogs barked so loudly at him it became impossible. After the Bishop had departed, my colleague remarked that he had trained his dogs to be good Presbyterians.

-
1. 'And therefore we have thought it a thing most expedient at this time, that from the whole number of godly and learned men, now presently in this realm, be selected ten or twelve to whom charge and commandment should be given, to plant and erect Kirkes, to set, order, and appoint Ministers, as the former order prescribes...' *First Book of Discipline*, ed. James Cameron (Edinburgh, St Andrew Press, 1972), 115.
 2. Following Calvin and other reformers, the identity of the bishop, presbytery and pastor is affirmed. *The Second Book of Discipline*, ed. James Kirk (Edinburgh, St Andrew Press, 1980), 183.
 3. *Reports to the General Assembly of the Church of Scotland, 1957*, 82.
 4. Steve Bruce, *Religion in Modern Britain*, (Oxford University Press, 1995) 45-46.
 5. Cited in *Reports to the General Assembly of the Church of Scotland, 1995*, 553.

Aide memoire of discussions

Presentation: Papers by John Hind and Eero Huovinen

In answer to questions, Bishop John said that Porvoo represented a significant shift in the Anglican approach, in that it involved an interchangeability of ministries with churches which did not presently possess the unbroken succession of the laying on of hands in episcopal consecrations. He added that Porvoo could help in other contexts, but could not be transferred directly to them.

It was suggested that the Danish Reformation was identical with the Continental Reformation, the Church Order having been formulated by Bugenhagen. Could not the history of other churches be discussed? Bishop John agreed that this must be done, but maintained that Porvoo could not be translated automatically to other contexts.

Responding to a suggestion that he had interpreted Porvoo more rigidly than the text itself, Bishop John said that he had been trying to set out the Anglican position. As a joint text, Porvoo naturally

did not contain all of the Anglican position. It was important to be open to where God would lead next.

The meaning of the phrase 'the whole Church' was also questioned.

In response to the question of where God was in the process, Bishop John pointed out that 'abusus non tollit usum'. God was at work in spite of the institutions of the Church, and was not bound by them – that was not at issue. The question was, whether the development of the episcopal office was willed by God.

General Discussion

In discussion the following points were made:

- It is claimed that the episcopal office serves unity, but historically it has been a cause of schism – most free church traditions arose in England.
- *The Niagara Report* links the episcopal office with mission, but how does the episcopal office serve mission?
- Nordic Lutherans do not believe that it conflicts with a basic unity of the ministry for that ministry to be threefold; this does not mean that there are three separate ministries. However, Porvoo does not prevent Nordic Lutherans from having communion with churches with other forms of *episcopate*, and the activity of the Holy Spirit in other churches is not denied.
- Porvoo is clear about the fundamental oneness of the ordained ministry, and episcopacy as outlined by the text is what the Nordic churches had all along. The intention in ordination was always to make a bishop, and the rites indicate that a new area of responsibility is given which requires prayer and dedication.
- On the other hand, the Augsburg Confession describes the bishop's task (*Auftrag*) as *jure divino*. From a Lutheran point of view there is, perhaps, a difference of grade or function between a bishop and a priest.
- The Danish Bishops' letter says that there is no theological difference between a bishop and a priest, but otherwise Danish Lutherans are in agreement with the Nordic Lutheran position set out in Porvoo and expounded in this discussion.
- There is a need to discuss the relationship between bishops and synods, but this is a challenge to the German churches just as much as to the Porvoo churches. How far is the synod a representative of the whole people of God? Where is the limit of a synod's competence?
- Many Anglicans feel sympathy for the Protestant Reformation. It is important that the nineteenth-century development of Anglicanism should not obscure the classical Anglicanism beginning with Richard Hooker. For him the threefold ministry was important, but it was not of the *esse* of the Church. Such a view enables Anglicans and Continental Protestants to be close friends. We need to remember that Anglican orders are not officially recognized by Rome or Constantinople. The Church of England's consecration of three bishops to minister to clergy who are unable to accept the ministry of their own bishops (who ordain women priests) places a question mark against the idea that the bishop is a focus of unity.
- There is a danger of different classes of Lutherans within the Lutheran World Federation.
- It was suggested that Porvoo always pointed to history because it was the only argument in favour of the historic episcopate.
- Can a church which survived 150 years of persecution by means of lay ministry, ordination being impossible, be recognized as a church?

- '*Kirchliche Lyrik*' has become intolerable. Differences over *episcopo* are not sufficient grounds for separation between the Leuenberg churches and the Anglican churches. Where is the logic in saying that one recognizes the Leuenberg Agreement but cannot sign it? The great challenges of Europe overshadow the question of whether Leuenberg can or cannot be signed. There is a danger that the Church will have offices and ministries but no people.

Roman Catholic and Orthodox Perspectives

Leuenberg, Meissen und Porvoo aus römisch-katholischer Sicht

Dr. Heinz-Albert Raem, Pontifical Council for Promotion of Christian Unity

Daß die Leuenberger Konkordie (LK) in der Lage war, einen wesentlichen Beitrag zum Wachstum der Einheit unter Reformierten und Lutheranern zu leisten, ist von römisch-katholischer Seite oftmals gewürdigt worden. Mit der Ratifizierung der Porvoo-Erklärung ist zu erwarten, daß in den Ländern Nordeuropas ein anglikanisch-lutherischer Einigungsprozeß von historischer Bedeutung in Gang kommen wird. Günther Gassmann hat bereits den Kernpunkt des dort erreichten Fortschritts herausgearbeitet, daß mit der Porvoo-Erklärung „erstmalig ein gemeinsamer Lösungsvorschlag für das ökumenische Problem der historischen Sukzession des Bischofsamtes vorgelegt [wird], der über alle bisherigen Konvergenzen und Lösungsvorschläge hinausgeht“¹. In der Tat hat die Rede von der Sukzession des Bischofsamtes für Lutheraner nur dann einen Sinn, wenn sie „in die apostolische Kontinuität der ganzen Kirche ein[ge]ordnet bzw. ihr ... dienend zu[ge]ordnet“ wird.

In Würdigung von LK und Porvoo gehe ich von zwei Axiomen aus, die ich meinen Überlegungen voranstellen möchte:

1. Jedes Konsenspapier, das theologisch gründlich und verantwortlich erarbeitet wurde, dient dem Wachstum der Einheit nicht nur der unmittelbar daran beteiligten Partner, sondern ist ein Beitrag zum Wachstum der Einheit der Kirche insgesamt. Denn jedes theologische Bemühen um Einheit wird vom einheitsstiftenden Hl. Geist angetrieben. Einheit ist ihrem Wesen nach unteilbar. Eine vertiefte Einheit zwischen Lutheranern und Reformierten kann daher per se nicht zu Lasten einer in Zukunft zu vertiefenden Einheit zwischen Lutheranern und Katholiken, zwischen Reformierten und Katholiken gehen. An diesem Punkt berühre ich die Frage der inneren Kohärenz und Kompatibilität der verschiedenen Dialoge, ein Thema, das vor Jahren bereits von einer Konsultation des Lutherischen Weltbundes problematisiert worden ist.

2. Jedes theologische Erkennen – und damit auch jedes Konsenspapier – enthält Vorläufiges, das durch weitere Konsenspapiere (mit dem gleichen Partner oder mit anderen Partnern) korrigiert, ergänzt und in einen breiteren Kontext gehoben wird. Wachstum in der Einheit hat daher Anteil am Wachstum des Verständnisses der göttlichen Offenbarung; und dies ist ein Wachstumsprozeß, der durch alle Jahrhunderte fortgeschritten ist und in dieser Zeit nie ein Ende finden wird.²

Auf das Verhältnis von LK und Porvoo bezogen bedeutet das: ich sehe die beiden Modelle nicht als Konkurrenzunternehmen, sondern als Modelle, die in ihrer dialektischen Spannung zu einem weiteren Wachstum der Einheit der Kirche insgesamt beitragen werden. Ich verstehe LK und Porvoo damit nicht als abgeschlossene Projekte, sondern als Prozesse, die für künftige Fortschritte offen sind, die sich gegenseitig anfragen – oder auch einander korrigieren – und sich auf diese Weise ergänzen.

An diesem Punkt ergibt sich weiterhin die Notwendigkeit nachzufragen, wie die beiden Modelle für das Verhältnis zur Römisch-Katholischen Kirche fruchtbar zu machen sind und welche kritischen

Anfragen von römisch-katholischer Seite zu einer Vertiefung des LK- und des Porvoo-Prozesses beitragen können. Dazu kann ich an dieser Stelle nur einige vorläufige Hinweise geben.

Die nachdrückliche Betonung der 4. Leuenberger Vollversammlung, „daß Christus das Amt eingesetzt hat im Dienste der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung und daß dieses Amt zum Kirchesein hinzugehört“³, verdient katholischerseits Anerkennung. Problematisch erscheint jedoch, wenn gleich im Anschluß daran auf „die besondere Gestalt sowie die Strukturen dieses Amtes und der Kirche ... in den Bereich der legitimen geschichts- und ortsbedingten Vielfalt“ verwiesen werden. Dabei ist sich LK allerdings auch bewußt, daß diese Vielfalt nicht grenzenlos sein kann, wenn gefordert wird, daß diese Vielfalt „jedoch der steten theologischen Überprüfung am Ursprung und an der Bestimmung der Kirche bedürfe, um wirklich „legitime Verschiedenheit“ bleiben zu können.

Aus katholischer Sicht ist zu fragen: Gibt es wirklich eine solche Beliebigkeit der Gestalt des Amtes? Hier sehe ich den Grundunterschied zwischen LK und Porvoo. Dies ist auch der Punkt, warum die Porvoo-Erklärung in ihren ekklesiologischen Konsequenzen über die Meissener Erklärung hinauskommen konnte. Und ich könnte mir vorstellen, daß dies der Punkt sein wird, der im Dialog zwischen LK und Porvoo in den kommenden Jahren einer Vertiefung bedarf. Hieran muß sich eine weitere kritische Frage anschließen: Gibt es nicht auch eine Vollmacht des Amtes (exousia), die in der Ordination übertragen wird, in der sich die Weitergabe der dienenden, aber bevollmächtigten Stellung der Kirche personal konkretisiert? Oder anders ausgedrückt: gibt es eine lutherische Entsprechung für das, was katholischerseits als Sakrament der Weihe bezeichnet wird?

Die Frage der Gewichtung und Vollmacht des Amtes findet ihre letzte Zuspitzung, sobald es um das kirchenleitende Amt (episkopé) geht. Hier gilt nachzufragen: ist es für eine breite Mehrheit der Lutheraner rezeptionsfähig, wenn im lutherisch-katholischen Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung“ gesagt wurde: „Auch ist es lutherischem Denken durchaus möglich anzuerkennen, daß die geschichtliche Entwicklung hin zu einem in historischer Sukzession stehenden Bischofsamt keine rein innergeschichtliche, nur durch soziologische und politische Faktoren ausgelöste und bestimmte Entwicklung war, sondern daß sie 'unter dem Beistand des Heiligen Geistes geschehen' und in ihr 'etwas für die Kirche Wesentliches entstanden ist'“⁴

Für Katholiken steht fest, daß die bischöfliche Struktur „unter dem Beistand des Heiligen Geistes“ entstanden und damit gottgewollt ist. Das ist nicht nur aus der bloßen Faktizität und Dauer des geschichtlich Gewordenen zu begründen, sondern vor allem daraus, daß diese Struktur die angemessene Ausdrucksgestalt ist, die die Kirche in ihren Entfaltungsmöglichkeiten optimal fördert⁵.

Wie sehr die geschichtlich gewordene Struktur dem inneren Wesen von Kirche optimal entspricht, wird par excellence in den großen Lehrentscheidungen der Konzilien der Alten Kirche deutlich, die von ihrem Selbstverständnis her aufbauend auf dem von den Aposteln gelegten Fundament als Zusammenwirken der vom Heiligen Geist inspirierten Bischöfe verstanden wurden. Da diese Lehrentscheidungen auch für viele nichtbischöflich verfaßte Kirchen unhinterfragte Grundlage ihrer Lehre bilden (Kanonsfrage. Christologie. Apostolisches Glaubensbekenntnis), partizipieren auf diese Weise auch nichtbischöflich verfaßte Kirchen an den grundlegenden Entscheidungen der bischöflich verfaßten Kirche.

Trotzdem ist das bloße Vorhandensein des Bischofsamtes als solches keine Garantie für die Treue zum Evangelium. Die Reformationszeit ist der klassische Fall, wo viele Bischöfe in zahlreichen Ländern ihrer Dienstfunktion gegenüber dem Evangelium nicht gerecht geworden sind. Das Amt – und insbesondere das kirchenleitende Amt – wird seinem Anspruch nur gerecht, wenn es unter

dem Evangelium steht und sich damit als „notwendiger Dienst am heilsnotwendigen Evangelium“⁶ versteht. Dies muß in Theologie und Praxis seinen Ausdruck finden.

Die Reformation in Mitteleuropa hat den Erlaß einer nichtbischöflichen Verfassung als „Notordnung“ verstanden. Unmittelbare Ursache für diese Entwicklung ist die Tatsache, daß kein Bischof in Deutschland zur Reformation überging. Die tiefere und eigentliche Ursache für diese Entwicklung aber liegt in der katholischen Unwilligkeit zur notwendigen inneren Reform im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert.

Die Feststellung einer „Notordnung“ lutherischerseits und die Erkenntnis einer katholischerseits verschuldeten Reformunwilligkeit führen zu einer doppelten Anfrage:

a) Besteht lutherischerseits die Bereitschaft, von einer „Notordnung“ zu einer geschichtlich unter dem Beistand des Heiligen Geistes gewachsenen Ordnung überzugehen, unter der Voraussetzung, daß die Mißstände, die zum Erlaß der „Notordnung“ geführt haben, beseitigt sind und Maßnahmen getroffen wurden, daß solche Mißstände nach menschlichem Ermessen nicht mehr aufkommen können?

b) Besteht katholischerseits aufgrund der eigenen historischen Schuld die Bereitschaft, Lutheranern weitestmöglich entgegenzukommen, sobald Lutheraner den Katholiken gezeigt haben, daß jene theologischen Anliegen, die im katholischen Verständnis des Bischofsamtes enthalten sind, in ihrer „Notordnung“ in komplementärer Weise gesichert sind? In dem Augenblick, wo solche Komplementarität erwiesen ist, müßte natürlich auch der katholische Vorbehalt eines wie auch immer verstanden „defectus sacramenti ordinis“ dem Bereich der Geschichte zugewiesen werden.

Ein weiterer Aspekt, der in LK, ME und PO zu kurz oder kaum behandelt worden ist, betrifft die Frage der Universalität der Kirche: wie kann die Universalität der Kirche in sichtbarer Form ihren Ausdruck finden? Wie kann heute ein universaler Dienst an der Einheit in synodal-konziliaren Strukturen oder in individuell-personalen Strukturen glaubhaft für die Menschen und in Übereinstimmung mit dem Evangelium gelebt und ausgeübt werden?

1 Günther Gassmann: Das Porvoo-Dokument als Grundlage anglikanisch-lutherischer Kirchengemeinschaft im nördlichen Europa, in: Ökumenische Rundschau, April 1995, S. 181.

2 Vgl. Dei Verbum 8.

6 Kirche und Rechtfertigung, Nr. 202.

3 Die Kirche Jesu Christi, Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit (Leuenberger Texte, Heft 1) Frankfurt 1995, S. 57.

4 Kirche und Rechtfertigung, Nr. 191.

5 Vgl. Georg Hinzen, Die ekklesiale Notwendigkeit des Bischofsamtes, in: Catholica 49 (1995), S. 66.

* * *

The Leuenberg, Meissen and Porvoo Agreements seen from an Orthodox Perspective

**Grand Protopresbyter Dr Georges Tssetsis,
Permanent Representative to the WCC of the Ecumenical Patriarchate**

First of all I would like to thank the organisers of this gathering, and the Executive Committee of the Leuenberg Church Fellowship, for associating my church with this consultation, convoked in order to evaluate the church fellowship agreements involving Anglican, Lutheran and Reformed churches in Europe and debate the consequences they bear for the above churches, throughout our continent. It is a pleasure to be in your midst and to convey the best wishes of His All Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomaios for the success of this gathering.

I wish to emphasize at once that the Ecumenical Patriarchate followed with a great interest the church union initiatives in Europe which led to the Leuenberg, Meissen and Porvoo Agreements. For the simple reason that the theological and ecclesiological rapprochement achieved in these theological discussions, seen from a wider ecumenical perspective, has an utmost significance.

From the very beginnings of the Ecumenical Movement, the Church of Constantinople had the deep conviction that this Movement could advance and bear fruits only when churches belonging to the same roots and to the same tradition would be in a position to unite. This viewpoint was clearly stated shortly after the 1927 Lausanne World Conference on Faith and Order, by one of the early protagonists of the Ecumenical Movement, the late Metropolitan Germanos of Thyateira, who, after his Lausanne experience, pointed out that before any attempt for a general reunion of the churches, the attention of the Ecumenical Movement ought to be turned to reunion between churches having the same roots and the same church ethos, so that such partial unions might serve eventually as the basis for the union of all Christian churches.

Such a remark, made 68 years ago, I think still sounds very wise and realistic, for it is utopian to believe that the Christian unity we seek in the Ecumenical Movement could be easily and quickly achieved between a multitude of churches and denominations, belonging to diametrically opposed theological and ecclesial traditions.

The purpose of this short intervention is not to proceed to a theological analysis of the three agreements and to bring forward Orthodox counter arguments, but rather to raise a couple of questions from an Orthodox perspective, taking into consideration that these agreements will affect, sooner or later, the Orthodox-Anglican, the Orthodox-Lutheran and to a lesser extent the Orthodox-Reformed and the Orthodox-Methodist theological dialogues, particularly when the ecclesiological issue will be introduced in their agendas.

Let me first observe that in reading the three documents, one comes to the conclusion that after the theological and ecclesiological consensus reached, and more particularly after the practical measures taken to make this rapprochement workable (Eucharistic communion, mutual recognition of the ministries, common action and witness), there are no more obstacles hindering the union of these churches into a single church body, in a given local situation. This is especially true in the case of Porvoo. Yet one gets the impression that these churches, for well understood historical and affective reasons, are not ready to give up their confessional identity easily for the sake of a united Church.

One crucial issue towards which the Orthodox manifest a particular sensitivity concerns the episcopal office. Yesterday's discussion showed that partners involved in these agreements face this matter with equal concern and sensitivity. This is why I will focus my remarks on this issue, as it is contained in the Porvoo and Meissen Agreements.

On the question of "episcopé" the Porvoo Agreement states that "apostolic succession in the episcopal office is a visible and personal way of focusing the apostolicity of the whole Church", adding that "continuity in apostolic succession is signified in the ordination or consecration of a bishop" (paras 46,47). Something the Orthodox gladly welcome. The problem for the Orthodox is another statement further down in the Porvoo Agreement, according to which apostolic continuity could be recognised also in churches which "have preserved continuity in the episcopal office by an occasional priestly/presbyteral ordination at the time of the Reformation" (para 52). Here I notice an ambivalence.

On the issue of the "pastoral oversight" (episkopé), the formulation of the Meissen Agreement is also ambivalent. Because on the one hand, we have Lutheran, Reformed and United churches, believing that this particular form of episkopé should not become a necessary condition for full visible unity, though these churches are prepared to appreciate episcopal succession as a sign of

the apostolicity of the Church. And on the other hand we have the Anglicans considering that the understanding of full visible unity includes the historic episcopate and full interchangeability of ministries. Yet, further down, Anglicans together with Lutheran, Reformed and United consider that, in the light of the theological convergences reached, the issue of the historic episcopate cannot be regarded as a hindrance to close fellowship between Anglican, Lutheran and Reformed churches (para. 16).

I realize that Anglicans by using the term "fellowship" in this context, try to indicate that the episcopate is indeed a hindrance for their "full unity" with the other churches. But for me this rather ambiguous English term "fellowship" is synonymous with "koinonia" which naturally presupposes "full union"!

During these two days I followed with great interest the discussion on the issue of episcopacy. I heard voices advocating that episcopacy is part of the "esse" of the Church, and some others considering the pastoral oversight mainly as a kind of "managerial" function! In the understanding of the Orthodox Church, however, the bishop is not a "manager", but the one whose main task is "to dispense rightly the truth of the Lord". Yesterday there was an allusion with a little dose of irony about the episcopal throne figuring besides the altar. Yet, we must not forget that this throne does not belong to the bishop, but to the Lord, and that the bishop only sits on it, as the icon of the Prototype.

In my view, the question of episcopacy is one of the most delicate issues, which probably will create major difficulties in the Orthodox-Anglican theological dialogue. For the simple reason that the historic episcopate of the Anglican Church is recognised by the Orthodox, while this is not the case with the churches which emerged from the Reformation.

The Anglican Church is certainly conscious of this particular difficulty. At least this is my interpretation after having read the report submitted by Bishop Tustin to the General Synod of the Church of England, stressing the need to discuss further the issue of episcopal succession, described in the Meissen Agreement as the "remaining difference", which precludes the full interchangeability of ministers between Anglicans and their Lutheran and/or Reformed partners. Certainly further deepening on this matter is absolutely necessary. But one should not lose sight of the fact that the issue of episcopal succession is not a "remaining difference" as Meissen says, a "left-over" to be discussed some time later, but a fundamental question which is to be found in the very roots of the divergences between churches having historical episcopacy and those having not.

The second remark I would like to make concerns the nature both of the agreements and of the present consultation. Both appear to be exclusively eurocentric. Indeed all three agreements involve churches of the European continent only, and our present consultation was called to discuss the consequences of these agreements for the churches involved throughout Europe. May be this was necessary given the present-day European context. The question is whether this eurocentrism is not of a nature to further alienate Third World Anglican, Lutheran and Reformed churches from their Europe based Mother churches. This danger exists, if I can judge from the distance Third World theologians and church leaders took recently from their Mother churches, for a variety of political, ideological and historical reasons. This alienation, I think, is counterproductive, it creates relational problems, and certainly it embarrasses the Orthodox, who give to the question of Church Unity a global significance and understand to be in dialogue with the entire Christian West (Roman Catholics, Anglicans, Protestants), no matter where this "West" is geographically located.

This is why I welcome the concluding remarks of Leuenberg Agreement, touching upon the ecumenical aspects of this concord and considering the rapprochement of the European churches as a further step to promote the ecumenical fellowship of all Christian churches. No doubt the wider

fellowship of European Christians with churches and denominations which relate to them confessionally in the rest of the world is a step, which should be welcomed and encouraged by all means. It is in this way that the Ecumenical Movement might advance and progressively fulfil its aim.

Aide memoire of discussions

In introducing the Roman Catholic and Orthodox observers, the Bishop of Grimsby pointed out that they represented 75% of all Christians.

There was criticism of the stark opposition in Dr Raem's paper of '*Beliebigkeit der Gestalt des Amtes*' to the forms which grew up historically.

There was some discussion of the term '*Notordnung*'. The following points were made:

- no church order failed to discuss the question of *episcopate*;
- there was always an office of oversight;
- talk of a *Notordnung* applies only to Lutherans if at all (not to the Reformed);
- the Augsburg Confession made bishops optional (CA 28) and rejected a theological difference between ministries;
- some notion of *Notordnung* is absolutely necessary for understanding the Lutheran position – the Apology of the 14th Article said that Lutherans did not preserve the traditional church order 'although we wished to do so'; most of the confessions clearly imply a *Notordnung*;
- the rejection of any distinction *jure divino* or *divino ordinatione* is common to the late mediaeval doctors.

In response to a question, Dr Raem said that the Lutheran - Roman Catholic dialogue would have to ask what Porvoo meant for it. Roman Catholics were far from understanding apostolic succession solely in terms of the laying on of hands; there could only be apostolic succession in the context of an apostolic church.

Dr Raem said that just as there could be no unity without bishops, there could be no unity without recognition of the salvific power and the reality of the sacraments in the Lutheran territorial churches.

In discussion of Dr Tsetsis' paper reference was made to writings of John Zizioulas, which contrasted the western historical emphasis in understanding apostolicity with the eastern pneumatological emphasis.

Gratitude was expressed for the emphasis in both papers on the wider context; the portrait of unity in Meissen and Porvoo was a portrait of the unity of the universal Church.

Participants/Teilnehmerliste

"C" indicates the Co-Chairmen of the Consultation

Anglican Churches

Church of England	The Rt Revd David Tustin (Bishop of Grimsby)	C
	The Rt Revd John Hind (Bishop in Europe)	
	The Rt Revd Dr Gordon Roe (Bishop of Huntingdon)	
	The Very Revd John Arnold (Dean of Durham)	
	The Revd Dr Timothy Bradshaw	
	Mrs Elizabeth Fisher	
	The Revd Canon Christopher Hill	
Church in Wales	The Rt Revd Huw Jones	

Church of Ireland	The Revd Paul Colton
Scottish Episcopal Church	The Revd John Lindsay
Staff:	Dr Mary Tanner Dr Colin Podmore

Nordic Churches

Church of Denmark	Prof. Dr. Erik Kyndal	
	The Revd Henning Thomsen	
Ev.-Luth. Church of Finland	The Rt Revd Dr Eero Huovinen (Bishop of Helsinki)	
	The Revd Dr Juhani Forsberg	
Church of Norway	The Rt Revd Dr Andreas Aarflot (Bishop of Oslo)	C
	The Revd Olav Fykse Tveit	
Church of Sweden	The Very Revd Dr Anders Björnberg (Dean of Västerås)	
	The Revd Dr Ragnar Persenius	
Staff:	Director Gunnel Borgegård	

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)

Nordelbische Ev.-Luth. Kirche	Bischof Dr. Hans Christian Knuth,	C
	Bischof für den Sprengel Schleswig	
Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands	Präsident Friedrich-Otto Scharbau	
Ev. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen	OKR Dr. Matthias Sens	
Ev. Bund	Prof. Dr. Reinhard Frieling	
	Prof. Dr. Ingolf Dalferth	
EKD-Kirchenamt	Bischof Rolf Koppe	
Staff:	OKR Paul Oppenheim	

Leuenberger Kirchengemeinschaft und die methodistische Kirche

Ev. Landeskirche im Rheinland	Präses D. Dr. Peter Beier	C
Ev. Kirche A.B. in Österreich	OKR Prof. Dr. Johannes Dantine	
Ceskoslovenska Cirkev husitska	Prof. Dr. Zdenek Sázava	
Eglise de la CA d'Alsace et de Lorraine	Pfr.in Elisabeth Parmentier	
Ref. Kirche in Ungarn	Bischof Dr. Michael Márkus	
Tavola Valdese, Italien	Prof. Dr. Paolo Ricca	
Netherlandse Hervormde Kerk	Prof. Dr. Theo Witvliet	
Igreja Ev. Presbiterana de Portugal	Pfr. José Manuel Leite	
Church of Scotland	Prof. Dr. David Fergusson	
Schweizerischer Ev. Kirchenbund	Pfr. Dr. Heinz Rügger	
European Methodist Council	The Revd Prof. Peter Stephens	
Staff:	Präsident Dr. Wilhelm Hüffmeier Prof. Dr. André Birmelé	

Observers

Roman Catholic Church	Dr. Heinz-Albert Raem
Ecumenical Patriarchate	Grand Protopresbyter Dr. Georges Tsetsis
Old Catholic Churches	Prof. Dr. Herwig Aldenhoven
The Moravian Church in Great Britain and Ireland	The Revd Paul Gubi

Anglican Communion	The Revd Dr Donald Anderson	
Lutheran World Federation	Dr. Olli-Pekka Lassila	
World Alliance of Reformed Churches	Pfr. Dr. Karel Blei	
Conference of European Churches	Prof. Dr. Viorel Ionita	
World Council of Churches	The Revd Alan Falconer	
Institute for Ecum. Research, Strasbourg		Prof. Dr. Michael Root
	Prof. Risto Saarinen	
Church of England	The Revd Canon Dr Joy Tetley	

Worship during the Consultation / Während der Konsultation gehaltene Andachten

Wednesday	A Late Evening Office	The Rt Revd Huw Jones
Thursday	Morning Prayer	Prof. Dr Erik Kyndal
	Evening Prayer	The Revd José Leite
Friday	Eucharist for the Feast of the Blessed Virgin Mary	The Rt Revd John Hind
	Evening Worship	OKR Dr. Matthias Sens
Saturday	Morning Prayer	OKR Prof. Dr Johannes Dantine
	Night Prayer: A Service for Late Evening	Mrs Elizabeth Fisher
Sunday	Eucharist in the Protestant Church of Saint Pierre le Jeune	Conseil permanent

Papers circulated prior to the Consultation / Vor der Konsultation verteilte Texte

Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), 1973	(1993 new edition)
Amt-Ämter-Dienste-Ordination (Neuendettelsau-Thesen), 1982/86	
Thesen zur Amtsdiskussion heute (Tampere-Thesen), 1986	
Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, 1994	
The Meissen Agreement: Texts	(CCU Occasional Paper No. 2, 1992)
The Porvoo Common Statement	(CCU Occasional Paper No. 3, 1993)
Apostolicity and Succession	(House of Bishops Occasional Paper, GS Misc 432, 1994)
Die Erklärungen von Meissen und Porvoo. Dazu eine Studie der Church of England: "Apostolizität und Sukzession"	(epd-Dokumentation Nr. 23/95)