

„Die GEKE als Gemeinschaft von Kirchen“

Dokumentation der Beiträge zur Konsultation
der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau
mit der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa

vom 15. - 19. September 2010

im Martin-Niemöller-Haus, Arnoldshain

„CPCE as a Fellowship of Churches“



Vom 15. - 19. September 2010 veranstaltete die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), gemeinsam mit der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE, engl. CPCE) im Martin-Niemöller-Haus Arnoldshain eine internationale Konsultation zum Thema „Die GEKE als Gemeinschaft von Kirchen – CPCE as a Fellowship of Churches“.

Mit dem Thema wurde die schon länger anhaltende Debatte in der GEKE aufgegriffen und weitergeführt, ob die (1973 in der Leuenberger Konkordie) erklärte Kirchengemeinschaft von mittlerweile über 100 evangelischen Kirchen in Europa (und fünf aus Südamerika) nicht konkreter, sichtbarer gelebt werden müsse und auch verbindliche gemeinsame Strukturen brauche.

An der Konsultation nahmen 35 Theologinnen und Theologen - vorwiegend aus Europa, aber auch vier aus Übersee - teil.

Das sich an den Rat der GEKE richtende Konsultations-Statement (die anhängenden Thesen hatte der Fachkreis Ökumene der GEKE als „Vorarbeit“ konzipiert) nimmt dieses Anliegen auf, konkretisiert es unter Bezug auf die während der Veranstaltung erfolgten Diskussionen und Überlegungen und macht Vorschläge im Blick auf die weitere Arbeit am Thema in der GEKE.

Die Vorbereitung der Konsultation lag in den Händen des Zentrums Ökumene der EKHN in Frankfurt/M. sowie der Geschäftsstelle der GEKE in Wien.

Konferenzsprachen waren Deutsch und Englisch. Die Beiträge wurden simultan in die jeweils andere Sprache übersetzt.

Inhaltsverzeichnis

Verzeichnis der Teilnehmenden	
Konsultationsplan	
Statement und Thesen (dt.)	
Statement and Theses (engl.)	
Einführung in das Thema bei der Konsultation „Die GEKE als Gemeinschaft von Kirchen“, <i>Oberkirchenrätin Cordelia Kopsch, Darmstadt</i>	
„Von der Leuenberger Konkordie zur Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)“, <i>Prof. Dr. André Birmelé, Strasbourg</i>	
„Die GEKE als 'Lehr-Gemeinschaft' nach evangelischem Verständnis“, <i>Prof. Dr. Martin Friedrich, Wien</i>	
3 Mementi:	
„Bekenntnis und Kirchengemeinschaft aus lutherischer Perspektive“, <i>Prof. Dr. Kirsten Busch Nielsen, Universität Kopenhagen</i>	
„Bekenntnis und Kirchengemeinschaft aus reformierter Perspektive“, <i>Dr. Martin Ernst Hirzel, Bern</i>	
„Creed and Church Fellowship from a British Methodist Perspective“, <i>Rev. Dr. David M. Chapman, Hayward Hheath/UK</i>	
„Church Fellowship from a Non-European Perspective - Fellowship of Middle East Evangelical Churches (FMEEC)“, <i>Prof. Dr. George Sabra, Beirut/Libanon</i>	
„Kirchengemeinschaft aus südamerikanischer Perspektive“, <i>Prof. Dr. Luís H. Dreher, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasilien</i> (mit Arbeitsgruppenergebnis zum Vortrag)	
„Wie Einheit vertieft wird ... - der Kirchengemeinschaftsprozess der GEKE aus kirchentheoretischer Sicht“, <i>Prof. Dr. Peter Scherle, Herborn</i>	
„What kind of Unity do we want (and need)? - Progress (and Failures) of the Reformed Churches in South Africa on their Way towards full Communion“, <i>Prof. Dr. Dirk Smit, Stellenbosch University, South Africa</i>	
Modelle gelebter Kirchengemeinschaft	
„Modelle gelebter Gemeinschaft in Italien“, <i>Pfr. Dr. Pawel Andrzej Gajewski, Ev. Waldenserkirche, Florenz</i>	
„Das tschechische Regionalmodell einer GEKE-Synode“, <i>Dr. Ladislav Beneš, Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder</i>	
„Die GEKE-Kirchen in Österreich“, <i>Bischof Dr. Michael Bünker</i>	
„The United Church of Christ in the Light of Leuenberg: Successes and Challenges“, <i>Dr. David Seiple, UCC-Conference New York</i>	
„Wie stellen sich uns eure Entwicklungen und Vorstellungen dar?“, <i>Prof. Dr. Dirk Smit, Dr. David Seiple</i>	
Informelles Gespräch	
Fiktive Festreden	

- „Fünzig Jahre Leuenberg: heiliges Brot, Abendbrot und ein Smart for4“,
Pfrin. Desireé Scholtens, Niederlande
- „Zum 50-jährigen Jubiläum der Leuenberger Kirchengemeinschaft“,
Bischof i.R. Dr. Walter Klaiber, Tübingen

Gottesdienste und Andachten

Die Teilnehmenden:

Pfr. Friedhelm Pieper,	EKHN, Zentrum Ökumene, Frankfurt/M. – Leitung
Pfr. Jörg Bickelhaupt,	EKHN, Zentrum Ökumene, Frankfurt/M. – Leitung
Pfr. Dr. Jochen Kramm,	GEKE, Wien – Leitung
Frau Irene Diakité,	EKHN, Zentrum Ökumene, Frankfurt/M. – Organisation
Pfrin. Dr. Andrea Braunberger-Myers,	EKHN, Frankfurt/M. – Übersetzung
Pfr. i.R. Keith Chamberlain,	EKHN, Frankfurt/M. – Übersetzung
Dr. Ladislav Beneš,	Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder, Prag
Prof. Dr. André Birmelé,	Evangelisch-Lutherische Kirche Alsace-Lorraine - Ökumenisches Institut des Lutherischen Weltbundes, Strasbourg
Pfr. Martin Bräuer D.D.,	EKHN, Konfessionskundliches Institut Bensheim
Bischof Dr. Michael Bünker,	Evangelische Kirche A.B. Österreich - Generalsekretär der GEKE, Wien
Prof. Dr. Kirsten Busch Nielsen,	Evangelisch-Lutherische Kirche Dänemark, Universität Kopenhagen
Rev. Dr. David M. Chapman,	British Methodist Church, Hayward Heath UK
Prof. Dr. Luis Henrique Dreher,	Evangelisch-Lutherische Kirche Brasilien, Universidade Federal de Juiz de Fora
Frau Beate Fagerli,	Evangelisch-Lutherische Kirche Norwegen, Oslo
Vikar Mario Fischer,	GEKE, Wien
Prof. Dr. Martin Friedrich,	GEKE, Wien
Pfr. Dr. Pawel Andrzej Gajewski,	Chiesa Valdese, Gemeinde Florenz, Italien
Rev. Dr. Sarah Hall,	United Reformed Church, Sheffield UK
Dr. Friedrich Hauschildt,	Leiter des Kirchenamts der VELKD, Hannover
Pfr. Dr. Martin Hirzel,	Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Bern
Kirchenpräsident Pfr. Dr. Volker Jung,	EKHN, Darmstadt
Bischof i.R. Dr. Walter Klaiber,	Evangelisch-methodistische Kirche, Tübingen
OKR Pfr. Detlev Knoche,	EKHN, Zentrum Ökumene, Frankfurt/M.
OKRin Pfrin. Cordelia Kopsch,	EKHN, Darmstadt
OKRin Dr. Mareile Lasogga,	Kirchenamt der VELKD, Hannover
Prof. Dr. Friederike Nüssel,	Universität Heidelberg
Pfr. Thomas-Andreas Pöder,	Evangelisch-Lutherische Kirche in Estland
Prof. Dr. Johanna Rahner,	Universität Bamberg
Prof. Dr. George Sabra,	Near East School of Theology, Beirut/Libanon
Prof. Dr. Peter Scherle,	EKHN, Theologisches Seminar Herborn
Pfrin. Desireé Scholtens,	Protestantische Kirche der Niederlande
Dr. David Seiple,	United Church of Christ – New York Conference
Prof. Dr. Dirk Jacobus Smit,	Universität Stellenbosch, Südafrika
Prof. Dr. Stefan Tobler,	Ökumenisches Institut, Hermannstadt/Sibiu (Rumänien)
Rev. Dr. Hana Tonzarova,	Tschechoslowakische Hussitische Kirche, Prag
Pfr. Oliver Uth,	Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck, Niestetal

Konsultation EKH/GEKE

„Die GEKE als Gemeinschaft von Kirchen“

Arnoldshain, 15. - 19.09.2010

15.09.10	16.09.10	17.09.10	18.09.10	19.09.10
Anreise der Teilnehmenden	Andacht, lutherisch (Fagerli) „Die GEKE als Lehrgemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ (Friedrich) Mementi - „Bekenntnis und Kirchengemeinschaft aus konfessioneller Perspektive“ 3 Einreden aus lutherischer (Busch-Nielsen), reformierter (Hirzel) und methodistischer (Chapman) Sicht	Andacht, hussitisch (Tonzarova) „Welche Einheit wollen wir?“ „Der Kirchengemeinschafts-Prozess der GEKE aus kirchentheoretischer Sicht“ (Scherle) „What kind of Unity do we want (and need)? - Progress (and Failures) of the Reformed Churches in South Africa on their Way towards full Communion“ (Smith)	Andacht, methodistisch (Klaiber) 2 fiktive Festreden zum 50-jährigen Jubiläum der Leuenberger Konkordie anno 2023 (Scholtens, Klaiber) Abschließende Textfassung des Konsultations-Statements, Beratung und Verabschiedung Feedback der Teilnehmenden (Was nehme ich mit?) Feedback der Gäste aus dem weltweiten Kontext	Gottesdienst in der Alten Nikolaikirche auf dem Römerberg, Frankfurt Ev. Stadtakademie - gemeinsames Mittagessen und offizieller Abschluss der Konsultation
Geistlicher Beginn (Blickelhaupt) Begrüßung, Vorstellungsrunde Einführung (Kopsch) „Von der Leuenberger Kirchengemeinschaft zur GEKE“ (Birmelé) Die EKH/ stellt sich vor; Vorstellung der gastgebenden Kirche und gemeinsames Abendessen mit Pfr. Dr. Volker Jung (Kirchenpräsident der EKH/)	„Kirchengemeinschaft aus außereuropäischer Perspektive“ (Sabra, Dreher) Arbeitsgruppen	Modelle gelebter Kirchengemeinschaft - Waldenser/Italien (Gajewski) - Das tschechische Regionalmodell einer GEKE-Synode (Beneš) - Die GEKE-Kirchen in Österreich (Bünker) - Das Modell der UCC, USA (Seiple) 2. Textfassung des Konsultations-Statements „Wie stellen sich uns eure Entwicklungen und Vorstellungen dar?“ - 2 Außenperspektiven aus Südafrika (Smit) und den USA (Seiple)	EXKURSION nach Oppenheim/Rhein (per Bus)	Abreise der Teilnehmenden
Gespräche in gemischten Gruppen	1. Textfassung des Konsultations-Statements, Vorstellung und Aussprache	Informelles Gespräch mit einem ökumenischen Gast (Rahner)		

Statement der TeilnehmerInnen

Vom 15. bis 19. September 2010 trafen sich 35 Theologinnen und Theologen aus Europa und anderen Kontinenten in Arnoldshain zu einer Konsultation zum Thema „Die GEKE als Gemeinschaft von Kirchen“. Veranstalter waren die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau und der Fachkreis Ökumene der GEKE.

Die Leuenberger Konkordie (LK) gebraucht den Begriff Kirchengemeinschaft in program-matischer Weise. Seine ökumenische Bedeutung wird in *Die Kirche Jesu Christi* expliziert. Was aber kennzeichnet dieses spezifische Modell von Einheit, das sich zwischen refor-mierten, lutherischen, methodistischen und anderen Kirchen der Reformation bewährt hat? In welchen Bereichen gibt es ungeklärte Fragen, an denen theologisch weiter gearbeitet werden muss?

In den Referaten und Diskussionen der Konsultation kristallisierten sich folgende zentrale Themen heraus:

1. Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen gründet in der gemeinsamen Teilhabe an Wort und Sakrament. Darin hat die Kirchengemeinschaft ekklesialen Charakter. Kann man darauf aufbauend sagen, dass die GEKE als Gemeinschaft ihrer Mitglieds-kirchen selber eine sichtbare Gestalt der einen Kirche ist? Oder wäre es angemesse-ner, von „ekklesialer Qualität“ der GEKE zu reden? Diese Fragen betreffen das Ver-hältnis der GEKE zu ihren Mitgliedskirchen einerseits, zu den konfessionellen Welt-bünden und zu ökumenischen Organisationen andererseits. Hier besteht Klärungsbe-darf.
2. Dankbar wurde in der Konsultation festgestellt, dass die kontinuierlichen Lehrgesprä- che der GEKE zu einer Festigung und Vertiefung der Gemeinschaft geführt haben. In ihnen zeigt sich zugleich, dass sich die Übereinstimmung im Verständnis des Evange- liums in einer Vielfalt von Lehrgestalten ausdrücken kann. Kirchengemeinschaft wird nicht trotz, sondern durch und in dieser Vielfalt verwirklicht. Kann sich die GEKE in diesem Sinne als eine dynamische Bekenntnisgemeinschaft verstehen?
3. Die Erklärung von Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie hat die beteiligten Kirchen in eine qualitativ neue Beziehung zueinander gebracht. Sie gewäh- ren einander Gemeinschaft als etwas ihnen bereits Vorgegebenes (vgl. LK 29 und *Die Kirche Jesu Christi*, Kap. III, 1.2). Dies ist aber kein Endpunkt, sondern führt auf einen gemeinsamen Weg. Kirchengemeinschaft ist also immer auch ein Prozess. Die Ver- wirklichung der Kirchengemeinschaft in Zeugnis und Dienst ist eine permanente Auf- gabe. Wie leben die Mitgliedskirchen der GEKE die Kirchengemeinschaft? In und mit den verfassten Kirchen gibt es eine Vielzahl von anderen, oft interkonfessionellen Ausdrucksformen christlichen Lebens. Inwiefern können diese als eine Gestalt von Kirche verstanden werden, worin Kirchengemeinschaft in Zeugnis und Dienst sichtbar wird?
4. Wenn Kirchen untereinander Kirchengemeinschaft erklären, dann braucht es vielfälti- ge Orte und Weisen, wo diese gelebt und vertieft wird. Die GEKE dient diesem Ziel. Sie unterstützt die Mitgliedskirchen in ihrer Aufgabe, zu einer intensiveren und konkre- teren Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst zu finden. Die gemeinsame Verantwortung für die Gesellschaft, in der die Kirchen miteinander leben, macht auch Instrumente und Strukturen für das gemeinsame Handeln nötig. Die GEKE muss deshalb neu prü- fen, ob ihre Arbeitsweise und Strukturen dieser Aufgabe gemäß sind. Es wird empfoh- len, dazu einen Beratungsprozess einzuleiten.
5. Ein zentraler Begriff in den Gesprächen während der Konsultation war der neutesta- mentliche Begriff *koinonia*. Er hat ein trinitarisches Fundament, drückt die Gemein- schaft der Gläubigen mit Christus und – in ihm – auch untereinander aus. Als Gabe

wird sie uns geschenkt in Wort und Sakrament. In Acta 2 gehört aber auch das Teilen der irdischen Güter zur *koinonia*. Der Begriff hat also auch eine ethische Dimension.

6. Das Selbstverständnis der GEKE als Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit stellt die Frage nach Versöhnungsprozessen innerhalb der GEKE und zwischen ihren Kirchen. Es ist wichtig, dass die GEKE solche Prozesse anstößt und begleitet.
7. Das Beispiel Südafrika zeigt, dass z.B. der Rassismus in der Kirche zum *status confessionis* werden kann. Während in der Erarbeitung der Leuenberger Konkordie die ethischen Fragen nicht im Vordergrund standen, weist aber manches darauf hin, dass Konflikte um ethische Prinzipien zur Belastungsprobe für eine einmal erklärte Kirchengemeinschaft werden können. Die legitime Vielfalt in ethischen Positionen hat dort ihre Grenzen erreicht, wo die Gemeinschaft in Wort und Sakrament nicht mehr möglich ist. Zu erkennen, wo und wann ein solcher Punkt erreicht ist, ist eine große Herausforderung. Deshalb muss die GEKE sich auch strittigen Fragen aktiv zuwenden und für ihre Bearbeitung sorgen. Bei Konflikten unter den Mitgliedskirchen sollte die GEKE geeignete Formen der Bewältigung suchen.
8. Durch die Beiträge von Referenten aus anderen Kontinenten (Libanon, Südafrika, Brasilien, USA) wurde einerseits deutlich, dass das „Modell Kirchengemeinschaft“ nicht auf Europa beschränkt ist, aber andererseits auch, dass die Formen der Verwirklichung von Kirchengemeinschaft stark kontextuell geprägt sind. Diese Berichte schärfen zudem den Blick auf den Einfluss von allgemeinen gesellschaftlichen Faktoren auf das Gelingen oder Scheitern von Kirchengemeinschaft. Insbesondere das Beispiel Südafrika machte deutlich, dass in bestimmten Situationen Schritte zu organisatorischer Einigung geboten sein können, und dass das Modell der Kirchengemeinschaft keine Begründung liefern sollte, sich solchen Schritten zu verweigern.
9. Durch andere Erklärungen von Kirchengemeinschaft, z.B. die Amman-Erklärung im Nahen Osten, nahmen reformatorische Kirchen Kirchengemeinschaft miteinander auf. Deshalb ist zu klären, wie sich diese bestehenden Formen von Kirchengemeinschaft zueinander verhalten.

Der Fachkreis Ökumene der GEKE hat als Diskussionsgrundlage für die Konsultation eine Thesenreihe zum Thema Kirchengemeinschaft vorbereitet. Sie werden hiermit auch dem Rat der GEKE als Anregung zur vertiefenden Diskussion zur Verfügung gestellt.

Aufgrund der oben genannten Fragestellungen und Problemanzeigen empfehlen wir, der Vollversammlung von 2012 die Einrichtung eines Lehrgesprächs zum Thema „Kirchengemeinschaft“ vorzuschlagen.

Thesen

Erarbeitet vom Fachkreis Ökumene der GEKE am 17.5.2010 im Hinblick auf die Konsultation zum Thema „Kirchengemeinschaft“ am 15. - 19.09.2010

1. Die Leuenberger Konkordie gebraucht durchgängig und in programmatischer Weise den Begriff der Kirchengemeinschaft als ihr Ziel und ihren Ausgangspunkt (LK 1, 2, 5 u.ö.).
2. Kirchengemeinschaft nach diesem Verständnis beruht auf der vorgängigen Gabe des Evangeliums durch Gott und ist so Ausdruck der durch ihn geschenkten Einheit der Kirche.
3. Zur Kirchengemeinschaft gehört die „Überzeugung“ der beteiligten Kirchen, „dass sie gemeinsam an der einen Kirche Jesu Christi teilhaben“ (LK 34). Dies bedeutet eine „gegenseitige Anerkennung“ der beteiligten Kirchen. Wichtig ist jedoch, dass

eine Partikularkirche hier nicht eine isolierte Feststellung über andere Partikularkirchen trifft, sondern feststellt, dass sie *gemeinsam* mit anderen an der einen Kirche Jesu Christi partizipiert. Damit aber relativiert sie auch ihre eigene Partikularität.

4. Die Kirchengemeinschaft, die auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie und anderer Erklärungen von Kirchengemeinschaft verwirklicht wird, ist selbst eine Gestalt von Kirche. Wie alle einzelnen Kirchen hat sie in ihrem Reden, Handeln und Gestalten ihrer durch Jesus Christus konstituierten geistlichen Wirklichkeit zu entsprechen.
5. Das „Leuenberger Modell“ ist ein Modell zur Erklärung und Verwirklichung von Kirchengemeinschaft, verbunden mit einem spezifischen Verständnis von Kirchengemeinschaft.
6. Dieses Modell ist seit 1973 weiter entwickelt worden, mit dem Ziel, die Anwendbarkeit über den Kreis der klassischen Reformationskirchen hinaus zur Geltung zu bringen. Dies geschah bereits in der Erweiterung der Kirchengemeinschaft auf die europäischen Methodisten 1994/97. Die Frage der weiteren Übertragbarkeit bedarf aber noch näherer Analyse (s.u.).
7. Für das Leuenberger Modell der Kirchengemeinschaft wird gern auch der Begriff „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ angewandt, der gut geeignet ist, um bestimmte Aspekte dieses Einheitsmodells zu charakterisieren. Er bedarf aber näherer Erläuterung.
8. Kirchengemeinschaft als „communio ecclesiarum“ knüpft an den biblischen Begriff der koinonia an und sollte nicht ohne Bezug auf die vielfältige Anwendung dieser Kategorie in der neueren ökumenischen Theologie entfaltet werden.
9. Kirchengemeinschaft im Sinne der LK geht von der faktischen Existenz einzelner Kirchen aus, die durch bestimmte Traditionen und insbesondere ihre Bekenntnisse geprägt sind (vgl. LK 1, 5). Die LK rechnet mit dem Weiterbestehen der einzelnen Kirchen und drängt nicht zu einem organisatorischen Zusammenschluss (vgl. LK 44f). Diese einzelnen Kirchen mit ihrer Ordnungskompetenz werden jedoch in eine über sie hinausreichende verbindliche Gemeinschaft eingebunden.
10. Durch die LK wird Kirchengemeinschaft zwischen „Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes“ begründet (LK 29). Die LK sieht sich nicht als ein neues Bekenntnis (LK 37), sondern versteht sich als Brücke zwischen verschiedenen Kirchen, die ihre Bekenntnisverpflichtungen nicht aufgeben, sondern vielmehr pflegen. Das gemeinsame Bekennen kann in verschiedenen Bekenntnissen geschehen. Durch den Konsens über das gemeinsame Verständnis des Evangeliums und über das Nicht-Mehr-Gelten der historischen Verwerfungen ist die trennende Qualität der Bekenntnisverschiedenheit überwunden.
11. Zum Verständnis der Kirchengemeinschaft nach der LK gehört nicht nur ihre Erklärung. Untrennbar zur Erklärung der Kirchengemeinschaft gehört als ihre Konsequenz auch die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft im Streben nach einer „möglichst große[n] Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst“ (LK 29).
12. Aufgrund der Feststellung eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums kommt es mit sofortiger Wirkung zu einer neuen Qualität der Beziehung zwischen den beteiligten Kirchen: Die Trennung ist überwunden. Die Kirchen „gewähren einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Das schließt die gegenseitige Anerkennung der Ordination“ ein (LK 33). Die Erklärung der Kirchengemeinschaft ist zwar ein einmaliges Geschehen, dies impliziert aber, dass die in Wort und Sakrament vereinten Kirchen auch in ihren weiteren Lebensvollzügen diese Gemeinschaft verwirklichen. Dies ist eine bleibende Aufgabe und gehört zur Dynamik des Leuenberger Modells.
13. Ein Verständnis von Kirchengemeinschaft, das sich mit dem status quo zufrieden geben würde, das von der Verwirklichung „im Leben der Kirchen und Gemeinden“ (LK 35) absehen oder diese einschränken oder in das Belieben der beteiligten Kirchen stellen wollte, kann sich daher nicht auf die LK berufen. Gemeinschaft an Wort und Sakrament ist Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst und umgekehrt.

14. Weil zur Verwirklichung der Kirchengemeinschaft das Bemühen „um die Stärkung und Vertiefung der gewonnenen Gemeinschaft“ (LK 35) gehört, trägt sie dazu bei, diese Gemeinschaft immer erkennbarer zu machen. In diesem Sinne beinhaltet dieses Modell der Kirchengemeinschaft die Verpflichtung zur sichtbaren Einheit.
15. Die sichtbare Gestaltung der Kirchengemeinschaft ist wichtig
- als Ausdruck der Verbindlichkeit;
 - als Zeugnis der gegenseitigen Verpflichtung;
 - als Bekenntnis zur Katholizität der Kirche.
16. Eine Konsequenz hieraus ist das Bemühen um eine gemeinsame Ausübung der Ämter, die über die gegenseitige Anerkennung der bisher bestehenden Ämter hinausgeht. Ein „gemeinsames“ oder „versöhntes Amt“ muss ebenso wie der Dienst der Episkopé in personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher Weise ausgeübt werden. Notwendig sind daher weitere Überlegungen über eine synodale Struktur auf Ebene der GEKE.
17. Das Leuenberger Modell der Kirchengemeinschaft ist auf der Grundlage der reformatorischen Ekklesiologie entwickelt worden. Es war deshalb zunächst für die Erklärung und Verwirklichung der Gemeinschaft zwischen reformatorischen Kirchen erfolgreich. Aber es muss in seiner Anwendbarkeit keineswegs auf diese begrenzt sein, denn die reformatorische Unterscheidung der verschiedenen Gestalten von Kirche von ihrem Grund in Jesus Christus beansprucht Plausibilität auch für andere Konfessionen. Ein Gespräch darüber, ob das Modell der Kirchengemeinschaft auch im Gegenüber zu Modellen anderer Konfessionen geeignet ist, erfordert jedenfalls auch eine Verständigung über Wesen und Bestimmung der Kirche.
18. Mit entsprechenden Adaptionen lässt sich das Leuenberger Modell auch auf andere Konfessionen übertragen. Aus protestantischer Sicht ist dabei zweierlei zu beachten:
1. Als *Voraussetzung für die Erklärung* der Kirchengemeinschaft darf nichts gefordert werden, was über die in LK 2 genannten Konstitutiva der Kirche hinausgeht.
 2. Als *Bestandteil der Verwirklichung* der Kirchengemeinschaft, d.h. ihrer sichtbaren Gestaltung, sind dagegen durchaus auch Vereinbarungen denkbar, die über die LK hinausgehen.
19. Die Möglichkeit, Kirchengemeinschaft zu erklären und zu verwirklichen, ist prinzipiell universal und nicht durch geographische Kriterien einzuschränken. Die weitgehende Beschränkung der GEKE auf europäische Kirchen hat historische und pragmatische Gründe. Sie hat ihren Sinn insbesondere darin, dass sie aufgrund der nachbarschaftlichen Beziehungen und des gemeinsamen Lebens- und Gestaltungsraums größere Möglichkeiten zur Verwirklichung der Kirchengemeinschaft bietet. Die GEKE sollte jedoch klären, in welcher Beziehung sie als Gemeinschaft (fast ausschließlich) europäischer Kirchen zum Horizont weltweiter Kirchengemeinschaft steht.

Consultation in Arnoldshain on the Theme of Church Community*

Statement by the Participants

From 15th to 19th September 2010 35 theologians from Europe and other continents met in Arnoldshain for a Consultation on the theme of "The CPCE as a Community of Churches". The organisers were the Evangelical Church in Hessen and Nassau and the CPCE Expert Group on Ecumenism.

The Leuenberg Agreement uses the concept of Church Community programmatically. Its ecumenical significance is spelt out in *The Church of Jesus Christ*. But what characterises this specific model of unity that has proved itself between reformed, united, lutheran, methodist and other churches of the Reformation? In which areas are there still unclarified questions on which further work is needed?

In the lectures and discussions at the consultation the following central themes were crystallised out:

- I. Church community between churches of the Reformation is based on shared participation in Word and Sacrament. This gives the church community ecclesial character. Can one build on that to say that as a community of churches the CPCE is itself a visible form of the one church? Or would it be more appropriate to speak of an "ecclesial quality" of CPCE? These questions touch on the one hand on the relation of CPCE to its member churches, on the other to the world confessional federations and to ecumenical organisations. Here there is a need for clarification.
- II. The consultation recorded with appreciation that the ongoing doctrinal conversations of CPCE have led to a strengthening and deepening of the community. They show at the same time that agreement in the understanding of the Gospel can be expressed in a variety of doctrinal forms. Church community is not realised in spite of this diversity, but through it and in it. Can CPCE understand itself in this sense as a dynamic confessing community?
- III. The declaration of church community in the sense of the Leuenberg Agreement has brought the participating churches into a qualitatively new relation to each other. They extend community to each other as something which is already given (cf. LA 29 and *The Church of Jesus Christ*, ch. III, 1.2). This, however, is not a final destination but leads on to a journey together. Church community is thus always also a process. The realising of church fellowship in witness and service is a permanent task. How do the member churches in CPCE live their church community? In and with the constituted churches there is a variety of different, often inter-confessional forms of Christian living. How far can these be understood as a form of the church in which church community becomes visible in witness and service?
- IV. When churches declare church community with each other, this requires many kinds of places and ways of living and deepening it. The CPCE serves this goal. It supports the member churches in their task of finding more intensive and concrete community in witness and service. The common responsibility for the society in which the churches live together also makes instruments and structures for joint action necessary. The CPCE must therefore test anew whether its way of working and its structures are appropriate for this task. It is recommended to begin a process of consultation on this.
- V. A central topic in the discussions during the consultation was the New Testament concept of *koinonia*. This has a Trinitarian foundation, expresses the community of the faithful with Christ and – in him – with each other as well. This is bestowed on us as a

gift in Word and Sacrament. In Acts 2, however, the sharing of earthly goods also belongs to *koinonia*. The concept thus has an ethical dimension.

- VI. The self-understanding of CPCE as a community in reconciled diversity poses the question of processes of reconciliation within CPCE and between its churches. It is important that CPCE encourages and accompanies such processes.
- VII. The example of South Africa shows that racism in the church, for example, can become** a *status confessionis*. While in the working out of the Leuenberg Agreement ethical issues were not in the forefront, there are various signs that conflicts about ethical principles can become a test of the strength of an already declared church community. Legitimate diversity in ethical positions has reached its limit when community in Word and Sacrament is no longer possible. Recognising when such a point has been reached is a considerable challenge. CPCE must therefore also actively address controversial questions and ensure that they are worked upon. In the case of conflicts between the member churches, CPCE should seek appropriate means of overcoming them.
- VIII. The contributions of speakers from other continents (Lebanon, South Africa, Brazil, USA) made it clear on the one hand that the “church community model” is not limited to Europe, but on the other that the forms of realising church community are strongly marked by contexts. These reports sharpen our eyes to the influence of general social factors on the success or failure of church community. The example of South Africa in particular makes it clear that in particular situations steps towards organisational unity can be desirable and that the model of church community should not be made an excuse for refusing such steps.
- IX. Through other declarations of church community, for instance the Amman Declaration in the Near East, churches of the Reformation have entered into church community with each other. It should therefore be clarified how these existing forms of church fellowship are related to each other.

The CPCE Expert Group on Ecumenism had prepared a series of theses as a discussion basis for the consultation. These are now made available here to the Council of CPCE as well as an impulse to deepening discussion.

On the basis of the above mentioned questions and problem indications we recommend that the institution of a doctrinal conversation on the theme of “Church Community” be proposed to the General Assembly in 2012.

* *In der englischen Übersetzung des Statements ist der Begriff “Gemeinschaft” durchgängig mit “community”, nicht mit “fellowship” wiedergegeben.*

** *Diese Stelle ist wortwörtlich übersetzt, obwohl eine Frage eigentlich nicht zu einem ‘status confessionis’ “wird”, sondern ihn hervorruft (besser wäre also “issue in” o.ä.)*

Theses

Developed by the CPCE Expert Group on Ecumenism on 17th May 2010 with a view to the consultation on the theme of “Church Community” on 15th-19th September 2010.

1. The Leuenberg Agreement consistently and programmatically uses the concept of church community as its goal and starting point (LA 1, 2, 5 and frequently).
2. According to this understanding, church community is founded upon the prior gift of the Gospel by God and thus expresses the unity of the church bestowed by God

3. To church community belongs the “conviction” of the participating churches “that they have part together in the one Church of Jesus Christ” (LA 34). This involves a “mutual recognition” of the participating churches. It is important, however, that here one particular church is not making an isolated statement about other particular churches, but recognizing that it participates *together* with others in the one church of Jesus Christ. With that it relativises its own particularity.
4. The church community realized on the basis of the Leuenberg Agreement and other declarations of church community is itself a form of the church. Like all individual churches it has to correspond in its speaking, acting and formation to its spiritual reality constituted through Jesus Christ.
5. The “Leuenberg Model” is a model for declaring and realising church community, bound up with a specific understanding of church community.
6. This model has been further developed since 1973 with the goal of making its applicability viable beyond the circle of the classical Reformation churches. This was already done in the extension of the church community to the European Methodists in 1994/97. The question of further extendibility, however, requires closer analysis (see below).
7. The concept of “reconciled diversity” is frequently also used for the Leuenberg model of church community, and is well suited to characterise particular aspects of this model of unity. It needs, however, closer explanation.
8. Church community as “*communio ecclesiarum*” is connected with the Biblical concept of *koinonia* and should not be developed without reference to the multifarious applications of this category in more recent ecumenical theology.
9. Church community in the sense of the Leuenberg Agreement begins from the factual existence of individual churches which are marked by particular traditions and in particular their confessions (cf. LA 1, 5). LA reckons with the continued existence of the individual churches and does not press for organisational merging (cf. LA 44f). These individual churches with their own competence for their ordering are, however, integrated within a wider binding community.
10. Through the LA church community is declared between “churches with different confessional positions” (LA 29). The LA does not see itself as a new confession (LA 37) but understands itself as a bridge between different churches which have not given up but rather cultivate their confessional obligations. Joint confession can take place in different confessions. Through the consensus that they share a common understanding of the Gospel and that the historical condemnations no longer apply, the divisive nature of the confessional difference has been overcome.
11. To the understanding of church community according to LA belongs not only its declaration. To the declaration of church community there also belongs as its inseparable consequence the realisation of church community in striving for “the fullest possible cooperation in witness and service” (LA 29).
12. On the basis of the acknowledgment of a common understanding of the Gospel there immediately follows a qualitatively new relationship between the churches involved. Their division is overcome. The churches “accord each other table and pulpit fellowship; this includes the mutual recognition of ordination” (LA 33). The declaration of church community is indeed a once-for-all event, but this implies that the churches united in Word and Sacrament also realise this community in the further fulfilment of their life. This is an abiding task and belongs to the dynamic of the Leuenberg model.
13. An understanding of church community which is satisfied with the status quo and disregards its realisation “in the life of the churches and congregations” or restricts this or leaves it to the discretion of the participating churches can therefore not appeal to the LA. Community in Word and Sacrament is community in witness and service and vice versa.
14. Since striving “to deepen and strengthen the fellowship they have found together” (LA 35) belongs to the realisation of church community, it contributes to making this

community ever more recognisable. In this sense this model of church community involves the commitment to visible unity.

15. The visible shaping of church community is important
 - as expression of commitment
 - as witness to mutual obligation
 - as confession of the catholicity of the church.
16. One consequence of this is working for a common exercise of church ministries going beyond the mutual acknowledgment of already existing offices. A “common” or “reconciled” ministry must, like the ministry of episcopacy, be exercised in personal, collegial and community forms. Therefore further reflection is needed on a synodal structure on the level of CPCE.
17. The Leuenberg model of church community was developed on the basis of the ecclesiology of the Reformation. It was therefore successful in the first place in enabling the declaration and realisation of church community between churches of the Reformation. But it need not be restricted to them in its applicability, for the Reformation distinction between the various forms of the church and their ground in Jesus Christ claims plausibility for other confessions as well. A discussion whether this model of church community is also appropriate over against models of other confessions demands at any rate an understanding about the nature and calling of the church.
18. The Leuenberg model allows itself to be applied to other confessions, with corresponding adaptations. From a protestant view two things are to be observed here:
 1. Nothing may be demanded as *precondition for the declaration* of church community which goes beyond the constitutive elements of the church named in LA2.
 2. By contrast agreements going beyond LA are also quite conceivable on *constitutive elements in the realisation* of church community, i.e. of its visible form.
19. The possibility of declaring and realising church community is in principle universal and not to be limited by geographical criteria. The wide-reaching restriction of CPCE to European churches has historical and pragmatic reasons. It has its special meaning in the fact that this offers greater opportunities for the realisation of church community on the basis of neighbourly relations and shared space of life and activity. CPCE should, however, clarify in what relation it stands as a community of (almost exclusively) European churches to the horizon of world-wide church community.

Einführung in das Thema bei der Konsultation „Die GEKE als Gemeinschaft von Kirchen“

*Oberkirchenrätin Cordelia Kopsch,
Stellvertreterin des Kirchenpräsidenten
der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*



Sehr geehrte Damen und Herren,
liebe Schwestern und Brüder,

heute beginnen wir unsere Konsultation zum Thema „Kirchengemeinschaft“ hier in Arnoldshain, im Land Hessen, in Deutschland. Aber der Ursprung dieser Tagung liegt eigentlich in Südafrika. Darauf komme ich gleich zurück. Insgesamt möchte ich die Fragestellungen dieser Konsultation aus drei Perspektiven beleuchten:

Zum einen im Rückblick auf die Anregungen der Conference of United and Uniting Churches 2008 in Südafrika, zum zweiten aus Fragestellungen, die die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa in den letzten Jahren beschäftigen, und drittens aus der Perspektive meiner eigenen Kirche, einer unierten Kirche, für die gelebte Kirchengemeinschaft täglich Wirklichkeit und Herausforderung ist.

In Johannesburg, Südafrika fand im Jahre 2008 die „Conference of United and Uniting Churches“ auf Einladung des Ökumenischen Rates der Kirchen statt. Einer der Delegierten kam aus unserer Kirche, der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Nach seiner Rückkehr legte er der Kirchenleitung einen ausführlichen Bericht vor.

Dieser enthielt zwei wichtige Gedankenanstöße, die auch bei unserer Kirchenleitung sofort Interesse fanden.

Zum einen berichtete Jörg Bickelhaupt, wie wichtig es bei der Frage nach gelebter Kirchengemeinschaft ist, die Modelle und Erfahrungen aus unterschiedlichen Kontexten einzubeziehen. Sofort entstand bei uns das Interesse, mehr dazu zu erfahren. Sind die unterschiedlichen Erfahrungen und Modelle zum Beispiel in den USA, im Nahen Osten, in Südafrika, den Niederlanden, Deutschland und Europa vor allem auf einen unterschiedlichen historischen, kulturellen, kirchenpolitischen Kontext zurückzuführen? Oder kann praktizierte Kirchengemeinschaft unterschiedlich verstanden und ausgefüllt werden? Können Kirchen, auch vereinigte Kirchen oder Kirchen, die auf dem Weg zu einer Vereinigung sind, von anderen lernen? Können Europäer etwas von unterschiedlichen Formen der Kirchengemeinschaft auf anderen Kontinenten lernen und umgekehrt? („Leuenberger Konkordie“ als Exportmodell?)

Der zweite Anstoß, der uns von der Konferenz in Südafrika erreichte, hängt mit dem ersten zusammen, geht aber nicht in ihm auf. Hier spielt vor allem die Frage eine Rolle, inwieweit der jeweilige historische, kulturelle, finanzielle, kirchenpolitische Kontext die Möglichkeiten zur Kirchengemeinschaft fördert oder behindert. Bei der Konferenz in Südafrika nannte man dies die „nicht-theologischen Faktoren“. Nach der Einschätzung der Teilnehmer der Konferenz in Südafrika können diese Faktoren eine ganz erhebliche Rolle bei der Frage spielen, ob Kirchengemeinschaft gefördert oder behindert wird. Dies wurde im Schlussdokument prägnant dargestellt. Auch wir alle haben gewiss schnell Ereignisse und Vorgänge vor Augen, die diesen Gedanken anschaulich machen können. Dennoch konzentrieren sich die Bemühungen vieler Kirchen zur Begründung von Kirchengemeinschaft oft über lange Zeit und fast ausschließlich auf die theologischen Fragen.

Der zweite Kontext ist die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa. Auch hier sind es zwei Fragestellungen, die anregend für unsere Konsultation wirken können. Immer wieder wurde in der GEKE, nicht zuletzt bei ihren Vollversammlungen in Belfast 2001 und in Budapest 2006, ein größeres Maß an Verbindlichkeit (commitment) in der Umsetzung der Kirchengemeinschaft eingefordert. Die gegenseitige Anerkennung der Kirchen, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, die Anerkennung der Ämter müsse sich in verstärkten Bemühungen zur Stärkung des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes (LK) niederschlagen. Dabei könne es sich jedoch nicht nur um gemeinsame Stellungnahmen, Projekte usw. handeln, sondern auch auf der Ebene gemeinsamen Entscheidens und Handelns müssten entsprechende Strukturen geschaffen werden. Immer wieder wurde eine „Europäische Synode“ gefordert, lebhaft diskutiert – und doch nicht beschlossen. Das Lehrgespräch „Gestalt und Gestaltung von Kirche“ sollte hier Impulse geben. Daraufhin zeichnete das in Budapest bei der Vollversammlung verabschiedete „Statut“ mit Vorsicht und Behutsamkeit den Weg zu mehr Verbindlichkeit. Aber wie wird es weitergehen?

Gleichzeitig mit den Forderungen nach einem höheren Maß von Verbindlichkeit und einer verstärkten Kirchengemeinschaft gab es innerhalb der GEKE aber auch Erfahrungen von den Grenzen der Kirchengemeinschaft.

Trotz ihrer gemeinsamen Basis in der Leuenberger Konkordie und der Mitgliedschaft in der GEKE befinden sich auch unterschiedliche reformatorische Kirchen in ihren jeweiligen Ländern de facto in einer Konkurrenzsituation. Bei der Werbung um Mitglieder, in ihrem missionarischen Handeln, im Bestreben um Anerkennung im jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Kontext und beim Einwerben finanzieller Mittel aus dem In- und Ausland werden Kirchen oft zu Rivalen. So kommt es gelegentlich zu einem starken Gegensatz zwischen erklärter Kirchengemeinschaft und der kirchlichen Praxis, in der Geschwisterlichkeit und Gemeinschaft in Frage gestellt werden. Immer wieder ist die GEKE hier auch mit schwierigen Fragen der Mitgliedschaft konfrontiert, wenn es zu Abspaltungen aus Kirchen kommt, die der GEKE bereits angehören, oder wenn sehr kleine kirchliche Gemeinschaften ihre Mitgliedschaft reklamieren, deren Eigenständigkeit als Kirche fraglich ist.

Zudem sind manche Fragestellungen, die in der weltweiten Ökumene und hier insbesondere im Dialog mit orthodoxen und anglikanischen Kirchen strittig sind, auch unter den Kirchen der GEKE ungeklärt und rufen gelegentlich Kontroversen, wenn nicht Konflikte hervor. Dazu gehört die Frage nach der Ordination von Frauen ebenso wie die nach der Segnung und Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Ob es uns gefällt oder nicht, es sind auch solche Fragen, die im Hinblick auf gelebte Kirchengemeinschaft wichtig sind. Für manche Kirchen – und zwar auf der einen wie auf der anderen Seite der Skala der Positionen – bedeutet die eindeutige Ablehnung der jeweils anderen Position auch eine Aushöhlung der Kirchengemeinschaft. Also gibt es auch in der GEKE Kirchen, die offiziell in Kirchengemeinschaft stehen, in ihrem kirchlichen Leben aber nicht daran denken, die Praxis der anderen Kirche(n) anzuerkennen. Es besteht die Gefahr, dass Kirchengemeinschaft in solchen Fällen „nur auf dem Papier“ besteht.

Aus der Perspektive der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau stellt sich die Frage nach der Verwirklichung von Kirchengemeinschaft wiederum auf andere Weise. Wie für alle anderen Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland ist für uns die gegenseitige Anerkennung und das Zusammenleben von lutherisch, reformiert und uniert geprägten Gemeinden selbstverständlich. Jedoch ist in unserem Fall zu bedenken, dass die EKHN zwar als „unierte Kirche“ gilt, aber weiterhin die unterschiedlichen konfessionellen Bekenntnisse und Traditionen der Reformation in sich trägt und gelten lässt. Mit einem Fachausdruck heißt dies: Wir sind eine Verwaltungsunion auf dem Weg zu einer Bekenntnisunion. Praktisch bedeutet dies: Jede unserer Gemeinden entscheidet selbst, ob sie dem lutherischen, dem reformierten Bekenntnis folgt oder sich als uniert versteht. Eine wachsende Zahl von Gemeinden vollzieht diesen Schritt nicht mehr bewusst nach. Sie hal-

ten es für zeitgemäßer, sich lediglich „evangelisch“ zu nennen. Bei Debatten in unserer Synode haben in den letzten Jahren innerprotestantische konfessionelle Differenzen kaum jemals eine Rolle gespielt. Lediglich bei der Frage im Zusammenhang unserer neuen Kirchenordnung, ob unser Leitender Geistlicher „Bischof“ oder weiterhin „Kirchenpräsident“ heißen soll und wie dieses Amt verstanden wird, wurden bewusst Argumente aus lutherischer und reformierter Sicht vorgetragen.

Hinter diesem eigentlich sehr guten Miteinander unterschiedlicher Bekenntnisstraditionen in unserer Kirche kommen jedoch gerade in letzter Zeit auch wieder Fragen zum Vorschein. Gerade unsere reformierten Gemeinden, die nur eine kleine Minderheit im Verhältnis zu den anderen darstellen, fürchten, dass ihre Identität zunehmend verblasst. Die Gemeinden „vergessen“ ihre ursprüngliche Prägung und finden es einfacher, einfach nur evangelisch zu sein. Pfarrern und Pfarrer bewerben sich um Pfarrstellen in reformierten Gemeinden, ohne sich selbst als Reformierte zu verstehen oder die reformierte Tradition hinreichend zu kennen.

Als Kirchenleitung liegt uns daran, unsere Verwurzelung in den unterschiedlichen reformatorischen Konfessionen konstruktiv zur Geltung zu bringen. Aber wie gelingt uns dies, wenn doch immer mehr Gemeinden einfach nur evangelisch sein wollen? Wie ermutigen und stärken wir unsere Pfarrern und Pfarrer (und andere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter), den theologischen Reichtum unterschiedlicher Bekenntnisstraditionen für sich zu erschließen, wenn diese solche Fragestellungen für antiquiert und überholt halten und die Auseinandersetzung mit anderen christlichen Konfessionen wie der römisch-katholischen Kirche oder mit anderen Religionen als die entscheidenden Probleme heute ansehen.

Ein zweiter Aspekt, der unser Interesse an der in dieser Konsultation gestellten Fragestellung begründet, ist die starke ökumenische Tradition, die unsere Kirche bestimmt. Die EKN pflegt Partnerschaften zu mehr als 10 Kirchen in Asien, Afrika, Nordamerika und Europa. Sie ist Mitglied in der GEKE, der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Die Fragen nach verbindlicher Gemeinschaft stellt sich in allen diesen Zusammenhängen. Immer wieder ist neu zu bestimmen, wie die beteiligten Kirchen ihre Beziehung verstehen und ausfüllen. Oft hilft man sich mit dem englischen Begriff „fellowship“, um einerseits freundschaftliche Verbundenheit und Partnerschaft zu unterstreichen, aber gleichzeitig den komplizierten theologischen Fragen zu entgehen.

Auch im Verhältnis zu ihren Partnerkirchen sind teilweise die Fragen relevant, die ich vorhin benannt habe. Erst vor kurzem erklärte unsere Partnerkirche in Tanzania, sie werde keine Beziehungen mehr unterhalten und auch keine finanzielle Unterstützung mehr annehmen von Kirchen, die gleichgeschlechtliche Partnerschaften anerkennen. Mit unserer polnischen Partnerkirche ist das Thema „Frauenordination“ ebenso heikel.

Das Thema unserer Konsultation habe ich versucht, aus drei Perspektiven zu beleuchten: Aus der weltweiten Ökumene mit Bezug auf die Konferenz vereinigter und sich vereinigender Kirchen in Südafrika, im Blick auf die GEKE und damit den europäischen Kontext und aus der Sicht unserer Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in Deutschland. Mir fällt auf, dass in allen drei Blickwinkeln sich dieselben Fragestellungen und Themen spiegeln. Darin liegt auch ein Reiz und gleichzeitig eine Herausforderung für die Arbeit dieser Konsultation in den nächsten Tagen. Damit wird aber auch deutlich, warum unsere Kirche gerne Gastgeberin dieser Konsultation ist: Weil sie versteht, dass ihre Fragen im Zusammenleben verschiedener konfessioneller Traditionen und ihre ökumenischen Beziehungen im Zusammenhang der GEKE und in anderen Kontexten ebenso relevant sind und dass in einem internationalen Austausch, der von Geben und Nehmen bestimmt ist, alle in ihrem Verständnis von Kirchengemeinschaft weiterkommen können.

Von der Leuenberger Konkordie zur Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)

1. „Kirchengemeinschaft“. Was meint dieser Begriff?

1.1. Die Beziehungen zwischen den reformatorischen Kirchen haben sich in den letzten 40 Jahren grundlegend verändert. Kirchenfamilien, die sich bisher gleichgültig gegenüber standen oder sich sogar gegenseitig verurteilten, erklärten sich gegenseitig, in Kirchengemeinschaft zu stehen.

Kirchengemeinschaft bedeutet Einheit der Kirchen, gemeinsam Kirche zu sein.

Ohne ihre verschiedenen Traditionen, ihre verschiedenen Geschichten, ihre verschiedenen Bekenntnisformulierungen und ihre verschiedenen Kontexte aufzugeben, treten die einzelnen Kirchen in eine neue Beziehung zueinander. Eine neue ekklesiale Qualität kennzeichnet diese Beziehung. Die sich Kirchengemeinschaft erklärenden Kirchen verstehen sich als die eine Kirche Jesu Christi.

Aufgrund ihrer Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums

- gewähren sie einander Gemeinschaft in Wort und Sakrament;
- erkennen sich gegenseitig als wahrer und voller Ausdruck der einen Kirche Jesu Christi an;
- verpflichten sich die neu gewonnene Gemeinschaft zu vertiefen durch ihre Verwirklichung im Leben der Kirchen und Gemeinden, durch stete theologische Weiterarbeit, um zu einer möglichst großen Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst in der Welt zu gelangen;
- ermöglichen, aufgrund der gegenseitigen Anerkennung der Ordination, den Austausch ihrer Amtsträger.

1.1.1. Der Begriff „Kirchengemeinschaft“ wird hauptsächlich im deutschen Sprachraum gebraucht. Dies liegt daran, dass die deutsche Sprache nur über den Begriff Gemeinschaft verfügt, um sowohl *communio* wie auch *communitas* wiederzugeben. „Kirchengemeinschaft“ legt das Gewicht auf die *communio* und die dadurch ausgesagte ekklesiale Qualität. Die englische Sprache unterscheidet zwischen *fellowship* und *communion*, die französische zwischen *communauté* und *communion*.

1.1.2. Die Akzente des Verständnisses von „Kirchengemeinschaft“ sind je nach Ort und Zeit nicht immer identisch. Dabei werden wichtige Begriffe als synonym verstanden und benutzt: Kirchengemeinschaft – Gemeinschaft in Wort und Sakrament – Gegenseitige Anerkennung als wahrer Ausdruck der einen Kirche Jesu Christi – Einheit der Kirche – Einheitsmodell.

Es geht letzten Endes um nichts anderes als um das Verständnis von Kirche, die Beschreibung der ekklesialen Qualität der Gemeinschaft der Gläubigen.

1.2. Die Kirchengemeinschaft ist Werk des Heiligen Geistes, **Gabe Gottes an die Menschen**. Gott schenkt den Gläubigen Gemeinschaft, Er beruft sie, an seiner *communio* teilzuhaben. Als vorgegebene Wirklichkeit wird sie zur Aufgabe der einzelnen Kirchen und aller Gläubigen. Sie haben als Auftrag, diese Kirchengemeinschaft zu gestalten, ihr Sichtbarkeit zu verleihen und sie in diesem Sinne zu verwirklichen. Das Gebot der Stunde heißt: Verwirklichung der erklärten neuen Gemeinschaft.

In diesem Sinne ist Kirchengemeinschaft ein Prozess. Das Einheitsmodell „Kirchengemeinschaft“ ist stets im Werden.

1.2.1. „Kirchengemeinschaft“ ist ein Einheitsmodell, das auf kein Präzedenzmodell zurückgreifen kann. Es ist eine Entwicklung, die stets Neuland betritt. Diejenigen, die an dieser Arbeit beteiligt sind, wissen sehr wohl um die Stärken und Schwächen dieses Ansatzes und um die Notwendigkeit, das Erreichte zu pflegen und zu schützen.

1.2.2. Kirchengemeinschaft ist immer im Werden. Eine Erklärung von Kirchengemeinschaft stellt nicht sosehr einen Abschluss als einen ersten Schritt dar. So beinhalten auch alle Erklärungen von Kirchengemeinschaft die Verpflichtung, nun an der Gemeinschaft zu arbeiten, sie zu vertiefen, sie auszudehnen, sowie den Aufruf, dieser Erklärung die notwendige Verbindlichkeit zu geben.

1.2.3. Das Einheitsmodell „Kirchengemeinschaft“ versteht sich im Dienst aller christlichen Kirchen. Es will – und kann – nicht allein auf die reformatorischen Kirchen beschränkt bleiben.

1.3. Zwischen reformatorischen Kirchen wurde Kirchengemeinschaft aufgrund der **Schlussfolgerungen theologischer Dialoge** und auch durch **neue Erfahrungen und Entwicklungen vor Ort** ermöglicht.

1.3.1. Es muss unterschieden werden zwischen:

a) den vielen wichtigen Dialogergebnissen der letzten 50 Jahren. Sie sind Frucht der Arbeit von Theologen. Sie haben Autorität, weil sie die theologischen Fragen neu geklärt haben. Sie sind jedoch als solche für die Kirchen, die sie in Auftrag gegeben haben, nicht verbindlich. Sie verpflichten lediglich ihre Autoren.

b) den Erklärungen von Kirchengemeinschaft, die aufgrund dieser Dialogergebnisse möglich wurden. In der Regel handelt es sich dabei um Texte, die die theologischen Ergebnisse aufnehmen und in kurzen Erklärungen bündeln, die den Kirchen vorgelegt wurden. Diese Erklärungen wurden von den Kirchen durch die Synoden verabschiedet. Sie sind verbindlich. Sie führen zu neuen Beziehungen zwischen diesen Kirchen.

1.3.2. Als wichtige supranationale Erklärungen von Kirchengemeinschaft sind zu nennen:

- zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten: die *Leuenberger Konkordie* in Europa (1973), das *Formula of Agreement* in den USA (1997), die *Amman-Erklärung* im Mittleren Orient (2006).

- zwischen diesen Kirchen und den Methodisten: die *Wiener Erklärung* (1997). Eine Erklärung zwischen Lutheranern und Methodisten in den USA ist in Vorbereitung.

- zwischen Lutheranern und Anglikanern: die *Porvoo-Erklärung* (1994) zwischen den lutherischen Kirchen Skandinaviens und des Baltikums und den britischen Anglikanern, die Erklärung *Called to common Mission* (1999) zwischen lutherischen und episkopalen Kirchen in den USA, die *Waterloo-Erklärung* zwischen den entsprechenden Kirchen in Kanada (2001). In Australien kam es zwischen Lutheranern und Anglikanern zu einer Erklärung *A Common Ground*, deren Unterzeichnung im Gange ist.

- zwischen Lutheranern, Reformierten und Anglikanern: die *Meissen Erklärung* (1991) zwischen den deutschen evangelischen Kirchen und der Kirche Englands und die *Reuilly-Erklärung* (2001) zwischen den evangelischen Kirchen Frankreichs und den Anglikanern Großbritanniens.

1.4. Im Folgenden soll nun dieses Verständnis von Kirchengemeinschaft auf doppelte Weise entfaltet werden. Zunächst soll nach den theologischen und geschichtlichen Hintergründen gefragt werden, bevor in einem weiteren Schritt einige Aspekte und Herausforderungen des Einheitsmodells Kirchengemeinschaft anhand der Leuenberger Konkordie und am Beispiel der GEKE hervorgehoben werden.

2. Neutestamentliche und kirchengeschichtliche Hintergründe

2.1. Das zweite Kapitel der **Apostelgeschichte beschreibt die erste Gemeinde als eine *koinonia (communio)* der Getauften, die an der Lehre der Apostel festhalten, gemeinsam das Brot brechen, beten und alles gemeinsam haben** (Apg. 2, 41-44). So ist die junge Gemeinde Kirche. Gott wirkt in ihr das Heil, Er schenkt sich den Seinen in und durch diese Gnadenmittel. Im biblischen Sprachgebrauch beschreibt das

Wort *koinonia* gleichzeitig die Beziehung der Christen zu Gott und die neue Beziehung, die zwischen ihnen entsteht.

2.1.1. Zuerst bezeichnet der Begriff *koinonia* die Teilhabe an Christus (1. Kor 10,16-21). Durch seinen hingegebenen Leib eint er alle, die an ihm teilhaben. Die *koinonia* ist eine Gabe. Diejenigen, die an Christus teilhaben werden in ihm eine unzertrennbare Einheit.

Die Feier des Herrenmahls wird, für sich selbst genommen, *koinonia* genannt. Sie ist ein besonderer Moment, an dem die Gemeinschaft der Gläubigen sich ereignet und sichtbar zum Ausdruck kommt. Wie der hingegebene Leib Christi einer ist, so werden alle, die gemeinsam an Brot und Kelch teilhaben eins (1. Kor 11). „Teilhabe an Christus“ bedeutet Aufnahme in den „Leib Christi“ (1. Kor 10, 16 und 17). Die zur Feier des Herrenmahls versammelte Gemeinde (1. Kor 11,20-24) hat an Christus teil, in ihm ist sie ein Leib (1. Kor 12, 12 f.) (siehe die beiden Bedeutungen von *communio sanctorum*: Gemeinschaft der Heiligen und Teilhabe an den Heiligen Elementen).

2.1.2. Diese Gemeinschaft ist durch die Taufe gegeben (Apg 2,41). In der Taufe ist der Gläubige von Gott gerufen und erwählt. Er gehört Gott, der sich so „das heilige Volk, das Volk des Eigentums“ (1. Petr 2, 9) schafft. Durch die Taufe in den Leib Christi eingegliedert, hat der Gläubige am Tod und an der Auferstehung seines Herrn teil, mit dem er bekleidet wird (Röm 6, 4-11). Die Gläubigen bilden eine Gemeinde, in der die sozialen Gegensätze keine Daseinsberechtigung mehr haben (Gal 3, 26-28).

2.1.3. Die tägliche Nahrung dieser *Koinonia* ist die Predigt vom Evangelium des Gottesreiches. Diese Botschaft ist der Kitt dieser Gemeinschaft der Individuen und der Gemeinde selber mit Gott. Die Gemeinde lehrt und verkündigt das Evangelium, das Christus ihr anvertraut hat, seine Gegenwart in unserer Mitte bis ans Ende der Zeiten (Mt 28, 20). Diese Predigt geschieht durch die Kraft des Heiligen Geistes (Apg 1, 8), der Zeugen in seinen Dienst ruft (Joh 20, 22 f., 2. Kor 4, 13).

2.1.4. Besonders im paulinischen und deutero-paulinischen Korpus ist es selbstverständlich, dass diese Gemeinschaft mit Gott zu gegenseitiger Solidarität, zur gegenseitigen Hilfe und zum Miteinander Teilen verpflichtet.

Koinonia bedeutet gegenseitiges Erbarmen und wechselseitige Teilhabe an den Leiden und den Freuden. Dies bedeutet zuerst, mit Christus zu leiden und an seinem Kreuz Anteil zu nehmen. Die Teilnahme an den Leiden Christi führt zur Teilnahme an den Leiden der anderen. Die anderen werden zu *koinonoi* (Phm 17, 2. Kor 8, 23), man gibt einander „die rechte Hand [...] zum Zeichen der Gemeinschaft“ (Gal 2, 9).

Koinonia drückt sich im Miteinander-Teilen dessen aus, was man besitzt. Diese Bedeutung konkretisiert sich in der Kollekte, die der Apostel in den Gemeinden Kleinasiens zugunsten der Gemeinde in Jerusalem organisiert (Röm 15, 26). Dort wird die Kollekte selber *Koinonia* genannt (siehe auch Heb 13, 16). Diese Kollekte ist das sichtbare Zeichen der kirchlichen Einheit. Diese *Koinonia* ist dynamisch: der andere wird mein Teilhaber, er hat teil an meinem Reichtum oder meiner Armut.

2.1.5. Das unablässige Hören auf die Lehre der Apostel, die Taufe, das gemeinsame Brotbrechen, die Ausdauer im Gebet und die gemeinsame Teilhabe an allen Dingen sind aus diesem Grund die zentralen Elemente des Lebens der jungen Christenheit (Apg 2, 41-46).

2.1.6. Der gemeinsame Besitz aller Dinge als kirchenkonstitutive Dimension geriet in der Kirchengeschichte sehr bald in den Hintergrund. Dies kann verschieden gedeutet werden. Auf dem Hintergrund der oben erwähnten paulinischen Theologie könnte man diese Dimension als die *kontextuell bedingte*, kirchenkonstitutive Dimension verstehen. In der ersten Gemeinde war der gemeinsame Besitz Ausdruck der *koinonia*, in einem heutigen Kontext könnte man hier – ohne das notwendige Teilen zu vernachlässigen – z.B. den gemeinsamen Kampf gegen den Rassismus, für die Menschenrechte, für Gerechtigkeit, Frieden oder Bewahrung der Schöpfung usw. als wichtige kirchenkonstitutive Dimensionen nennen.

2.2. **Dieses Kirchenverständnis der ersten Christenheit wurde von der Reformation des XVI. Jahrhunderts wiederentdeckt und übernommen.** Die bekannte Stelle ist die *Confessio Augustana* Artikel 7. Die Kirche ist die „*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*“. Calvin formuliert es ganz ähnlich in seiner *Institutio*: „Überall wo wir wahrnehmen, dass Gottes Wort lauter gepredigt und gehört wird und die Sakramente nach der Einsetzung Jesu Christi verwaltet werden, lässt sich auf keinerlei Weise daran zweifeln, dass wir eine Kirche Gottes vor uns haben.“(IV,1,9).

2.2.1. Die wahre Feier von Wort und Sakrament sind die Kennzeichen der wahren Kirche. Da wo in Wahrheit Wort und Sakrament gefeiert werden, ereignet sich Kirche. Wo dies geschieht, ist die *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* in ihrer Fülle vorhanden. Die feiernde Gemeinschaft ist die eine Kirche Jesu Christi und hat an dieser über sie immer hinausreichenden einen Kirche Jesu Christi teil.

2.2.1.1. Es geht nicht darum die klassischen *notae ecclesiae* (*una, sancta catholica, apostolica*) durch die Kennzeichen Wort und Sakrament zu ersetzen. Wichtig ist die richtige Zuordnung. Wo ist die *una, sancta catholica, apostolica* zu erkennen? Antwort: da, wo in Wahrheit Wort und Sakrament gefeiert werden (und nicht, um den römisch-katholischen Ansatz hier zu zitieren: wo das apostolische Bischofsamt vorhanden ist).

2.2.2. Dieses von der Reformation neu betonte Kirchenverständnis entspricht der Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen *sola gratia, sola fide*, die wiederum das *solus Christus* ausdrückt. Diese Botschaft versteht die Reformation als *das* Evangelium von Jesus Christus. Sie ist nicht nur eine für sich stehende und nur individuell zu verstehende Grundüberzeugung, sondern auch der Maßstab jeglichen kirchlichen Lebens, der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Dieses Evangelium wird uns geschenkt durch die Feier von Wort und Sakrament (Taufe und Eucharistie), die Gnadenmittel. Sie gelten jedem einzelnen und binden ihn ein in die Gemeinde der Gläubigen. So wird die Kirche durch den Heiligen Geist gegründet und erhalten. Die Kirche ist nicht eine Konsequenz der Rechtfertigung. Sie ist der Ort, wo die Rechtfertigung geschieht, die Kirche ist Teil des Rechtfertigungsgeschehens. Dies unterscheidet die reformatorischen Kirchen von anderen Konfessionen und nicht zuletzt von freikirchlichen Traditionen.

2.2.2.1. Dieser Ansatz wird konsequent in der Reformationszeit angewandt. Die Botschaft von der Rechtfertigung ist nicht Konsequenz, sondern Voraussetzung jeder ekklesiologischen Aussage. Dies wird auch in der Leuenberger Konkordie (LK) umgesetzt. Siehe die Reihenfolge der Artikel 6-12 (Rechtfertigungsbotschaft) und die sich daraus ergebenden Konsequenzen (Gnadenmittel LK 13) und Einbindung in die Gemeinschaft (LK 10 und 13). Das gleiche geschieht in der Ekklesiologiestudie (*Die Kirche Jesu Christi* – 1994 – KJC Kapitel 1).

2.2.3. Aus diesem Kirchenverständnis ergibt sich logischerweise auch das Einheitsverständnis. Gemeinschaft in Wort und Sakrament ist für die wahre Einheit nötig und ausreichend (CA 7). Die Gnadenmittel, die den einzelnen Gläubigen rechtfertigen, sind die Dimensionen, die die Kirche gründen, und daher auch die Elemente, welche für die Einheit der Kirche nötig und ausreichend sind. So auch die LK: Die Erklärung von Kirchengemeinschaft und die gegenseitige Anerkennung sind dann möglich und notwendig (Schlusskapitel von KJC), wenn eine Tradition in der Feier von Wort und Sakrament der anderen Tradition die wahre Feier der einen Kirche Jesu Christi erkennt und feststellt. Kirchengemeinschaft drückt sich in der gegenseitigen Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft aus (LK 33). Diese Gemeinschaft umfasst die gegenseitige Anerkennung der Ordination und ermöglicht die Austauschbarkeit der Amtsträger.

M.a.W.: Die Botschaft des Evangeliums, des rechtfertigenden Handeln Gottes, wird dem Menschen zuteil durch die Gnadenmittel Wort und Sakrament. Die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ist daher konsequenterweise die Gemeinschaft derer, die in Wahrheit Wort und Sakrament feiern. Und es ist auch logisch und konsequent, in diesen Elementen die notwendige und ausreichende Bedingung für die Einheit der Kirche zu sehen.

2.2.3.1. Es geht hier nicht darum, den genauen Sinn von CA 7 im XVI. Jahrhundert zu untersuchen. Es war eine andere Zeit mit anderen Fragestellungen. Für unser Thema ist die Feststellung wichtig, dass dieser Artikel in der modernen ökumenischen Bewegung zum Kernartikel des Verständnisses der Kirche und ihrer Einheit wurde. Er erscheint zunächst als Schlüsselartikel im lutherisch –reformierten Dialog und wird später allgemein übernommen. Dieser Ansatz kennzeichnet heute auch das anglikanische oder methodistische Verständnis. Er wird auch oft in der katholischen Kirche zitiert, auch wenn letztere stets das besondere Gewicht des Amtes hinzufügt.

2.3. Eine weitere entscheidende Entwicklung geschah **im Rahmen des Kirchenkampfes in Deutschland vor, während und dann auch noch nach dem zweiten Weltkrieg.** Dabei ging es nicht so sehr um die Kirchengemeinschaft als um die Abendmahlsgemeinschaft, einem wesentlichen Element der Kirchengemeinschaft. Die *Bekennende Kirche* verstand sich als eine Kirche „unbeschadet ihrer lutherischen, reformierten oder unierten Herkunft und Verantwortung, (aufgerufen) aufs neue die Hoheit des einen Herrn, der einer Kirche und darum die wesentliche Einheit ihres Glaubens, ihrer Liebe und ihrer Hoffnung, ihrer Verkündigung durch Wort und Sakrament, ihres Bekenntnisses und ihrer Aufgabe zu erkennen“. So wurde bei der Synode 1934 formuliert und daraus gefolgert, dass Abendmahlsgemeinschaft möglich ist, weil man trotz verschiedener Bekenntnisformulierungen das gleiche bekennt.

2.3.1. Innerhalb der *Bekennenden Kirche* waren einige Lutheraner dieser Meinung, andere um vieles vorsichtiger. So kam es dann auch in dieser Frage zu Gegensätzen innerhalb der Bekennenden Kirche bei der vierten Bekenntnissynode 1937. In Halle bekräftigte die Bekenntnissynode der Altpreußischen Union den Ansatz von Barth und Niemöller, während der Rat der Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands im gleichen Jahr dies als Relativierung der Bekenntnisse ablehnte. Er betonte, dass Abendmahlsgemeinschaft eine einheitliche gemeinsame Bekenntnisformulierung voraussetze. Die Notwendigkeit eines gemeinsamen Bekenntnisses wurde auch vom anderen Flügel der Bekennenden Kirche betont, doch wurde dabei festgehalten, dass gemeinsames Bekenntnis nicht zwingend eine einheitliche Bekenntnisformulierung voraussetzt.

2.3.2. Nach dem Krieg war diese Frage keineswegs entschärft. Auf den Entwurf für eine Ordnung der EKD vom März 1947, der Abendmahlsgemeinschaft trotz verschiedener Bekenntnisformulierungen empfahl, antwortete der Rat der Evangelisch-lutherischen Kirche im Juni 1947 mit einer Ablehnung dieser Möglichkeit. Er empfahl jedoch theologische Gespräche über die Möglichkeit einer Abendmahlsgemeinschaft. Dies führte 1957 zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen, die die Abendmahlsgemeinschaft empfahlen, da trotz verschiedener Bekenntnisformulierungen in den verschiedenen Kirchen Deutschlands das gleiche Abendmahl *recte* gefeiert werde, ein Urteil, das der theologische Ausschuss der VELKD als vorschnell empfand. Diese Entwicklung ist nachzulesen in Vilmos Vajta (Hrsg): *Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumentation zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum*, Göttingen 1963, eine der ersten Veröffentlichungen des späteren Straßburger Instituts (damals noch in Kopenhagen), in der alle diese Beschlüsse ganz genau dokumentiert sind.

2.3.3. Die Debatte wurde auch auf gesamteuropäischer Ebene geführt und führte 1968 zu den europäischen Arnoldshainer Thesen, die Abendmahlsgemeinschaft trotz verschiedener Bekenntnisformulierungen empfahlen, eine Entscheidung, die vier Jahre später zur Leuenberger Konkordie führte, die, wie bereits erwähnt, „Kirchengemeinschaft zwischen Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes“ erklärte.

Es wäre nicht schwer zu belegen, dass das Problem nicht endgültig gelöst wurde und Spannungen in dieser Frage weiter bestanden und zum Teil noch bestehen. So hat dann auch die lutherische bayerische Landeskirche lange Zeit die LK nicht unterschrieben, unter dem Einfluss der Erlanger theologischen Fakultät, die weiterhin diese Entwicklung ablehnte und darin insbesondere durch die skandinavischen Kirchen unterstützt wurde, von

denen einige bis heute die LK nicht unterschrieben haben. Andere Lutheraner in anderen Fakultäten wie in Heidelberg (Schlink, P. Brunner) hingegen förderten diese Entwicklung.

3. Die Umsetzung dieser Grundentscheide im Einheitsmodell „Kirchengemeinschaft“

3.1. Die von der ersten christlichen Kirche betonte, von der Reformation wieder entdeckte und von der *Bekennenden Kirche* hervorgehobene, **Gemeinschaft in Wort und Sakrament ist für die Leuenberger Konkordie und für die GEKE die Grundaussage, auf welcher die gesamte Ekklesiologie und damit auch das Einheitsverständnis aufbaut.** Dabei gilt es folgendes zu bedenken: Kirche ist nicht die Gemeinde, die das wahre Verständnis von Wort und Sakrament in einem gleichen Wortlaut „hat“, sondern die Gemeinde, in welcher diese Feier *recte* geschieht. Das Ereignis des wahren Zuspruchs der Gnade durch Wort und Sakrament ist nicht synonym mit einer im Wortlaut identischen Formulierung des Verständnisses von Wort und Sakrament. Es besteht ein Unterschied zwischen der „rechten“ gemeinschaftlichen geistlichen Feier, dem kirchenstiftenden Gottesdienst, einerseits und der Formulierung der Lehre andererseits.

Dieser Unterschied mag minimal erscheinen. Er ist ökumenisch entscheidend. Denn er bedeutet nichts weniger, als dass die wahre Feier von Wort und Sakrament auch auf einer anderen Lehrformulierung oder Bekenntnisformulierung ruhen kann als die „meiner“ Kirche. Eine andere Familie kann in Wahrheit Wort und Sakrament feiern, im vollen Sinne Kirche sein, ohne sich „meinen“ Bekenntniswortlaut anzueignen. Daher geht es im Dialog nicht um Uniformität, sondern um eine Kirchengemeinschaft, die eine sehr genaue „Unterscheidung der Geister“ verlangt.

Wohlgemerkt: es handelt sich um eine Unterscheidung und keineswegs um eine Trennung zwischen der wahren Feier von Wort und Sakrament einerseits und den Bekenntnisformulierungen andererseits. Diese Unterscheidung ist entscheidend für die Einheit der Kirche.

Die Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament ist ein hermeneutisches Prinzip, das immer und überall zum Tragen kommen muss. An der Möglichkeit, ob die wahre Feier von Wort und Sakrament gegeben ist oder nicht, entscheidet sich, ob ein theologischer Unterschied, auch in zunächst scheinbar sekundären Bereichen, einen legitimen oder einen kirchentrennenden Unterschied darstellt.

3.1.1. Es wird der LK immer wieder vorgeworfen, dass sie einen Minimalkonsens darstelle. Man begnüge sich mit einer Übereinstimmung im Verständnis von Wort und Sakrament und vergesse dabei alles andere. Man könnte in der Tat eine Liste aufstellen von Punkten, die in der LK nicht gesondert angesprochen werden. Es gibt keinen besonderen Abschnitt zur Schöpfungstheologie, zur Gotteslehre, zur Pneumatologie usw. Einige Kritiker behaupten, dass in diesen Bereichen weiterhin Divergenzen bestehen würden, die nicht ausgeräumt wurden oder werden konnten. Dieser Rede muss widersprochen werden, denn sie verkennt den Grundansatz der LK. Durch ihre Konzentration auf Wort und Sakrament will die LK alle Bereiche der Theologie umfassen.

3.1.2. Auch an diesem Punkt ist das Einheitsmodell „Kirchengemeinschaft“ die treue Erbin der Reformation. Als Ausdruck der Botschaft von der Rechtfertigung hat die gemeinsame Feier von Wort und Sakrament - welche auch die Übereinstimmung in ihrem Verständnis voraussetzt – Folgen für alle anderen Bereiche der Theologie und des kirchlichen Lebens. Hier ist eine Erinnerung an die *Adiaphora*-Streitigkeiten – bereits im XVI^{ten} und auch in den folgenden Jahrhunderten – wichtig.

3.1.3. Als neueres Beispiel sei hier der Umgang innerhalb des Lutherischen Weltbundes mit der Apartheidfrage in Südafrika genannt. Rassismus wurde als Häresie bewertet, weil keine Gemeinschaft in Wort und Sakrament mehr gegeben war, da die weißen lutherischen Kirchen den schwarzen Christen den Zugang zur Eucharistie verweigerten. Aus diesem Grunde wurde daher festgestellt, dass diese weißen Kirchen durch ihre Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft, die Kirchengemeinschaft verlassen hätten. (siehe oben die kontextuelle kirchenkonstitutive Dimension in Apg 2).

3.1.4. Jede Frage, sei es die undenkbarste, kann so Ort von Häresie sein, dann und weil sie die Kirchengemeinschaft zerstört oder unmöglich macht.

3.1.5. Aus diesem Grund legt die LK ein besonderes Gewicht auf die stete theologische Weiterarbeit (LK 37f.), denn ein zunächst unbedeutend scheinender Unterschied kann der Ort werden, welcher die Gemeinschaft in Wort und Sakrament in Frage stellt.

3.1.6. Die Unterscheidung von *esse* und *bene esse* der Kirche, wobei das erste als Ort des Konsenses und das zweite als Ort der Verschiedenheit verstanden würden, ist dabei nicht hilfreich. Denn gerade die Orte, die zum *bene esse* gehören, gehören letztlich zum *esse*, weil in ihnen die Kirchengemeinschaft als solche auf dem Spiel stehen kann. *Bene esse* heißt nicht *bene volens*.

3.1.7. Dieses Einheitsverständnis hat, so verstanden, auch nichts mit einer Beibehaltung des *status quo* zu tun. Weil die Trennung überwunden ist und die Gemeinschaft in Wort und Sakrament gegeben ist, ist es legitim von *einer* Kirche zu reden, in welcher es verschiedene Akzente in Lehre, Frömmigkeit und kirchlichem Alltag gibt. Durch die gemeinsame Feier wirkt und bekräftigt der Heilige Geist diese Einheit und gibt dieser Kirche eine noch gemeinsam zu gestaltende Zukunft.

3.1.8. Die Botschaft von der Rechtfertigung ist *articulus stantis et cadentis ecclesiae* sowohl aufgrund ihres Inhaltes wie in ihrer Funktion als hermeneutisches Prinzip, die sie ökumenisch dann erfüllt, wenn sie die gemeinsame wahre Feier von Wort und Sakrament ermöglicht.

3.2. Die Unterscheidung zwischen der in Wahrheit das Wort und die Sakramente feiernden Gemeinde einerseits und der gemeinsamen Lehrformulierung andererseits bedeutet keineswegs eine Vernachlässigung des Konsenses. Es bedarf des Konsenses. Dieser ist nicht nur erwünscht. Er ist dringend notwendig.

Um zu einem Konsens zu gelangen, bedarf es des genauen theologischen Dialogs über die Grundaussagen des Glaubens und zunächst der Überwindung der Lehrverurteilungen. Die gegenseitigen Verurteilungen drückten den Dissens im Glaubensverständnis aus und führten zum Bruch der Kirchengemeinschaft. Auch wenn ein Lehrkonsens nicht gleichgesetzt werden kann mit Kirchengemeinschaft, so ist er doch wesentliche Voraussetzung für deren Wiederherstellung.

Deshalb war es für die Leuenberger Konkordie entscheidend, die traditionellen Lehrverurteilungen zu überprüfen. Dabei geht es nicht darum, die geschichtlichen Formulierungen als solche zu bewerten, sondern um die Überprüfung, ob diese Verurteilungen, die einst die Kirchengemeinschaft verboten haben, den Partner in seinen heutigen Aussagen treffen.

3.2.1. So wurden in der LK die drei Fragen: Christologie, Eucharistie und Prädestination bearbeitet, bis festgestellt werden konnte, dass die derzeitigen theologischen Aussagen der verschiedenen Partner in ihrer Verschiedenheit die Gemeinschaft nicht mehr verhindern. Im Blick auf alle drei Bereiche kam die LK zu dem Schluss: „Wo solche Übereinstimmung zwischen Kirchen besteht, betreffen die Verwerfungen der reformatorischen Bekenntnisse nicht den (jetzigen) Stand der Lehre dieser Kirchen“ (LK 20, 26). Dieser Umgang mit den Lehrverurteilungen wurde auch in den anderen ökumenischen Dialogen übernommen (im Dialog mit den Anglikanern und im Dialog mit Rom).

3.2.2. Wenn die Lehrverurteilungen überwunden sind und daher festgestellt werden kann, dass in der „anderen Gemeinschaft“ Wort und Sakrament authentisch gefeiert werden, dass also diese Gemeinschaft wahrer Ausdruck der einen Kirche Jesu Christi ist, dann gilt es Kirchengemeinschaft mit dieser Gemeinschaft zu erklären. Dies tun die Leuenberger Konkordie und auch die anderen bereits erwähnten Erklärungen. Dies ist die geistliche Entscheidung der unterzeichnenden Kirchen.

3.2.3. Die Überwindung der Lehrverurteilungen führt zu neuen Auslegungen der bindenden Bekenntnisse, insbesondere im Blick auf die in diesen Bekenntnissen ausgesprochenen Verurteilungen. Die Behauptung, dass eine Erklärung von Kirchengemeinschaft „sich nicht als ein neues Bekenntnis [versteht]“ (LK 37), ist zu nuancieren. Formal ist sie es nicht, aber die Überwindung der bisher geltenden Lehrverurteilungen hat selbstverständ-

lich eine theologische Auswirkung. Dadurch, dass die Erklärungen eine neue Gemeinschaftsqualität unter bislang getrennten oder doch distanzierten Partnern herstellen, haben diese die Funktion eines hermeneutischen Schlüssels für die Auslegung der eigenen Glaubensbekenntnisse jeder Tradition. Ohne dass sie selber Glaubensbekenntnisse darstellen, ist doch ihre Auswirkung auf die in den einzelnen Kirchen geltenden Glaubensbekenntnisse real.

3.3. Die Erklärung von Kirchengemeinschaft versteht „Konsens“ als die Beziehung zwischen zwei Darstellungen, die nicht kirchentrennend sind, obwohl sie, da es sich um Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes handelt (LK 29), gleichzeitig unterschiedliche Darstellungen einer selben Grundwahrheit sind. Der Konsens ist per definitionem in sich „differenziert“, das heißt in der Lage, Verschiedenheiten zu erkennen und zu akzeptieren. Die Vielfalt ist kein Defizit, sondern das Charakteristikum des Lebens jeder kirchlichen Gemeinschaft selber, aller *koinônia* der Gläubigen, die das Bild der *koinônia* ist, die der Dreieinige Gott in sich selbst ist.

3.3.1. Bei jeder einzelnen Lehraussage gilt es zwischen verschiedenen Ebenen zu unterscheiden: der der Grundwahrheit und der der Darstellungen dieser Wahrheit. Die Grundwahrheit erfordert ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Aussage, die Darstellung dieser Wahrheit hingegen geschieht in Form von Wörtern, Denkweisen und theologischen Entscheidungen, die sich in einer berechtigten Vielfalt ausdrücken, die in keiner Weise zu bedauern ist. So kommt es in jeder Frage zu einer zweifachen Vorgangsweise:

- (1) eine Übereinstimmung darüber, was in den Bereich der Grundwahrheit gehört, die in der umstrittenen Frage eine gemeinsame Aussage erfordert, und
- (2) eine Verdeutlichung der jeweiligen Darstellungen, die unterschiedlich bleiben, aber deren berechtigt verschiedener Charakter präzisiert und überprüft werden muss, damit er nicht mehr die gemeinsame Grundaussage in Frage stellen kann.

3.3.2. Ein monolithisches Verständnis des Konsenses würde jeden Dialog blockieren. Sie würde in der Tat erfordern, dass

- (1) entweder einer der Partner seine Vision fallen lässt und die des anderen annimmt, oder
- (2) beide gemeinsam einen Kompromiss erarbeiten, der keiner der beiden Seiten entsprechen würde.

3.3.3. Der „differenzierte“ Konsens hingegen strebt danach, die letzte theologische Intention einer Lehraussage zu entdecken, und bemüht sich, zu erkennen, ob es im Bereich der Grundwahrheit eine Entsprechung gibt, die die beiden Darstellungen in ihrer jeweiligen Geschichte und ihrem besonderen Kontext auszudrücken versuchen.

3.3.4. In diesem Sinne ist für die LK die legitime Verschiedenheit Teil des Konsenses. Ist die Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament gegeben, dann wird die Kirchengemeinschaft erklärt zwischen „Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes“ (LK 29). Einheit bedeutet nicht Vereinheitlichung, sondern Einheit, in welcher die üblichen Bekenntnisstände beibehalten werden. Weil die Trennung überwunden und die Gemeinschaft in Wort und Sakrament gegeben ist, ist es auch legitim von *einer* Kirche zu reden, in welcher es verschiedene Akzente in Lehre, Frömmigkeit und kirchlichem Alltag gibt. Nicht der Unterschied als solcher, sondern gegebenenfalls sein trennender Charakter muss überwunden werden.

3.4. Dieser differenzierte Konsens gilt auch für die Ekklesiologie. Die LK hat gewiss keinen besonderen Abschnitt über die Kirche. Trotzdem ist die LK in ihrem Ansatz, in ihrem Verfahren und in ihrem Ziel ein ekklesiologischer Text. Ihr Horizont ist die Kirchengemeinschaft und somit die Einheit der Kirche. Dieser Aufgabe weiß sie sich verpflichtet. Alles ist auf dieses – nicht nur zu erreichende, sondern auch durch die Konkordie erreichte Ziel – ausgerichtet.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass alle Unterzeichnerkirchen die gleiche Ekklesiologie haben. Grundkonsens besteht darin, dass die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen ist, die in Wahrheit Wort und Sakrament feiern. Dies bedeutet aber keine uniforme ekklesiale Ge-

stalt.

3.4.1. Wenn LK 33 die "gegenseitige Anerkennung der Ordination" mit einschließt, so ist dies keine Randbemerkung sondern Ausdruck eines sehr genauen Amtsverständnisses. Die theologische Argumentation ist folgende: Wird in der Schwesterkirche die wahre Feier von Wort und Sakrament festgestellt, so wird dadurch auch ausgesagt, dass in dieser Kirche das wahre Amt der einen Kirche Jesu Christi ausgeübt wird. Dies ist die logische und notwendige Konsequenz der Feststellung der wahren Feier von Wort und Sakrament. Indem sie so folgert, weiß sich die LK der reformatorischen Tradition verpflichtet.

3.4.2. Die LK weiß auch, dass andere christliche Kirchen dies anders sehen. Die katholische oder die orthodoxe Theologie würde z.B. genau umgekehrt argumentieren und betonen, dass das nur wahre Amtsverständnis die wahre Feier von Wort und Sakrament erlaubt.

3.4.3. Worin besteht das gemeinsame Amtsverständnis? Die Leuenberger Ekklesiologiestudie (KJC) verdeutlicht es. Übereinstimmung besteht insbesondere darin, dass jeder Christ am einen Amt Christi teilhat. Von diesem Priestertum aller Gläubigen muss aber das besondere Amt der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums und der Darreichung der Sakramente unterschieden werden. Letzteres beruht auf einem besonderen Auftrag Christi, auch wenn es stets auf das allgemeine Priestertum angewiesen ist. Dieses „geordnete“ Amt wird durch Ordination übertragen. Es ist für die Kirche grundlegend und notwendig. Dort wo Kirche ist, bedarf es dieses „geordneten Amtes“. Wie dieses Amt wahrgenommen und ausgestaltet ist, ist vielfältig. Diese unterschiedlichen Ausgestaltungen des Amtes, die auf geschichtliche Erfahrungen zurückgehen, können als Reichtum und Gabe Gottes angenommen werden.

3.4.4. Dieser Konsens im Amtsverständnis findet seinen Ausdruck in verschiedenen Gestalten. Die KJC nennt als Beispiel dieser Vielfalt die Tatsache, dass einige Kirchen besonderen Wert auf das Bischofsamt legen, während andere eine synodal-presbyteriale Ordnung vorziehen. Nach verschiedenen Gesprächsrunden, die zu den sog. Thesen von Neuendettelsau und den Tampere-Thesen führten, nimmt die KJC die Tampere-Thesen auf und kommt zu folgenden Schlussfolgerung: „Diese wichtigen Thesen machen sowohl die grundlegende Übereinstimmung als auch die unterschiedlichen Auffassungen im Verständnis des Amtes sowie die Vielfalt der Formen der Ausgestaltung dieses Amtes (Dienstes) deutlich. Entscheidend ist jedoch, 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*“ (KJC I.2.5.1.2).

3.4.5. An diesem Punkt wird jedoch deutlich, dass die Grenze zwischen legitimer Vielfalt und trennendem Unterschied nicht von allen Kirchen, auch innerhalb der reformatorischen Tradition, am gleichen Ort festgemacht wird. Was für die LK legitimer Unterschied ist, verstehen andere als ein noch zu überwindendes Hindernis für die wahre Einheit. Dies ist nicht zuletzt im Dialog mit den Anglikanern bedeutend.

3.5. Dieses Einheitsmodell weiß sich der gesamten ökumenischen Bewegung verpflichtet. Ausgangspunkt ist gewiss die LK und die daraus erwachsene Leuenberger Kirchengemeinschaft. Doch der Dialog mit den Methodisten, die keinen Anlass hatten die LK – die ihre besondere Geschichte nicht betrifft – zu unterschreiben, führte zur Formulierung eines besonderen Abkommens zwischen den LK-Unterzeichnerkirchen und den methodistischen Kirchen. So kam es zu einer bedeutenden Erweiterung der GEKE. Innerhalb der GEKE ist Raum für jede Kirche, die bereit ist, die oben erwähnten Grundentscheide und das Einheitsverständnis zu bejahen.

Zwischen den verschiedenen Partnern innerhalb der GEKE gilt es die für die Kirchengemeinschaft notwendigen Erklärungen auszuarbeiten und zu unterzeichnen. Man kann die Funktion der Erklärungen als die einer „Brücke“ beschreiben. Sie bauen Brücken zwischen den verschiedenen Gesichtern der einen Kirche Christi. Bisher verstanden sich diese Kirchen jede als Kirche Christi meist in einem exklusiven Sinn. Nun entdecken und rezipieren sie einander als unterschiedene und legitime Gesichter, die untereinander durch Erklärungen von Kirchengemeinschaft verbunden sind. In ihrer Funktion als „Brücken“ setzen diese

Erklärungen der Beziehungslosigkeit oder gar Trennung ein Ende, indem sie die aus der Geschichte ererbten Differenzen in ihrem kirchentrennenden Charakter überwinden.

3.5.1. Man kann nur mit Freude feststellen, dass auch die Erklärungen von Kirchengemeinschaft, die sich bewusst vom GEKE-Modell absetzen wollen, dieses jedoch in ihrem Grundansatz übernehmen. Dies gilt insbesondere für die anglikanische Gemeinschaft.

3.5.2. Auch im Dialog mit Rom, hat dieses Modell seine Bedeutung (differenzierter Konsens, Einheit in versöhnter Verschiedenheit – siehe die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* 1999), auch wenn diese Entwicklung noch keine ekklesiologischen Konsequenzen hat.

3.5.3. Im Dialog mit den Baptisten und anderen Freikirchen sind erste Fortschritte unverkennbar. Jedoch fällt es diesen Kirchen noch schwer, die GEKE Kirchen als wahre Gestalten der einen Kirche Jesu Christi anzuerkennen, was insbesondere in der noch nicht gegebenen vollen gegenseitigen Anerkennung der Taufe seinen Niederschlag findet.

3.6. Die GEKE-Kirchen gehören gemeinsam zur einen Kirche Christi. **Diese neue Beziehungsqualität erlaubt es, die zukünftigen Arbeiten auf der Grundlage und innerhalb einer gegebenen Gemeinschaft auszuführen.** Diese Beziehungsqualität, war bislang allein den Mitgliedskirchen ein und derselben kirchlichen Tradition vorbehalten. Die GEKE ist nicht eine Assoziation oder Föderation von Kirchen, sondern eine Gemeinschaft von Kirche, d. h. eine Kirche. Ihre Situation ist nicht länger vorkonziliar, sondern konziliar.

3.6.1. In diesem Kontext stellt sich gewiss die Frage nach der Kompatibilität der verschiedenen ökumenischen Verpflichtungen der einzelnen GEKE-Kirchen. Sie sollte nicht überbewertet werden in dem Sinne, dass eine GEKE-Kirche nur nach Rücksprache mit allen anderen GEKE-Kirchen eine ökumenische Verpflichtung eingehen kann.

3.6.2. Hier gilt es zu bedenken, dass die GEKE-Situation dem europäischen Kontext entspricht und dass in anderen Kontinenten die lutherischen – reformierten – unierten – methodistischen Beziehungen oft noch anderer Art sind.

3.6.3. Es lassen sich einige „überraschende Situationen“ feststellen, die sich aufgrund verschiedener Loyalitäten ergeben (z.B. Gemeinschaft innerhalb der GEKE und Gemeinschaft innerhalb der lutherischen, methodistischen oder reformierten Weltgemeinschaften oder Gemeinschaft einiger GEKE-Kirchen mit baptistischen Kirchen). Dies ist auf dem Weg zur Einheit der einen Kirche Jesu Christi zunächst unvermeidlich. Das Ärgernis ist nicht diese Situation, sondern die Trennung der Kirche als solche.

4. Die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft als gegenwärtige und bleibende Herausforderung

4.1. **Gebot der Stunde ist die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft.** Streng genommen ist diese Verwirklichung der Kirchengemeinschaft Teil der Erklärung. Durch die Erklärung gewähren die Kirchen einander die *communio*, die ihnen von Gott gegeben ist. Als Geschöpf des zum Glauben rufenden Wortes sind die Kirche, ihr Grund und ihre Gestalt und somit die Kirchengemeinschaft, ihre Erklärung und ihre Verwirklichung, allein in Gottes Handeln gegründet. Diese gegebene Gemeinschaft bedarf der Gestaltung in dieser Zeit. Dies ist der den Gläubigen zukommende Auftrag. In Analogie zu der Unterscheidung zwischen Grund und Gestalt der Kirche ist es theologisch legitim, zwischen Erklärung und Verwirklichung der Kirchengemeinschaft zu unterscheiden.

4.1.1. Die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft verleiht der erklärten Kirchengemeinschaft keine „bessere“ oder „vollere“ Qualität, sie entfaltet sie, vertieft das bereits Gegebene, gestaltet die Kirche und ihre Einheit.

Daher ist es nicht unproblematisch von Stufen der *communio* zu sprechen, wie dies im englischen Raum oft geschieht (*provisional communion*, welche zur *full communion* werden soll). Wie bei einer Ehe ist man nicht mehr oder weniger verheiratet, die gegebene Ehe verlangt aber nach steter Vertiefung und Gestaltung.

4.1.2. Die wohl bessere Terminologie ist die der „Sichtbarkeit“. Die erklärte Kirchengemeinschaft bedarf und verlangt nach Sichtbarkeit. Dies leistet das menschliche Bemühen um Gestaltung – Verwirklichung der Kirchengemeinschaft. Dies setzt ein positives Verständnis von Sichtbarkeit voraus. Die sichtbare Kirche steht nicht im Gegensatz zur unsichtbaren (geglaubten) Kirche. Geglaubte Kirche ist immer sichtbare Kirche. Hier gilt es einige überkommene geschichtliche Missverständnisse zu vermeiden, welche oft die unsichtbare Kirche im Gegensatz zur sichtbaren Kirche verstanden (noch schwieriger wäre die immer wieder geschehene falsche Gleichsetzung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche mit wahrer und falscher Kirche – siehe dazu KJC I.2.2. bis I.2.4.).

4.1.3. Die Aufgabe der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft ist eine höchst geistliche Aufgabe. Es wäre fatal sie auf organisatorische oder institutionelle Dimensionen zu beschränken. Verwirklichung der Kirchengemeinschaft bedeutet Bekehrung der Kirchen, Bekehrung zur Einheit der Kirche. So könnte man auch die unten genannten „Herausforderungen der“ umbenennen in „Bekehrungen zu“. Die Einheit der Kirche ist ein Glaubensartikel (*credo unam ecclesiam*) und keineswegs ein *adiaphoron*, dem man sich vielleicht auch zuwenden kann.

4.2. Ohne falsche Bescheidenheit darf festgestellt werden, dass im Prozess der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft **in den vergangenen 40 Jahren viel erreicht wurde**. Die Geschichte der Entstehung der Leuenberger Konkordie und der Weg von der Leuenberger Kirchengemeinschaft zur GEKE (und nicht zuletzt vom Koordinierungsausschuss der Lehrgespräche zum Exekutivausschuss der GEKE) sind dafür der beste Beleg.

4.2.1. Die LK nennt vier Bereiche, die ihr für die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft wichtig scheinen: a) Zeugnis und Dienst, b) theologische Weiterarbeit, c) organisatorische Folgerungen (insbesondere vor Ort), d) ökumenische Aspekte.

4.2.2. In allen diesen vier Bereichen wurde Erhebliches erreicht, auch wenn noch viele Aufgaben vor uns liegen.

4.3. **Die zu bewältigenden Aufgaben sind vielfältig.** Wichtig ist die Feststellung, dass es sich dabei meist um Fragen handelt, die in den einzelnen an der GEKE beteiligten Kirchen umstritten oder auch ungelöst sind. Ihre Übertragung von der lokalen auf die internationale Ebene löst diese Fragen nicht. Die Fragen werden im Gegenteil potenziert und stellen sich auf verschärfte Weise im zwischenkirchlichen internationalen ökumenischen Dialog.

4.3.1. Zu nennen sind hier folgende Fragen: Sinn und Bedeutung von Kirchenordnung, verbindliches Reden im Namen der Kirche, Zuordnung der Ämter, Strukturen der Autorität, Bewusstsein der Katholizität der Kirche usw.

4.3.2. Nicht zu unterschätzen ist das sich Zufrieden geben mit dem *status quo*. Diese Tendenz charakterisiert so manche Gemeinde oder lokale Kirche, die sich mit der Unterschrift der LK oder mit dem Beitritt zur GEKE zufrieden geben und so die Gemeinschaft auf ein friedvolles Nebeneinander von Kirchen beschränken. Die Notwendigkeit nach neuen Gestalten des Kircheseins zu suchen und alte Gewohnheiten aufzugeben, wird dabei oft als existenzbedrohend verstanden.

4.3.3. Innerhalb der GEKE treten diese Frage zunächst als praktische Fragen auf im alltäglichen Leben der GEKE und der Unterzeichnerkirchen. Dahinter verbergen sich jedoch ekklesiologische Grundfragen.

4.4. **Die Herausforderung der Rezeption**

Die Frage nach der Rezeption wird oft als Hauptschwierigkeit im Prozess der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft innerhalb der GEKE gesehen. Dies trifft weitgehend zu und all die noch zu nennenden Herausforderungen können unter dem Begriff „Rezeption“ zusammengefasst werden.

4.4.1. Rezeption ist weit mehr als ein bloß juridischer Akt oder auch der Beschluss einer Synode. Allein die geistliche Annahme, die Übernahme durch die Gemeinschaft des zu

Rezipierenden in ihren eigenen Glaubensschatz gibt dem zu Rezipierenden seine volle Autorität. Ökumenisch formuliert: es geht nicht bloß um Information oder gar um Begutachtung einer Erklärung von Kirchengemeinschaft, sondern um die Überführung des gemeinsam Erreichten in eine wahrhaft neue Qualität von Gemeinschaft zwischen Traditionen, die sich getrennt haben oder zumindest fremd geworden waren, obwohl sie sich gleichzeitig auf das Evangelium beriefen.

4.4.2. Der ökumenische Rezeptionsvorgang kann mit üblichen Vorgängen der Kirchengeschichte, wo lokale Kirchen translokale, auf Synoden und Konzilien beschlossene Aussagen rezipiert haben, verglichen werden. Erst die Rezeption vor Ort verleiht einem Konzilsbeschluss seine wahre Autorität. Hinzu kommt, dass Lehrentscheidungen der Konzilien immer sowohl Ausgangspunkt wie auch Zielpunkt waren. Dies gilt auch für die Ökumene, wo es oft das zu rezipieren gilt, was vor Ort schon längere Zeit Wirklichkeit ist. Hinzu kommt schließlich, dass die Rezeption im Zusammenspiel zwischen Konzilsentscheid und *sensus fidelium* geschieht und letztlich eine besondere Offenheit für die Konziliarität verlangt.

4.4.3. Es gibt aber auch entscheidende Unterschiede zwischen der klassischen Rezeption in den Kirchen und der heute notwendigen ökumenischen Rezeption. Unüblich ist insbesondere die Rezeption des „anderen“ in seinem Anderssein.

Der entscheidende Akt der ökumenischen Rezeption ist die gegenseitige Anerkennung, die Annahme der anderen Kirche als anderer, aber legitimer und authentischer Ausdruck der einen Kirche Jesu Christi. Die Kirchen sind aufgerufen, die vorgeschlagene gegenseitige Anerkennung einer anderen Gemeinschaft und die daraus sich ergebende Kirchengemeinschaft zu „rezipieren“, eine gegenseitige Anerkennung, welche die erste Etappe auf dem Weg zu einem wahrhaft gemeinsamen Leben darstellt.

4.4.4. Diese Vorgehensweise verlangt nach Kreativität und braucht ihre Zeit. Dabei geht es nicht um einen Kompromiss, sondern um wahre Versöhnung. Die gegenseitige Anerkennung im Anderssein öffnet den Weg für ein tatsächlich gemeinsames Leben, eine wahrhaftige Gemeinschaft legitim unterschiedlicher Kirchen an einem Ort. Eine solche Konzeption umfasst eine Reform „meiner“ eigenen Tradition, eine Überprüfung oder gar Modifizierung „meiner“ Überzeugungen, sowie eine anderen Einschätzung der „Wahrheit“ einer anderen Tradition, die „meine“ Kirche nicht mehr als häretisch einstuft, sondern nunmehr als legitimen Ausdruck der einen Kirche Jesu Christi versteht.

4.4.5. Innerhalb der GEKE ist ein entscheidender Schritt der Rezeption mit der durch die Synoden beschlossenen Erklärung der Kirchengemeinschaft geschehen. Doch damit ist die Sache nur eingeleitet. Nun gilt es auch die gemeinsame Geschichte, die Erfahrungen und die Ergebnisse der Weiterarbeit zu rezipieren. Dies gilt auch für den Ertrag der theologischen Weiterarbeit. Es kann sich dabei nicht nur Information oder um eine formale Annahme oder Ablehnung eines Dialogergebnisses handeln. Die Rezeption bedarf eines längeren Zeitraumes und ist ein geistlicher Prozess (so die LK selbst, siehe auch die KJC). Einige Ergebnisse können auch nicht rezipiert werden und in Vergessenheit geraten.

4.4.6. Rezeption ist die Überführung des Konsenses und des neuen gemeinsam Erfahrenen in eine neue Qualität von Gemeinschaft zwischen Traditionen, die sich getrennt haben oder zumindest fremd geworden waren, obwohl sie sich gleichzeitig auf das Evangelium beriefen.

4.5. Die Herausforderung der Verbindlichkeit.

Die allgemeine Behauptung, dass die Beteiligung an der GEKE und die Unterschrift der Erklärungen von Kirchengemeinschaft verbindlich seien, hat nur dann ihren wahren Sinn, wenn gleichzeitig verdeutlicht wird, wie die Beteiligung an der GEKE oder was in den Erklärungen von Kirchengemeinschaft verbindlich ist.

4.5.1. Der Begriff „Verbindlichkeit“ ist der Ökumene oft unklar. Dies ergibt sich auch aus der Schwierigkeit diesen Begriff in andere Sprachen zu übersetzen. Das Verb „verbinden“ übersetzt das lateinische *ligare*. Im Französischen ist das Verb *lier* zu schwach, der Begriff *obligatoire* in diesem Kontext unangebracht. Man könnte höchstens auf einen älteren

Sprachgebrauch zurückgreifen, wo man von der Haltung eines anderen sagt: *cette attitude m'oblige*. Dies ist aber im allgemeinen Sprachgebrauch unverständlich.

4.5.2. Verbindlich ist nicht das einzelne Wort der LK sondern die Erklärung von Kirchengemeinschaft zwischen bisher getrennten Traditionen. Diese erkennen sich in ihrem Anderssein als wahrer Ausdruck der einen Kirche Jesu Christi und gewähren einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Diese Tatsache ist das eigentlich Verbindliche. Solch ein Verständnis von Verbindlichkeit entspricht voll ökumenischer Rezeption.

Die These mag zunächst befremden, denn sie scheint mit so manchen üblichen Verständnissen von der Verbindlichkeit der Inhalte eines Textes zu brechen. Sie ist jedoch nur unüblich in dem Sinne, wie die erwähnte ökumenische Rezeption unüblich ist. Diese These ergibt sich aus dem gesamten Verfahren der GEKE und nicht zuletzt aus den Beschlüssen der Kirche, die den Erklärungen von Kirchengemeinschaft zugestimmt haben. Die Erklärung der Kirchengemeinschaft ist verbindlich. Sie wurde von den Synoden beschlossen, genau dies gilt nun in all den verschiedenen Signatarkirchen.

4.5.3. Die Art der Verbindlichkeit, die die LK beansprucht, ist nicht wirklich ein *Novum*. Wir haben es lediglich mit der Übernahme von reformatorischen Ansätzen in die Ökumene zu tun. Dies lässt sich verdeutlichen am Beispiel der Schrift. Die klassische reformatorische Antwort im Blick auf die Verbindlichkeit der Schrift lautet: Sie ist verbindlich, insofern und weil sie den Raum öffnet für das Evangelium, das Handeln Gottes *pro nobis*, das in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi geschehen ist. Nicht der Buchstabe der Schrift, sondern das in ihr zur Sprache kommende Evangelium ist verbindlich. Ähnliches gilt ja auch von den Bekenntnisschriften, die nicht als juridischer Text verbindlich sind, sondern weil sie als *norma normata* den Rahmen angeben, in welchem die *norma normans*, das Evangelium zur Geltung kommt. Von hierher werden die einzelnen Kirchen gestaltet und strukturiert. Dies kann, gewiss mit der gebotenen Vorsicht, auch auf Erklärungen von Kirchengemeinschaft übertragen werden.

4.6. Die Herausforderung einer Kirchenordnung.

Diese Herausforderung ist wohl die schwierigste. Dem Bemühen um größere Sichtbarkeit kann nur eine gewisse gemeinsame geistliche Ordnung entsprechen. Wenn die GEKE-Kirchen sich als gemeinsam zur einen Kirche Christi gehörend verstehen, so stellt sich notwendigerweise die Frage nach einer Ordnung. GEKE-Kirchen sind nicht eine Assoziation oder Föderation von Kirche, sondern eine Gemeinschaft von Kirchen, d. h. eine Kirche. Diese neue Beziehungsqualität bedeutet, dass die zukünftigen Arbeiten auf der Grundlage und innerhalb einer gegebenen Gemeinschaft ausgeführt werden. Ein konziliares Handeln setzt eine gewisse geistliche Ordnung voraus. Die Zugehörigkeit zur GEKE verpflichtet. Diese Verpflichtung umfasst die Bereitschaft der Kirchen sich in die Lage zu versetzen, z.B. gemeinsame Entscheidungen zu treffen, welche für alle in der GEKE verbundenen Kirchen Geltung haben. Einheit bedeutet auch gegenseitige Loyalität einschließlich der Vorteile und Zwänge, die jede Verpflichtung zwischen Kirchen mit sich bringt.

4.6.1. Reformatorische Kirchen sind meist misstrauisch gegenüber kirchlichen Ordnungen. Man beruft sich dabei gerne auf CA 7 und ihre Aussage, dass die authentische Predigt des Evangeliums und die wahrhaftige Sakramentsfeier die notwendige und ausreichende Bedingung für das Sein der Kirche und für ihre Einheit darstellen. Richtig ist an diesem Verweis, dass es keinen zusätzlichen Faktor geben kann, der als notwendig dargestellt würde, denn dessen Verabsolutierung dem Evangelium würde widersprechen und es verdunkeln.

Der Verweis auf CA 7 wird aber dann falsch, wenn die Meinung vertreten wird, die Kirche könne ohne gemeinsame Ordnung auskommen. Eine Ordnung, die das Leben, die Einheit und die Ausübung der Autorität im kirchlichen Leben regelt, ist unverzichtbar. Sie mag wohl zum *bene esse* der Kirche gehören. Sie ist also nicht in gleichem Maße notwendig wie das *recte* gefeierte Wort und Sakrament. Auch wenn sie zum *bene esse* gehört, ist sie trotzdem unverzichtbar. Auch das *bene esse* ist für die Kirche notwendig. Eine Ordnung ist der Kirche nützlich im besten Sinne des Wortes.

4.6.2. Bei der Betonung der Notwendigkeit einer Ordnung soll nicht eine zusätzliche kirchliche Organisation mit einem bürokratischen Apparat befürwortet werden. Es kann auch nicht darum gehen, irgendeinem Zentralismus das Wort zu reden. Auch hier kann auf bewährte reformatorische Tradition zurückgegriffen werden.

Wenn die reformierte Tradition von Anfang an eine „Disziplin“ entwickelt hat, so war damit keineswegs eine bürokratische Verwaltung gemeint, sondern eine geistliche Disziplin, eine kirchliche Ordnung, auf deren Grundlage die Amtsträger sich so bei ihrer Ordination verpflichten, wie sie es auch gegenüber den Glaubensbekenntnissen tun. Dazu gehört in den einzelnen reformierten Kirchen die Liturgie, die Gottesdienstordnung, die Katechese, das geistliche Leben, die Ordnung des Amtes, die Gestaltung der Ausübung der Autorität und all diejenigen Elemente, die als Gestaltungen von der wahren Feier von Wort und Sakrament die Identität dieser Partikularkirche ausmachen. Organisation und Verwaltung stehen auf einer anderen Ebene.

4.6.3. Eine konstante Kritik jeder Verfassung und Kirchenordnung ist notwendig, um die Authentizität der Verkündigung des Evangeliums zu gewährleisten. Aber ihre Nützlichkeit und ihre Notwendigkeit bestehen in der Tatsache, dass sie einen Raum schaffen und eröffnen, der die Verkündigung dieses Evangeliums ermöglicht.

4.6.4. Die Zuordnung von theologischen Grundentscheidungen und kirchlichem Leben ist in den einzelnen Kirchen Aufgabe der Synode, die zu diesem Zweck eine Kirchenordnung ausarbeitet. Theologisch sollte dies auch in einer überregionalen oder übernationalen Kirchengemeinschaft so sein. Doch hier stößt die Verwirklichung der GEKE-Kirchengemeinschaft auf erheblichen Widerspruch, da jede einzelne Mitgliedskirche ihre Selbständigkeit verteidigt. So wurde auch der Vorschlag einer gemeinsamen europäischen Synode durch die Vollversammlung in Belfast 2001 mit großer Mehrheit abgelehnt.

4.6.5. So eine gemeinsame Ordnung oder Verfassung entsteht nicht von einem Tag auf den anderen aus dem Nichts. Auch ein Beschluss einer Vollversammlung, eine europäische Synode einzusetzen, hätte wohl kaum etwas verändert, denn eine Synode alleine „tut es freilich nicht“, solange die genaue Bestimmung solch einer Instanz nicht geklärt ist. Es war wohl eine kluge Entscheidung, dass Belfast 2001 sich damit begnügte, benachbarte regionale Kirchen aufzufordern, konkrete Schritte aufeinander hin zu tun. So ergeben sich regionale konkrete Elemente, die für eine zukünftige gemeinsame Ordnung grundlegend und wegweisend sein können. Es kann sich hier nur um einen Wachstumsprozess handeln. Dieser Prozess ist jedoch entscheidend, wenn das GEKE-Modell nicht langsam, aber sicher irrelevant werden soll.

4.7. Die Herausforderung der Katholizität

Die verschiedenen bisher genannten Herausforderungen können zusammengefasst werden in der Herausforderung der Katholizität. Reformatorische Kirchen müssen nach ihrer Fähigkeit zur Katholizität gefragt werden.

4.7.1. Es geht um die Fähigkeit „nationalen Kongregationalismus“ zu überwinden (nicht identisch – jedoch verwandt – mit dem Kongregationalismus der lokalen Gemeinden). Damit tun sich die reformatorischen Kirchen schwer. „Meine“ Kirche ist gerne bereit Kirchengemeinschaft mit anderen Kirchen zu erklären, aber unter der nicht ausgesprochenen, aber doch als selbstverständlich geltenden Bedingung, dass sie dabei nicht das Geringste an ihrer Autonomie einbüßt. „Unsere“ Synode bleibt allein Ort der Entscheidungen. Translokale und über traditionelle Grenzen hinausreichenden Instanzen, die Entscheidungen treffen könnten, die für „meine“ Kirche verbindlich wären, werden als Gefahr verstanden.

4.7.2. Im Blick auf die Erklärungen von Kirchengemeinschaften muss jedoch von der Gefahr eines „Trauschein ohne Ehe“ gesprochen werden. Dies gilt für die Christlichen Weltgemeinschaften (Anglikanische Gemeinschaft, LWB, WRK). Es gilt umso mehr, wenn es um Erklärungen von Kirchengemeinschaft zwischen Kirchen verschiedener konfessioneller Herkunft geht.

4.7.3. Man muss sich hier die Frage stellen, ob die noch nicht bewältigte Herausforderung der Katholizität nicht auch ein grundlegendes ekklesiologisches Defizit der reformatorischen Kirchen ans Licht bringt.

4.7.4. Sind die GEKE-Kirchen in der Lage gemeinsam Kirche zu sein über die gewohnten Grenzen hinaus? An dieser Frage, der Fähigkeit zur Katholizität, wird sich die Frage der Ökumenefähigkeit reformatorischer Kirchen entscheiden. Es bedarf dringend einer Bekehrung, einer geistlichen Wende hin zur Katholizität.

Die GEKE als 'Lehr-Gemeinschaft' nach evangelischem Verständnis

Der Titel des Vortrags, der mir vorgegeben wurde, wirft eine Reihe von Fragen auf. Was ist eine Lehrgemeinschaft? Inwiefern soll die GEKE eine Lehrgemeinschaft sein? Und ist „nach evangelischem Verständnis“ als normativ oder deskriptiv gemeint? Ich behalte die Fragen im Hinterkopf, obwohl ich weiß, dass meine primäre Aufgabe hier nicht in tiefgehenden Reflektionen liegt. Als zuständiges Stabsmitglied will ich zunächst einen Einblick in die laufende Arbeit der GEKE geben und fragen, was die aktuellen Lehrgespräche für das Verständnis und die Realisierung der Kirchengemeinschaft bedeuten.

Wir haben gehört, wie die Verpflichtung zu weiteren Lehrgesprächen den Kern für die „Gestaltwerdung“ der Leuenberger Kirchengemeinschaft bildete. Inzwischen ist zu fast allen Themen gearbeitet worden, die in der Konkordie (Art. 39) genannt sind (etwa die Taufpraxis oder das Kirchenverständnis). Trotzdem ist diese Arbeit nicht abgeschlossen, denn die Arbeit soll auch „Probleme auf(zu)nehmen, die sich im Hinblick auf Zeugnis und Dienst, Ordnung und Praxis neu ergeben“, so ebenfalls LK 39. Die theologischen Gespräche hatten von Anfang an den doppelten Zweck, dass sie verbleibende Lehrunterschiede zwischen den Konfessionen aufarbeiten sollten und dass sie der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft „im Leben der Kirchen und Gemeinden“ (LK 35) dienen sollten. Bei den Lehrgesprächen, die von der Vollversammlung 2006 in Auftrag gegeben wurden, ist der zweite Aspekt besonders evident.

Das erste in Budapest 2006 beschlossene Thema war „Amt, Ordination, Episkopé“. Hier konnten wir erst vor drei Monaten, also mit Verspätung, den Kirchen einen Text schicken und um ihre Stellungnahmen bitten. Das Hauptproblem war die Frage der Episkope. Soll die GEKE, wie manche wünschten, sich dem Porvoo-Modell annähern und der personalen Ausübung der Aufsicht und Kirchenleitung durch Bischöfe/ Bischöfinnen eine große Bedeutung einräumen? Das Dokument kommt zu dem Ergebnis, dass zwar der Dienst der *episkope* unverzichtbar für die Kirche ist, dass es aber zur evangelischen Identität gehört, die gemeinsame Verantwortung von Ordinierten und Nicht-Ordinierten zu betonen. Faktisch gilt das ja für all unsere Kirchen, auch wenn es in den Zuordnungen im Detail manche Unterschiede gibt. Die sind sogar noch gravierender bei den Amtsstrukturen und Ordinationsverständnissen. Wenn in manchen Kirchen Diakone und Diakoninnen, in einigen sogar Älteste ordiniert werden, wenn Ehrenamtliche teils für den Predigtdienst ordiniert, teils nur beauftragt werden – was bedeutet das dann für die gegenseitige Anerkennung der Ordinationen? Wir plädieren dafür, die Ordination in striktem Sinne mit dem *ministerium verbi* zu verknüpfen, dann aber auch alle zu ordinieren, die diesen grundlegenden Dienst in der Kirche ausüben, ob mit kirchlicher Anstellung oder mit „weltlichem“ Hauptberuf. Das wird sicher noch Diskussionen auslösen, und die Stellungnahmen der Kirchen dürften kontrovers ausfallen. Ich bin gespannt, in welcher Form das Dokument auf die Vollversammlung gebracht werden kann und welche Annahme es dort findet. Gewiss, eine legitime Vielfalt gerade in Fragen von Ämtern und Strukturen gehört zu unserem Selbstverständnis. Aber wenn wir Ernst damit machen wollen, „eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst“ zu erstreben (LK 29), dann müssen wir die gegenseitige Anerkennung wohl auch mit Elementen der gemeinsamen Ausübung ergänzen.

Auch bei dem zweiten Thema „Schrift, Bekenntnis, Kirche“ ging es nicht nur darum, über grundsätzliche hermeneutische Fragen eine Einigung herbeizuführen und eine gemeinsame Position gegenüber anderen Konfessionen oder fundamentalistisch argumentierenden Gruppen vertreten zu können. Das wichtigste Ziel war wiederum, das war schon in Budapest gesagt, einen deutlichen Impuls zur Stärkung der Verbindlichkeit zu setzen und zur „Klärung der ekklesialen Qualität der GEKE“ beizutragen. Wie kann die GEKE als „Kirchengemeinschaft zwischen Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes“, in der es auch verschiedene Traditionen der Bibelauslegung gibt, doch zu gemeinsamer Willensbildung in theologischen und ethischen Fragen kommen? Der in meinen Augen sehr gelungene kurze Text schreitet die Fragen von Offenbarungs- und Bibelverständnis, Bibelgebrauch und

Bedeutung der Bekenntnisse ab und mündet dann in die Aussage, dass die Leuenberger Konkordie „Weg-Weisung“ an die Kirchen der GEKE“ sein soll, „den Weg gemeinsamen aktuellen Bekenntns zu beschreiten“. Dass dies auch Anfragen an die Gestalt der GEKE mit sich bringt, deutet der Text nur an, denn hier lag ja nicht seine eigentliche Aufgabe.

Mit dem dritten Lehrgespräch haben wir in doppelter Weise, inhaltlich und methodisch, Neuland beschritten. Das Thema „Die evangelischen Kirchen vor neuen Herausforderungen sozialer Gerechtigkeit“ behandelt erstmals in der Geschichte der GEKE eine ethische Fragestellung. Zwar hat die GEKE sich schon seit der Vollversammlung 2001 die Aufgabe gesetzt, „profilierter und zeitnaher als bisher in aktuellen wichtigen Fragen der Politik, der Gesellschaft und der Ökumene ein deutliches evangelisches Zeugnis abzulegen und insbesondere die Präsenz der evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene auszubauen“. Auf diesem Feld ist seitdem viel geschehen, vor allem dank der Tätigkeit von Dieter Heidtmann im Büro der KEK in Brüssel und des „Fachkreises Ethik“ der GEKE. Aber es waren zunächst nur punktuelle Aktionen, wie etwa Positionspapiere zur Friedenssicherung und zur Meinungsfreiheit oder Erklärungen des Präsidiums zu Einzelfragen der EU-Politik. Nun aber sollte eine grundlegende Besinnung über die Voraussetzungen und Kriterien ethischer Urteilsbildung geleistet werden. Mit der Arbeit an diesem Thema wurde – wohl erstmals in der Geschichte ökumenischer Großorganisationen – eine Gruppe junger Menschen unter 35 beauftragt. Die Gruppe analysierte gut 80 Stellungnahmen aus unseren Mitgliedskirchen und stellte bei allen Unterschieden in der Zugangs- und Ausdrucksweise doch sehr viele Übereinstimmungen fest. Sie legte sogar einen ersten Entwurf für eine gemeinsame „soziale Verpflichtung der evangelischen Kirchen“ vor, die bei der nächsten Vollversammlung diskutiert werden sollte. Natürlich bleiben die einzelnen Kirchen aufgefordert, zu konkreten Problemen in ihren Gesellschaften Stellung zu nehmen, aber es wäre doch für die Gemeinschaft gut, wenn auch diese Stellungnahmen in einen gemeinsamen Rahmen passen.

Die Erfahrungen mit dieser Gruppe waren so ermutigend, dass im Herbst 2009 ein ähnliches Projekt gestartet wurde. Unter dem Leitwort „Ecclesia semper reformanda“ beschäftigen sich wieder ca. 30 junge Ökumenikerinnen und Ökumeniker mit den Reformprozessen, die allenthalben in unseren evangelischen Kirchen im Gange sind, um sie auf ihre Motive, ihre Elemente und ihre theologischen Implikationen hin zu analysieren. Hier geht es natürlich nicht um Vereinheitlichung; Kirchenreform wird in den polnischen Minderheitskirchen ganz anders aussehen müssen als in der Kirche von Norwegen. Aber beide können voneinander lernen, und alle Kirchen sollten bestrebt sein, ihre Reformprozesse besser an Wesen und Auftrag der Kirche zurückzubinden. Der Rat der GEKE erwartet sich einiges von diesem Studienprozess, denn bei der Vollversammlung 2012 soll die Erneuerung der Kirche ein Schwerpunktthema sein.

Zuletzt will ich noch den Studienprozess „Ausbildung für das ordinationsgebundene Amt“ erwähnen, der am direktesten auf eine Vertiefung der Gemeinschaft in der GEKE abzielt. Hier vergleichen wir nicht nur die Ausbildungsgänge und –inhalte unserer Kirchen, sondern versuchen auch eine Beschreibung dessen, was „gute Ausbildung“ ausmacht. Damit wollen wir den Austausch von Pfarrerinnen und Pfarrern erleichtern, der trotz der gegenseitigen Anerkennung der Ordinationen oft daran scheitert, dass die Abschlüsse nicht gleichwertig scheinen. Weil aber doch unter unseren Kirchen weitgehende Übereinstimmung darüber herrscht, welche Kompetenzen künftige Dienerinnen und Diener des Wortes haben müssen, sollte eine bessere Vergleichbarkeit der Ausbildungsgänge möglich sein.

Ich beende hier meinen kleinen Überblick über die aktuellen Arbeitsschwerpunkte der GEKE, auch wenn noch manches mehr zu nennen wäre, etwa die interkonfessionellen Gespräche, die sozialetische und die liturgische Arbeit. Ich habe mich auf Aspekte der Lehre konzentriert, und das gibt mir nun Gelegenheit, auf die Ausgangsfrage zurückzukommen: Ist die GEKE eine Lehrgemeinschaft? Dazu nun noch einige Thesen zum Abschluss.

1. Die GEKE ist *keine* Lehrgemeinschaft, wenn dies bedeuten sollte, dass es in ihr nur eine einzige „richtige“ Lehre geben könne. Sie basiert nicht auf einem vollständigen Lehrkonsens, sondern auf einer Übereinstimmung im Zentralen, im Verständnis des Evangeliums. Grundlegend ist die Überzeugung, dass das gleiche Zeugnis in unterschiedlichen Lehrgestalten gegeben werden kann.
2. Die GEKE ist eine Gemeinschaft, die sich seit ihrem Bestehen mit Fragen der Lehre beschäftigt hat. Die Arbeit an den nicht kirchentrennenden Lehrunterschieden dient dazu, das gemeinsame Verständnis des Evangeliums zu vertiefen, zu prüfen und zu aktualisieren (vgl. LK 38).
3. Die theologische Arbeit, laut dem Schlussbericht von Budapest das „Rückgrat ... evangelischer Kirchengemeinschaft“ (2.2.1), ist jedoch kein Selbstzweck. Sie ist ein Bestandteil der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft, die nach LK 35 darin besteht, dass die Kirchen der GEKE „ihr Zeugnis und ihren Dienst gemeinsam aus[richten] und ... sich um die Stärkung und Vertiefung der gewonnenen Gemeinschaft“ bemühen. Zeugnis und Dienst ist nicht eins von mehreren Elementen der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft, sondern ihr übergeordnetes Prinzip, dem die weiteren Elemente (theologische Weiterarbeit, organisatorische Folgerungen und ökumenische Aspekte) zugeordnet sind. Die GEKE ist also Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst und also solche *auch* Lehrgemeinschaft.
4. Nach evangelischem Verständnis haben alle Christen das Recht und Pflicht zur Beurteilung kirchlicher Lehre. So ist es unverzichtbar, dass Nicht-Theologen an den Projekten der GEKE beteiligt sind und in Synoden und der Vollversammlung über ihre Ergebnisse urteilen. Auf diese Weise ist die GEKE eine Lehrgemeinschaft *nach evangelischem Verständnis*.
5. Die GEKE ist Lehrgemeinschaft, weil sie nicht nur die verschiedenen Lehrformen der Kirchen vergleicht, sondern auch selbst Aussagen macht, die eine gewisse Verbindlichkeit beanspruchen. Sie kann dies trotz der unterschiedlichen Bekenntnisse ihrer Mitgliedskirchen tun, weil sie mit der Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einen Schlüssel zur Heiligen Schrift hat, die die Quelle aller theologischen Lehre ist. (Ich verweise für die Einzelheiten auf das Lehrgespräch „Schrift, Bekenntnis, Kirche“.)
6. Als Lehrgemeinschaft hat die GEKE schon jetzt „ekklesiale Qualität“, denn die Lehre ist eine Grundaufgabe der Kirche (Mt 28,20).

3 Mementi

Bekenntnis und Kirchengemeinschaft aus lutherischer Perspektive

*Professor Dr. theol., Ph.D. Kirsten Busch Nielsen,
Universität Kopenhagen*

In dieser kurzen Aussprache sollen nur drei Aspekte der in der LK und dem Thesenpapier bearbeiteten Thematik aufgenommen werden. Diese drei Aspekte berücksichtigen weniger die LK und das Thesenpapier als allgemeine theologische Fragen, die die gegenwärtige Lage der evangelischen Kirchen in Europa betreffen: 1. Kirchengemeinschaft im Bekenntnis, 2. Kirche oder Nicht-Kirche?, 3. Zurück zum Bekenntnis und Bekennen.

1. Kirchengemeinschaft im Bekenntnis

Bei dem Thema "Bekenntnis und Kirchengemeinschaft aus lutherischer Perspektive" möchte ich zunächst auf die Frage von der "Kirchengemeinschaft" im Bekenntnis eingehen.

"Bekenntnis" (das sowohl den schriftlich fixierten, überlieferten und kirchenrechtlich verpflichtenden Text des Bekenntnisses als auch das lebendige Bekennen der Gemeinde umfasst) ist in diesem thematischen Kontext lutherischerseits mit Confessio Augustana Art. 7 aus dem Jahre 1530 verknüpft. Hier wird das ekklesiologische Grundprinzip formuliert, dass Kirche "die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden".

Was als "Kirche" hier definiert wird, muss in unserem Kontext mit "Kirchengemeinschaft" gleichgesetzt werden (cf. LK 34). Selbstverständlich können Kirchen als Organisationen zwar kooperieren oder Sachen gemeinsam unternehmen in Weisen, die weder "Kirchengemeinschaft" oder "Gestalt von Kirche" (cf. These 4) genannt werden können. Aber "Kirchengemeinschaft" im eigentlichen Sinne des Wortes muss selbst Kirche sein. Sonst ist es einfach keine Gemeinschaft von Kirchen. "Gemeinschaft" heißt nämlich: gemeinsam an etwas teilnehmen. Und dieses "Etwas", woran teilgenommen wird, muss genau das Kirche Konstituierende sein: Evangelium und Sakramente.

Auch diese "Gleichsetzung" von "Kirche" und "Kirchengemeinschaft" wird m.E. im Art. 7 vorausgesetzt, wenn dort gesagt wird, dass es "zur wahren Einheit der christlichen Kirche

[genügt], dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäss gereicht werden". Diese Formulierung, die sowohl eine maximale als auch eine minimale Bestimmung von kirchlicher Einheit ist, bedeutet, 1. dass es nur Kirche und kirchliche Einheit (und Kirchengemeinschaft) gibt in dem "Raum" zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, der von dem "genügt" (satis est) abgegrenzt wird, und 2. dass nicht von Kirche (oder Kirchengemeinschaft) geredet werden kann außerhalb dieses Raumes.

2. Kirche oder Nicht-Kirche?

Die Frage ist, ob die lutherische Auffassung von Kirche und Kirchengemeinschaft hier zu straff und zu schwarz-weiss wiedergegeben ist. Um diese Frage zu beleuchten, möchte ich (und dies auch in aller Kürze) einen Blick werfen auf den Kirchenbegriff des deutschen Theologen Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Interessant ist für uns besonders Bonhoeffers Arbeit aus den 1930'er Jahren, die seinem Kampf gegen den Nationalsozialismus entspringt. Bonhoeffer zeigt uns hier, dass ein Kirchenbegriff ohne eine klare Scheidung zwischen Kirche und Nicht-Kirche problematisch ist.

Es gibt bei Bonhoeffer Kirche, und es gibt Nicht-Kirche, und dazwischen gibt es, denkt er, kein Drittes. Bonhoeffer stellt sich gegen jede laue und unentschlossene Kirchlichkeit. "Der Gewissheit gegenüber, dass hier die Kirche sei, ist alles andere Ungewissheit, Nicht-Kirche. Natürlich Nicht-Kirche! Denn sonst wären jene anderen ja eben auch hier, wo Kirche ist" (DBW 14, 658). Kirche hat nämlich ihren Auftrag in der Verkündigung des Evangeliums, welches nach Bonhoeffer nichts anderes ist als ein Ruf in die Welt. Der Ruf "Komm hierher, hier ist die Kirche!" (DBW 14, 658) identifiziert die Kirche und begründet den normativen Charakter des Kirchenbegriffs. So bezieht sich der Protest Bonhoeffers gegen staatliche Eingriffe in die Kirche in der "Kirche vor der Judenfrage" (1933) darauf, dass es nur ein wahres Kriterium gibt für die Angehörigkeit jedes Einzelnen zur Kirche, nämlich "de[r] Ruf Gottes durch sein Wort in Christus" (DBW 12, 356). Die Polemik gegen die nationalsozialistische Ideologie und ihre Folgen hat gerade hier ihre theologischen und auch ekklesiologische Basis.

Mit seinem binären Begriff von Kirche und Nicht-Kirche stellt Bonhoeffer wahre und falsche Kirche gegeneinander - oder wahre und falsche, d.h. nicht existierende Kirchengemeinschaft gegeneinander. Der Kirchenbegriff Bonhoeffers ist durch sein ganzes Werk durch diese Dichotomie bestimmt. Ganz deutlich und explizit wird dieses fast dualistische Denken während des Kirchenkampfes. Bonhoeffer ruft die Kirche zur Entscheidung: "Die Kirche muss entscheiden, an welchem Ort der Feind steht" (DBW 14, 673). In aller Schär-

fe und allem Ernst findet sich dieses in einem Brief des Jahres 1936 an Bonhoeffers ehemalige Gemeinde in London. In diesem Brief wird deutlich, was die Verpflichtung zur Verkündigung des Wortes in der Gemeinde konkret mit sich führt: "Ihr wisst, dass über unsere Kirche ein großer aber verheißungsvoller Kampf gekommen ist. Christus und Antichristus liegen im Streit. Es kann keiner unentschieden bleiben, und Gottes Wort trennt und schafft neue Gemeinschaft. Es ist die tägliche Frage des Versuchers an uns: wollt ihr immer noch Christus den Herrn aller Herren nennen, oder wollt ihr ein klein wenig nachgeben? [...] Diesen Kampf kann nur eine betende Kirche bestehen" (DBW 14, 240-241).

Mit diesen Überlegungen berührt Bonhoeffer die Frage nach den Grenzen der Kirche. Inwiefern sind die Grenzen der Kirche überhaupt als Thema der Theologie zu verstehen? Bonhoeffer sieht die Frage nach dem Umfang der Kirche als Ausdruck eines "gesetzlichen Verständnisses" der Kirche (DBW 14, 659). Deshalb kann diese Frage nicht von der Kirche, von innen, entschieden werden. Die Verantwortung der Kirche, das Evangelium zu verkünden, widerspricht der Möglichkeit der Kirche, ihre eigenen Grenzen festzulegen. Das bedeutet, dass die Grenzen der Kirche gegebenenfalls immer von außen gesetzt werden, nämlich wenn "ihr Heilsruf nicht gehört und geglaubt wird, sondern auf Grenzen stößt" (DBW 14, 659). Dass die Grenzen der Kirche nicht von der Kirche selber gesetzt werden und somit kein theologisches Thema sind, heißt aber keineswegs, dass diese Grenzen für Bonhoeffer unwichtig sind.

Bonhoeffer muss die Frage nach dem Wesen der Kirche, dem "Was?", vom "Wer?" der Kirche unterscheiden. Sein Interesse liegt bei dem "Was?". Hiermit möchte Bonhoeffer den evangelischen Charakter der Ekklesiologie wahren. In der bereits zitierten Kampfschrift, dem Vortrag "Zur Frage nach Kirchengemeinschaft" aus dem Jahre 1936, beginnt er mit der Behauptung, dass "[d]ie Reformation [...] die Frage, was die Kirche sei, gelöst [hat] von der Frage, wer zu Kirche gehöre" (DBW 14, 655). Damit werden bei Bonhoeffer die abstrakten Überlegungen zum empirischen Umfang der Kirche ausgegrenzt. Entscheidend ist hingegen "die offenbare Heilstat Gottes, der gegenwärtige Christus, sein Wort und sein Sakrament" (DBW 14, 655).

Schon zu seinen Lebzeiten ist dieser Rede Bonhoeffers von der Kirche widersprochen worden. Bonhoeffer scheint an der Grenze genau jener evangelischen Ekklesiologie, die er selber vertreten möchte. Besonders kritisiert wurde die faktische Identifikation nicht nur von Heil und Kirche, sondern von Heil und einer bestimmten Kirchengemeinschaft. Die Identifikation entsteht im Rückgriff Bonhoeffers auf das altkirchliche Prinzip *extra ecclesiam nulla salus* ("Außerhalb der Kirche [gibt es] kein Heil") in der aktualisierenden Zuspitzung, dass "[w]er sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland

trennt, trennt sich vom Heil" (DBW 14, 676). Dieser Satz war in 1936 sofort umstritten als Aussage im Kampf um die rechte Lutherinterpretation, und er ist es heute noch.

3. Zurück zum Bekenntnis und Bekennen

Bonhoeffer zeigt uns, dass die klare Grenzziehung zwischen Kirche und Nicht-Kirche, die auf der einen Seite eigentlich schon in CA impliziert ist und auf der anderen Seite doch die ökumenische Intention von CA zu widersprechen scheint, nicht nur ein "Nein", sondern auch ein "Ja" in sich schließt. Damit sind wir wieder beim Begriff des Bekenntnisses oder eher des Bekennens. Bonhoeffer nötigt uns nämlich darauf aufmerksam zu sein, dass das Bekennen eigentlich immer nach Einigkeit, auf Konsens, strebt. Das Bekennen ist nicht nur ein "Nein" und zunächst ein "Nein", sondern eine Einladung: "Komm hierher, hier ist die Kirche!". Bekennen heißt, meinen Gott, deus pro me, verbindlich als deinen Gott, deus pro te, zum Ausdruck kommen zu lassen. Bekennen schließt also eine ekklesiologische Dimension in sich. Auch so trägt das Bekennen (als Antwort auf Gottes Wort, aufs Evangelium) selbst zur Kirche bei.

Hinweise

Bonhoeffer, Dietrich: Die Kirche vor der Judenfrage [1933]. In: DBW 12, 1997, 349-358.

—: An die deutsche reformierte St. Pauls-Gemeinde London am 23. September 1936. In: DBW 14, 1996, 240-241.

—: Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft [1936]. In: DBW 14, 1996, 655-680.

Gerlach, Gernot: "Bekennen und Bekenntnis der Kirche" bei Dietrich Bonhoeffer. Entscheidungen für sein Leitbild von Kirche in den Jahren 1935-36 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 39), 2003.

Gütter, Ruth: Innerste Konzentration für den Dienst nach aussen: Grundlinien der mittleren und späten Ekklesiologie Bonhoeffers in ihrer systematischen Bedeutung für die ökumenische Bewegung heute (Europäische Hochschulschriften 23, 703), 2000.

Jüngel, Eberhard: Bekennen und Bekenntnis Bekennen und Bekenntnis [1968]. In: Ganz werden. Theologische Erörterungen V, 2003, 76-88.

—: Til ekklesiologien. Teser. In: Christoffersen, Svein Aage u.A. [Hg.]: Menneskeverd. Festschrift til Inge Lønning, 2008, 302-310.

Nielsen, Kirsten Busch: Critique of church and Critique of Religion in Bonhoeffer's Late Writings. In: de Gruchy, John/Plant, Stephen/Tietz, Christiane [Hg.]: Dietrich Bonhoeffers

Theologie heute. Ein weg zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?, 2009, 319-334.

—: At tænke på kirken. Om ekklesiologiens kritiske og konstruktive aspekter. In: Reeh, Tine/Vind, Anna [Hg.]: Reformationer. Universitet – kirkehistorie – Luther, FS Steffen Kjeldgaard-Pedersen, 247-263.

1. Einleitung

Dieses Thema aus reformierter Schweizer Perspektive zu beleuchten, stellt eine doppelte Herausforderung dar. Zum einen ist in den reformierten Kirchen der Schweiz, mit Ausnahmen in der französischsprachigen Schweiz, seit dem Apostolikumsstreit im 19. Jahrhundert die Verwendung eines Bekenntnisses vollends freigegeben worden und in den Kirchenordnungen einzig das biblische Bekenntnis zu Jesus Christus verankert.¹ Die Kirchen sind also frei, unterschiedliche Bekenntnisse zu gebrauchen oder auch nicht.² Zum andern bilden die reformierten Kirchen der Schweiz, im Unterschied etwa zur Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD),³ rechtlich nicht explizit eine Kirchengemeinschaft. Dieser Begriff findet sich in kaum einer reformierten Kirchenordnung.⁴ Die reformierten Kirchen der Schweiz bilden lediglich einen Kirchenbund, dessen ekklesialer Charakter formal nicht festgestellt wurde. Dazu muss allerdings sofort hinzugefügt werden,

(1) dass Kirchengemeinschaft in ekklesiologischem Sinne faktisch seit der Reformation besteht und praktiziert wird,⁵

(2) der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (SEK) 1973 im Namen seiner Mitgliedkirchen die Leuenberger Konkordie unterzeichnet hat, womit indirekt die Kirchengemeinschaft unter den reformierten Kirchen der Schweiz bestätigt wurde.⁶

(3) schließlich mit Blick auf die Gegenwart zu sagen ist, dass die reformierten Kirchen der Schweiz erfreulicherweise derzeit aktiv auf der Suche nach mehr Verbindlichkeit im Bekenntnis und in der gelebten Gemeinschaft, also nach gestärkter Kirchengemeinschaft,

1 Vgl. dazu *Rudolf Gebhard*, Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumsstreit in den Deutschschweizer Reformierten Kirchen des 19. Jahrhunderts, Zürich 2003; *Olivier Fatio (Hg.)*, Confessions et catéchismes de la foi réformée, Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève No 111, Genf 1986 (Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève No 111). - Die Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich von 2009 weist neu einen Bezug zu den „altchristlichen und reformatorischen Bekenntnissen sowie [...] zu neueren reformierten und ökumenischen Bekenntnisschriften“ auf (Art. 3, Abs. 2).

2 Die Beschreibung des Bekenntnisstandes der reformierten Kirchen der Schweiz mit „Bekenntnisfreiheit“ ist insofern irreführend, als Kirche genuin immer bekennende Kirche ist und mit der Freigabe der Bekenntnisverpflichtung im 18. und 19. Jahrhundert nicht die Freiheit vom Bekenntnis intendiert war, sondern ein freierer theologischer, liturgischer und rechtlicher Umgang mit den reformatorischen sowie den altchristlichen Bekenntnissen, insbesondere dem Apostolikum. Vgl. dazu *Alfred Schindler*, Überlegungen zum Bekenntnisstand der evangelisch-reformierten Landeskirchen der Schweiz, vor allem Zürichs, in: *Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht* 5 (2000), Bern 2000, S. 33-45, hier S. 34. Für die Frage des Bekenntnisstandes der reformierten Kirchen der Schweiz ist es ferner von Bedeutung, dass diese über den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK) Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) sind, was das Bekenntnis zu „Jesus Christus als Gott und Heiland“ (Basisformel des ÖRK) sowie die Formulierung eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums, das hinzielt auf die „Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes“ (Leuenberger Konkordie, Art. 6), einschließt, vgl. *Schindler*, Überlegungen zum Bekenntnisstand, S. 40-44.

3 Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, Hannover, S. 14 (EKD Texte 69; *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.)*, Soll das Augsburgische Bekenntnis Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland werden? Ein Votum der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Theologie, Hannover 2009 (EKD Texte 103).

4 Neuerdings in der Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (2009): „Die Landeskirche gehört zur reformierten Kirchengemeinschaft“ (Art. 3, Abs. 2). - Die Verwendung des Begriffs der Kirchengemeinschaft in der ekklesiologischen und ökumenischen Diskussion ist neueren Datums und geht auf den Prozess zurück, der zur Leuenberger Konkordie führte, vgl. Eckhard Lessing, Art. Kirchengemeinschaft, in: RGG⁴, Tübingen 2004, Sp. 1168–1170.

5 Sie geht zurück auf die in der Schweiz weit ausstrahlende Reformation Zwinglis sowie auf das Wirken Calvins und Bullingers, die je mit dem *Consensus Tigurinus* von 1549 sowie dem „Zweiten Helvetischen Bekenntnis“ eine tragfähige Glaubensgrundlage für die reformierten Kirchen der Schweiz schufen. Diese Kirchengemeinschaft fand während Jahrhunderten sichtbaren Ausdruck, etwa in der gemeinsamen Wahrnehmung von Interessen gegenüber den weltlichen Obrigkeiten oder im gemeinsamen Engagement für Glaubensflüchtlinge. Vgl. dazu *Emidio Campi/ Ruedi Reich (Hg.)*, Consensus Tigurinus (1549). Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden - Wertung - Bedeutung, Zürich 2009.

6 Matthias D. Wüthrich, Modelle der Einheit und konkrete Beispiele ihrer Umsetzung, internes Arbeitspapier des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes SEK (ungedrucktes Manuskript), S. 25.

sind.⁷ Das Thema „Bekenntnis und Kirchengemeinschaft“ präsentiert sich somit aus reformierter Schweizer Optik zwar unter historischen und theologischen Bedingungen, die sich signifikant von der Situation in anderen reformierten und insbesondere lutherischen Kirchen unterscheiden, gleichzeitig sind Entwicklungen im Gange, welche näher zur europäischen und weltweiten innerprotestantischen Ökumene führen. Dabei ist an die Bestrebungen innerhalb der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zu denken, ihre Kirchengemeinschaft zu vertiefen,⁸ an die reformierten Kirchen weltweit, die sich im Sommer 2010 zur Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WRK) zusammengeschlossen haben und damit eine Kirchengemeinschaft anstreben⁹ sowie an die Gespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und dem früheren Reformierten Weltbund (RWB) über eine gegenseitige Annäherung¹⁰. Hinsichtlich der Entwicklungen über den Protestantismus hinaus ist der Dialog zwischen der Altkatholischen Kirche in Deutschland und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zu nennen, der weitere Schritte zur sichtbaren Kirchengemeinschaft vorschlägt.¹¹

2. Welches sind aus reformierter Sicht die Kriterien für Kirchengemeinschaft?

Vorbemerkung zum Zusammenhang von Bekenntnis und Kirchengemeinschaft: Zweifellos enthalten die reformierten Bekenntnisse Kriterien für das heutige Verständnis von Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft. Ein bestimmtes Bekenntnis oder bestimmte Bekenntnisse als solche können jedoch nach reformiertem Verständnis nicht die Grundlage von Kirchengemeinschaft sein. Die im Neuluthertum des 19. Jahrhunderts aufgekommene formale Gleichsetzung von Bekenntnisgemeinschaft und Kirchengemeinschaft und die darin zum Ausdruck kommende konstitutive Bedeutung des Bekenntnisses für die Kirche sind der reformierten Tradition fremd. In ihr gab es nie,¹² insbesondere in der Schweiz,¹³ eine Einheitlichkeit im Bekenntnis, wie sie in Deutschland durch die reichsrechtliche Anerkennung der *Confessio Augustana* (CA) und die damit verbundene kirchenrechtliche Relevanz des Bekenntnisses gefördert wurde.¹⁴ Selbstverständlich wurde der seit der alten Kirche grundlegende Zusammenhang, dass Kirchengemeinschaft auch Bekenntnisgemeinschaft ist bzw. eine gemeinsame Bekenntnisgrundlage miteinschließt, auch von den reformierten Kirchen nicht aufgelöst.¹⁵ Bloß wurde diese Bekenntnisgrundlage, das - mit der CA gesprochen - *consentire de doctrina*¹⁶ differenziert bestimmt. So schlug Zwingli

⁷ Die Abgeordnetenversammlung des SEK hat im Jahre 2009 der Durchführung einer Vernehmlassung eines „Werkbuches Bekenntnis“ zugestimmt. Und im Herbst 2010 soll der Prozess einer umfassenden Verfassungsrevision des SEK in Gang gesetzt werden; Reformierte Bekenntnisse. Ein Werkbuch als Grundlage für eine Vernehmlassung zum reformierten Bekenntnis in der Schweiz und zugleich als Geschenk für Jean Calvin zum 500. Geburtstag am 10. Juli 2009 herausgegeben von einer internationalen Initiativgruppe unter Leitung von Matthias Krieg, Zürich 2009.

⁸ Wilhelm Hüffmeier/Martin Friedrich (Hg.), Gemeinschaft gestalten - Evangelisches Profil in Europa. Texte der 6. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa - Leuenberger Kirchengemeinschaft - in Budapest, 12.-18. September 2006, Frankfurt am Main 2007.

⁹ Vgl. dazu Verfassung der WRK, Artikel III (Identität): „Im Anschluss an das Erbe der reformierten Bekenntnisse, als eine Gabe zur Erneuerung der ganzen Kirche, ist die Weltgemeinschaft Reformierter Kirche eine Gemeinschaft (communio) von Kirchen, indem sie [...] die Gabe der Einheit in Christus durch die gegenseitige Anerkennung der Taufe, Mitgliedschaft, Kanzel- und Altargemeinschaft, des geistlichen Amtes und des Zeugnisses bekennt [...]“.

¹⁰ „Lutheran-Reformed Joint Commission“ des Lutherischen Weltbundes (LWB) und des Reformierten Weltbundes (RWB).

¹¹ Überlegungen zur Realisierung weiterer Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Kirchengemeinschaft von Altkatholischer Kirche in Deutschland und Vereinigter Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands. Abschlussdokument der bilateralen Gesprächskommission von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und dem Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland vom 3. März 2010, Bonn und Frankfurt 2010.

¹² Vgl. Johann Friedrich Gerhard Goeters, Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland, in: *Beiträge zur Union und zum reformierten Bekenntnis*, hg. von Heiner Faulenbach/Wilhelm H. Neuser, Bielefeld 2006, S. 285-302., hier, S. 300f.

¹³ Vgl. Schindler, Überlegungen zum Bekenntnisstand; Lukas Vischer, Was bekennen die evangelischen Kirchen in der Schweiz? Bekenntnisgrundlagen im Überblick, Bern 1987 (Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz).

¹⁴ Vgl. Georg Plasger, Die Confessio Augustana als Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland? Anmerkungen und Überlegungen aus reformierter Perspektive, in: EKD, Augsburgs Bekenntnis, S. 94-107, hier S. 95f.

¹⁵ Vgl. Bischof Kurt Koch, Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven, Augsburg 2006, S. 60.

¹⁶ CA VII; Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession, Göttingen, ¹²1999, S. 61.

vor, „kirchliche[...] Gemeinschaft auch bei dogmatischen Differenzen“ zu pflegen und dabei „wesentliche und sekundäre Glaubenssätze“ zu unterscheiden. Damit hat „er als einer der ersten der Ökumene den Weg bereitet“.17 Ein ebenso ökumenisch offenes Verständnis des Zusammenhangs von Bekenntnis bzw. deren „Grundlinien und Inhalten“18 und Kirchengemeinschaft hatte Calvin. Mit Bullinger und der Zürcher Kirche suchte er die Gemeinschaft trotz divergierender Anschauungen über die Präsenz Christi im Abendmahl: „So wollen wir deswegen nicht aufhören, denselben Christus zu haben und in ihm eins zu sein. Vielleicht wird es uns doch einmal gegeben, uns zu vollständigerer Übereinstimmung zusammenzufinden.“19 Im *Consensus Tigurinus* wurde dann das gemeinsame Verständnis des Evangeliums von Jesus Christus formuliert und von ihm her grundlegend das Abendmahlsverständnis beschrieben. Gleichzeitig wurde Kirchengemeinschaft nicht von der Zustimmung zu einem ganz bestimmten Abendmahlsverständnis abhängig gemacht.20 Für die reformierten Reformatoren war die Unterscheidung des die Kirchengemeinschaft konstituierenden Christusereignisses von dessen näherer Beschreibung im Bekenntnis grundlegend. Nach Calvin ist im Hinblick auf die Einheit und Katholizität der Kirche das „Bekenntnis der Frömmigkeit“ und nicht die Bindung an ein bestimmtes Bekenntnis entscheidend. Er wollte „den Eindruck vermeiden, als glaubte die Kirche an ihr Bekenntnis“.21 Damit war methodisch damals schon angelegt, was dann 1973 für die Leuenberger Konkordie grundlegend wurde: Die Unterscheidung zwischen gemeinsamem Evangeliumsverständnis, das als Grundkonsens über die Rechtfertigung, Abendmahl, Taufe und weitere Glaubensinhalte Kirchengemeinschaft ermöglicht, von den nicht kirchentrennenden Lehrunterschieden. Die Leuenberger Vereinbarung wurde bewusst nicht als Bekenntnis, sondern lediglich als „Konkordie“ (Eintrachtsformel) bezeichnet.22 Einerseits wurde damit der bei Lutheranern und Reformierten unterschiedlichen hermeneutischen Funktion des Bekenntnisses sowie der unterschiedlichen Zuordnung von Schrift, Bekenntnis und Kirche Rechnung getragen,23 andererseits zum Ausdruck gebracht, dass nur die Verständigung über das rechte Verständnis des Evangeliums und damit die Bezugnahme auf Jesus Christus als Garant der Einheit der Kirche Kirchengemeinschaft und die Einheit der Kirche konstituiert und nicht das Bekenntnis, das stets interpretations- und revisionsbedürftig bleibt.24 Das heißt nicht, dass der Leuenberger Konkordie nicht auch Bekenntnischarakter zukommt und die GEKE nicht auch bekennende Gemeinschaft ist.25

Kriterien für Kirchengemeinschaft aus reformierter Sicht: An der in der Leuenberger Konkordie sich findenden Definition von Kirchengemeinschaft lässt sich gut demonstrieren, worauf die reformierte Tradition Wert legt: „Kirchengemeinschaft im Sinne dieser Konkordie bedeute, dass Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben.“26 „Gemeinschaft an Wort und Sakrament“ verweist auf das, was die Kirche zur Kirche macht und zur Einheit der Kirche notwendig ist.27 Dass dies die rei-

17 Gottfried W. Locher, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979, S. 679.

18 Christian Link, Prädestination und Erwählung. Calvin-Studien, Neukirchen-Vluyn 2009, S. 272.

19 CO 14,314. Dazu dass Calvin für Kirchengemeinschaft Fundamentalkonsens und nicht volles Bekenntnis forderte, vgl. Institutio IV, 2,1.

20 Joachim Staedtke, Art. Abendmahl III/3, in: *TRE I*, Berlin etc. 1993, S. 106-122, hier S. 119.

21 Michael Weinrich, Wie wollen wir leben? Die reformierte Vision von der Einheit der Kirche, in: Reformierte Akzente 9 (2000), S. 94.

22 Leuenberger Konkordie (LK) 37.

23 Vgl. Elisabeth Schieffer, Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Inauguraldissertation Freiburg i.Br., Freiburg/Br. 1981, S. 399f.

24 Vgl. dazu ebd., S. 401

25 Vgl. dazu Thomas Wipf, Bringt uns ein (gemeinsames) Bekenntnis weiter? Eine reformierte Schweizer Stimme im Raum der Leuenberger Kirchengemeinschaft GEKE, in: EKD, Augsburgs Bekenntnis, S. 114.

26 LK 29. Kursivsetzung durch Autor.

27 André Birmelé, Zur Ekklesiologie der Leuenberger Kirchengemeinschaft, in: Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag, hg. von Peter Walter, Klaus Krämer und George Augustin, Freiburg, Basel, Wien 2003, S. 46-61, hier S. 48.

ne Verkündigung des Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente ist, darüber waren sich die Kirchen der Reformation stets einig. Weniger Einigkeit gibt es wohl beim zweiten Pol von Kirchengemeinschaft nach Leuenberger Verständnis, der „Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst“. Wenn Calvin in der *Institutio* im Anschluss an die CA VII die erste *nota ecclesiae*, „dass Gottes Wort lauter gepredigt wird“, die bemerkenswerte Ergänzung „und gehört wird“ hinzufügt,²⁸ ist dies Ausdruck eines wesentlichen Anliegen reformierter Theologie und ihres Bekenntnisses. Für die Frage der Kriterien für Kirchengemeinschaft, die ja schon die Reformatoren weitgehend mit ihrem Verständnis der Einheit der Kirche identifizierten, scheint mir dies wichtig, auch wenn ich nicht soweit gehen und die *disciplina ecclesiastica* – wie es etwa in der *Confessio Scotica* geschieht – zum dritten Kennzeichen der wahren Kirche erklären²⁹ und in der Folge ethische Kriterien für die Einheit und die Kirchengemeinschaft in Anschlag bringen möchte. Denn so wie die Einheit der Kirche in Christus vorgegeben ist, ist auch Kirchengemeinschaft „Gabe Gottes an die Kirchen“³⁰. Kirchliches Handeln und die Fähigkeit der Kirche, die Welt zum Besseren zu verwandeln, dürfen nicht Bedingung für die Gewährung von Kirchengemeinschaft sein. Doch ist damit keinesfalls alles gesagt. Damit dass Calvin bei den beiden ausreichenden Kennzeichen der Predigt die „gehörte Predigt“ betont, bedenkt er mit, dass durch Gottes Handeln in Predigt und Sakrament in der Kirche Frucht entsteht.³¹ Zum Kirchenverständnis Calvins gehört dazu, dass das Leben der Kirche dem Wort Gottes entsprechend gestaltet wird. Der inneren Einheit in Christus muss auch eine äußere, sichtbare Einigkeit entsprechen, die dem Lob Gottes und der immer größeren Gemeinschaft unter den Menschen dient.³² Dadurch dass die Leuenberger Konkordie betont, dass in der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft nicht nur die theologische Weiterarbeit und die Bearbeitung von Lehrunterschieden zentral sind,³³ sondern genauso der Wille, „eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst [zu] erstreben“³⁴, ist Grundlegendes in dieser Richtung gesagt. Gleichzeitig wäre noch mehr zu beherzigen, was Lukas Vischer vor bald vierzig Jahren in der Festschrift für Martin Niemöller im Hinblick auf CA VII mit Nachdruck festgestellt hat; nämlich dass die „Entdeckung der Gemeinschaft [...] immer auf Verwirklichung hin[drängt]“ und dass das „satis est“ von CA VII in den Kirchen „zu einem Werkzeug irritierender Selbstzufriedenheit werden [kann]“.³⁵

3. Wie gestaltet sich eine Lehr- und Dienstgemeinschaft aus reformierter Sicht?

„Die getrennten Kirchen können sich nicht damit begnügen, ihre Gemeinschaft einmal zu verifizieren, sie müssen die Union vielmehr so vollziehen, dass sie in einem konziliaren Vorgang verbunden bleiben, der es ihnen möglich macht, immer wieder mit alten und neuen Spannungen fertig zu werden.“³⁶ Diesen Satz schrieb Lukas Vischer ein Jahr bevor die Leuenberger Konkordie 1973 in Kraft trat. Die ökumenische Hoffnung richtete sich damals auf verschiedene Modelle von Kircheneinheit, die wesentlich auch die Möglichkeit organisatorischer und institutioneller Konsequenzen beinhalteten. Auf diesem Hintergrund und angesichts der in der Ökumene eingetretenen Ernüchterung wird heute das Leuenberger Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ kontrovers beurteilt. Zum einen wird es als „gelungenes ökumenisches Einheitsmodell“³⁷, als „Modell, das gegenwärtig in

²⁸ Institutio IV, 1,9

²⁹ Link, Prädestination und Erwählung, S. 281.

³⁰ Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Hg. von Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt am Main 1995, S. 56 (Leuenberger Texte, Heft 1).

³¹ Vgl. Georg Plasger, Art. Kirche, in: *Calvin Handbuch*, hg. von Herman J. Selderhuis, Tübingen 2008, S. 323; Marc Vial, Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique. Préface Olivier Fatio, Genf 2008, S. 132.

³² Vgl. Thomas Wipf, Calvins Bedeutung in und für Europa. Referat anlässlich der Hauptversammlung des Reformierten Bundes in Frankfurt, 29.-31.10.2009, ungedrucktes Manuskript, S. 8.

³³ LK 37 und 39.

³⁴ LK 29.

³⁵ Lukas Vischer, „...satis est? Gemeinschaft in Christus und Einheit der Kirche, in: Christliche Freiheit im Dienst am Menschen. Deutungen der kirchlichen Aufgabe heute. Zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller, hg. von Karl Herbert, Frankfurt am Main 1972, S. 243-254, hier S. 253.

³⁶ Ebd., S. 249.

³⁷ Lessing, Art. Kirchengemeinschaft, Sp. 1169.

der Ökumene wohl die größten Chancen haben wird, allgemein akzeptiert zu werden“³⁸ sowie „als dasjenige [Modell], das wegweisend sein wird und hoffentlich nicht durch kirchenamtliches Nichtstun um seine zukunftsweisende ökumenische Kraft gebracht wird“³⁹ bezeichnet. Zum andern wird es als ein Einheitsmodell wahrgenommen, „wo letztlich alles beim Alten bleibt“ und keine «wirkliche Einheit» vorliege.⁴⁰ Wichtig in diesem Zusammenhang scheinen mir der Hinweis auf die theologische Relevanz unserer Auffassung von Kirchengemeinschaft und die Frage, ob darin der Zusammenhang von Lehr- und Dienstgemeinschaft gewahrt ist und mit dem Auftrag an die Kirche übereinstimmt. Dabei ist wesentlich, dass die Leuenberger Konkordie „unterscheidet zwischen Erklärung und Verwirklichung von Kirchengemeinschaft“⁴¹. [...] Damit wird ein dynamisches und prozessuales Verständnis von Kirchengemeinschaft grundgelegt,⁴² das auf verschiedene Ebenen des Kircheseins abzielt.“⁴³ Kirchengemeinschaft als Lehr- und Dienstgemeinschaft auch zu leben, ist nicht optional, sondern gehört als ständige Aufgabe zur Existenz von Kirchengemeinschaft (vgl. LK 35). Nur so kann dem Ruf von Jesus zur Einheit und zur Gemeinschaft (vgl. Joh. 17, 21ff.; Eph. 4,1-7) Folge geleistet werden. Dazu gehört, an den „überkirchlichen“ Gemeinschaftsstrukturen zu arbeiten, damit die in Christus liegende Einheit in der Welt und die Kirche als grenzüberschreitende Gemeinschaft auch wahrgenommen werden; damit der gemeinsamen Verkündigung der Kirche in Wort und Tat besser gedient und der Verpflichtung zum Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt besser nachgekommen werden kann.⁴⁴ Die Dimension der konkreten Zusammenarbeit in der Gemeinschaft von Kirchen war im Engagement eines Zwingli oder Calvin für die Einheit der Kirche und ihre Katholizität enthalten und manifestierte sich etwa im Interesse an der europäischen Politik oder im Engagement für Glaubensflüchtlinge. Bezüglich der Arbeit an organisatorischen und institutionellen Aspekten von Kirchengemeinschaft gilt es dabei stets zu prüfen, was theologisch geboten ist und dem Auftrag der Kirche dient. Aus reformierter Sicht wäre im Zusammenhang der Frage nach der Gestaltung von Kirchengemeinschaft etwa der Frage der Synodalität mehr Aufmerksamkeit zu schenken.⁴⁵

4. Wie gestaltet sich aus reformierter Sicht das Spannungsverhältnis von Einheit und Verschiedenheit?

Das Spannungsverhältnis zwischen Verschiedenheit bzw. Vielfalt und Einheit ist eine Grundkonstante im Leben der Kirche seit ihren Anfängen. Einerseits gilt es in der christlichen Gemeinde die Verschiedenheit in punkto Herkunft, sozialer Stellung, Geschlecht und Glaubensüberzeugung (Gal. 3,28; Gal. 2, 1-10) versöhnt im Horizont der in Jesus Christus gegebenen Einheit zu leben. Andererseits kann Vielfalt in der Kirche auch Wertschätzung erfahren angesichts der „Vielfalt der Geistesgaben und der geschichtlich-schöpfungsmäßigen Vielfalt“⁴⁶. Dabei ist vorausgesetzt, dass die konfessionellen Verschiedenheiten ihren trennenden Charakter verlieren, wenn sie [...] auf die Mitte des christlichen Glaubens, auf das Evangelium, bezogen werden“⁴⁷. Grundlegend für die Rede von der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, welche die Einheitsvorstellung der Leuenber-

³⁸ Johannes Brosseder/Joachim Track, Kirchengemeinschaft JETZT. Die Kirche Jesu Christi, die Kirchen und ihre Gemeinschaft, Neukirchen 2010, S. 143.

³⁹ Ebd., S. 148.

⁴⁰ Koch, Dass alle eins seien, S. 60.; eine positivere Einschätzung findet sich bei Kardinal Walter Kasper/ Daniel Deckers, Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Lebens, Freiburg/Br., Basel, Wien 2008, S. 255f.

⁴¹ LK, Teil IV, 32ff.

⁴² Vgl. dazu Ingolf U. Dalferth, Kirche und Kirchengemeinschaft als ökumenischer Prozess, in: ders., Auf dem Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglikanischer Kirchen nach der Meissener Erklärung, Leipzig 2002, S. 13-53.

⁴³ Die Kirche Jesu Christi, S. 59; Wüthrich, Modelle der Einheit, S. 17f.

⁴⁴ Vgl. dazu Wolfgang Huber, Im Geiste der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile, Freiburg/Br. 2007, S. 143-145; ders., Gemeinschaft gestalten - Evangelisches Profil in Europa, in: Hüffmeier/Friedrich, Gemeinschaft gestalten, S. 230-245., bes. S. 239-242.

⁴⁵ Vgl. dazu Wolfgang Huber, Reformatorischer Konsens und ökumenische Profile (Vortrag in Genf am 8. September 2007), http://www.ekd.de/vortraege/huber/070908_huber_oekumenische_profile.html 2007.

⁴⁶ Wüthrich, Modelle der Einheit, S. 9.

⁴⁷ Ebd.

ger Kirchengemeinschaft beschreibt, scheint mir, worauf U.H.J. Körtner hingewiesen hat,⁴⁸ dass darin „Einheit“ und „Verschiedenheit“ nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. „Sie präzisieren sich vielmehr: Verschiedenheit heißt nicht Beliebigkeit, weil es sich um eine Verschiedenheit innerhalb einer *Einheit* handelt, umgekehrt heißt Einheit nicht Uniformität, weil es sich um eine Einheit in *Verschiedenheit* handelt.“⁴⁹

Creed and Church Fellowship from a British Methodist Perspective

Rev. Dr. David M. Chapman

Doctrine in British Methodism

It is significant for the theme of creed and church fellowship that British Methodism, unlike Methodism in North America, began as a holiness movement within the Church of England and only gradually came to acquire the attributes of a Protestant church – more by accident than design. The British Methodist Deed of Union (1932) sets out what it calls the ‘doctrinal standards’ of the Methodist Church of Great Britain.ⁱⁱ These are said to be based on ‘the apostolic faith’ and ‘the fundamental principles of the historic creeds and of the Protestant Reformation’, with ‘the divine revelation recorded in the Holy Scriptures [...] as the supreme rule of faith and practice’. Here ‘historic creeds’ refers to the Nicene Creed, which has constantly featured in the Methodist Eucharistic liturgy, and the Apostles’ Creed. What exactly constitute ‘the fundamental principles’ of the Protestant Reformation is left unstated. The actual ‘doctrines of the evangelical faith’ are said to be ‘contained in [John] Wesley’s Notes on the New Testament and the first four volumes of his sermons’. Despite the name, Wesley’s published ‘sermons’ are in fact theological treatises – occasional pieces on diverse subjects that captured his imagination or else featured in contemporary controversies. As such, the corpus of Wesley sermons constitutes neither a systematic nor a comprehensive handbook of Methodist doctrine. The ‘Notes on the New Testament’ shed an interesting light on the state of biblical scholarship in the middle of the eighteenth century; but no one could reasonably claim that they are immune from revision after more than 250 years of development in scriptural studies.

The lack of an authoritative summary statement of Methodist doctrine may be frustrating for other churches but it does not mean that Methodists do not know what they believe. The ‘doctrinal standards’ of British Methodism are intended to preserve the apostolic faith as it has been transmitted in the life of the Holy Catholic Church and received by Methodists, whilst allowing for development in doctrine. The authoritative sources of Methodist doctrine are ‘not intended to impose a system of formal or speculative theology on Methodist preachers but to set up standards of preaching and belief’.ⁱⁱⁱ The annual Conference is charged with being ‘the final authority within the Methodist Church with regard to all questions concerning the interpretation of its doctrines’.^{iv} The Conference Faith and Order Committee is occasionally asked to decide whether a particular theological position is consistent with Methodist doctrine, though heresy trials are rare.

British Methodism lacks a history of formal schism with its parent tradition, and for this reason has not felt it necessary to impose a more detailed confession of faith upon its members than what is contained explicitly or implicitly in its doctrinal standards. At the same

⁴⁸ Vgl. Ulrich H.J. Körtner, Versöhnte Verschiedenheit. Die Einheit von Identität und Differenz als Grundprobleme christlicher Ökumene, in: BThZ 15 (1998), S. 77-96, bes. 86-89; zitiert n. Wüthrich, Modelle der Einheit, S. 9.

⁴⁹ Ebd.

time, Methodism is characterised by a doctrinal minimalism in which the regulating function of the Methodist doctrinal standards is to 'secure loyalty to the fundamental truths of the gospel of redemption and ensure the continued witness of the Church to the realities of the Christian experience of salvation'.^v Thus the nature and purpose of Christian doctrine in Methodism is essentially soteriological. For Methodists, orthodox Christian belief in the form of assenting to a core of doctrinal statements has a useful role in marking the visible boundaries of church fellowship; but, since doctrine has a soteriological purpose, what is of primary importance is an authentic Christian life as evidenced in the 'scriptural holiness' that is the genuine fruit of the Holy Spirit. Methodists accept that the central truths of the gospel of redemption can be expressed in terms other than those they would normally use. Moreover, they distinguish between what John Wesley called the 'essentials' of the faith and 'theological opinions'. Agreement on the 'essentials' is necessary for visible church fellowship, though competing 'theological opinions' need not compromise the unity of the Church.

Fellowship in British Methodism

If, as Methodists maintain, an authentic Christian life necessarily manifests itself in holy living, then, in the words of John Wesley, there can be 'no holiness but social holiness'; for 'the bible knows nothing of solitary religion.'^{vi} Basic to the Methodist understanding of the Church, therefore, is the conviction that holy living requires a visible Christian community for its expression. In this community the bonds of fellowship are: (1) sacramental – through sharing in all the means of grace, especially the Eucharist; (2) experiential – through sharing together in a disciplined and disciplining ecclesial life; and (3) juridical – through living under a constitution that binds all such communities in a relationship of mutual dependence and responsibility.^{vii} Essentially, Methodist discipline still involves what John Wesley called 'watching over one another in love'.^{viii} Since Christians are necessarily 'connected' to one another within the Body of Christ, the Methodist understanding of church fellowship is summed up in what is called the 'connexional principle'.^{ix}

The most recent British Methodist statement on the Church, *Called to Love and Praise* (1999), explains that the 'connexional principle [...] has been intrinsic to Methodism since its origins [...] it enshrines a vital truth about the nature of the Church. It witnesses to mutuality and interdependence which derive from the participation of all Christians through Christ in the very life of God. Whether the word "connexion" is retained or not, the principle is fundamental.'^x This connexional principle is manifested in visible structures of fellowship, consultation, government and oversight which express the interdependence of local churches.^{xi} Despite the importance of the concept in Methodist self-understanding, it is only in recent years that British Methodists have begun to reflect theologically on the connexional principle in relation to biblical and ecclesiological concepts such as covenant and koinonia.^{xii}

Fellowship within local Methodist churches continues to be expressed in small group meetings for bible study, prayer, mutual support and encouragement. Such groups are the successor to the class meeting, first introduced by John Wesley as the principal vehicle for Methodist fellowship. Local churches, together with their ministers, are constitutionally 'connected' to one another in a geographically convenient 'circuit' under the oversight of the superintendent minister. The connexional principle means that it is the circuit, and not an individual local church, which is the primary ecclesiological unit in British Methodism. For administrative purposes, circuits are grouped into regional districts. All Methodist structures and forms of personal oversight are subject to the corporate oversight of the Conference, whose members are elected from within the districts.

Criteria for church fellowship

Originally, the only criterion for belonging to a Methodist society was a desire to be saved from one's sins, a desire evidenced in a commitment to holy living within the mutual discipline of the community. Society members were encouraged to 'press on to full salvation' through holy living and by participating in the means of grace, 'earnestly desiring' (but not necessarily receiving) the gift of Christian perfection in the form of perfect love towards others. Even as Methodism developed from a network of religious societies into a Protestant church, the emphasis remained on the observance of Methodist discipline. The 'ticket' of membership issued annually still reminds members that their 'calling' as Methodists includes 'meeting for fellowship, so that [they] may grow in faith and support others in their discipleship'. Those who 'cease to meet' regularly for Sunday worship without just cause, such as illness or infirmity, are excluded from Methodist membership but may subsequently be readmitted, if appropriate.

Nowadays the criteria for membership reflect British Methodism's ecclesial development from a network of religious societies into a Protestant church. Candidates for membership of the Methodist Church receive instruction in the Christian faith and are admitted by a liturgical rite that includes confirmation and, where necessary, baptism. There are no doctrinal tests for candidates beyond an 'affirmation of faith' as expressed in the historic creeds. However, presbyters and lay preachers are expressly required to 'believe and preach our doctrines'.^{xiii} On the whole, British Methodism continues to be more a fellowship in Christian experience than a fellowship in doctrine.

A fellowship of diaconia from a Methodist perspective

British Methodists are not familiar with the idea of a 'fellowship of diaconia'. However, if this means that every member of the Church is called to serve Christ in the Church and in the world, it is certainly a prominent feature of the 'calling' of Methodists, as indicated on the annual ticket of church membership. Furthermore, the annual Covenant Service held in every local Methodist church (and to which members are expected to attend) is the occasion for the solemn and searching renewal of the baptismal vocation to serve Christ.^{xiv} Lay people have always exercised a vital leadership role in Methodism in partnership with ordained ministers, and in recent years British Methodists have asserted the ministry of the whole people of God.^{xv} In the 1990s, in response to an increasing number of vocations among Methodists to serve in some kind of full-time diaconal ministry, British Methodism instituted a permanent diaconate as 'an office in its own right rather than a step toward the office of presbyter'.^{xvi} To avoid an apparent ministerial hierarchy, diaconal and presbyteral ordinations are not sequential. 'Deacons are ordained to a ministry of service and pastoral care and seek to equip God's people for service in the world.'^{xvii} The intention in the ordination service is that Methodist presbyters and deacons are ordained into their respective order of ministry in the one, holy, catholic and apostolic Church.^{xviii} The diaconate in British Methodism is regarded not as a substitute for the service that is properly offered by all the baptised by virtue of their baptismal vocation but rather as a way of focusing and encouraging such service.^{xix}

The balance between unity and diversity from a Methodist perspective

Methodists adopt an inclusive approach to understanding the nature and location of the Church, and therefore are reluctant to 'unchurch' other Christians. The Methodist Church of Great Britain 'claims and cherishes its place within the Holy Catholic Church which is the Body of Christ'.^{xx} It also adheres to the Augsburg definition (inherited via the Thirty-Nine Articles of the Church of England) that the Church is concretely to be found in all

those 'congregations' or communities in which 'the pure Word of God is preached, and the Sacraments duly administered according to Christ's Ordinance'.^{xxi} To the Methodist way of thinking, different ecclesial structures might equally preserve the authentic preaching of the Word and administration of the sacraments. For historical (rather than theological) reasons British Methodism has not preserved the threefold order of bishops, presbyters and deacons. However, for the sake of unity and the Church's mission, Methodists accept that it may be necessary to adapt their structures, and on several occasions have stated their willingness to receive 'the sign of episcopal succession' from ecumenical partners.^{xxii} Admittedly, one of the tensions in the present Anglican-Methodist Covenant in Britain is that British Methodists are rather more willing to accept the idea of bishops in some safely distant ecumenical future than to vote for the ordination of actual Methodist bishops here and now.

Allowing for the inevitable local variations in emphasis, British Methodists rejoice in a mixed ecclesial heritage that draws on diverse sources, including: the rich liturgical tradition of the Church of England; the spirituality and aesthetical plainness and simplicity of English Puritanism; and certain devotional practices of German Pietism, especially Moravianism. As a result, Methodist worship embraces both liturgical forms and extempore prayer.^{xxiii} Sunday worship mostly takes the form of a preaching service, but the celebration of the Eucharist is more frequent and valued than in some Protestant traditions. There are still love-feasts and in some places watch-night services. The diverse nature of this inheritance means that the experience of British Methodism is one of internal diversity with a degree of tension. Unity is maintained by tight discipline, a robust connexional ethos, and by a strong bond of fellowship among ordained ministers that transcends theological differences. In particular, there are no 'party' seminaries in British Methodism, and the stationing of itinerant ministers by the Conference prevents the consolidation of conservative or liberal bastions. Likewise, within circuits it is the superintendent minister who controls access to the pulpits, thus ensuring that congregations are exposed to a broader range of theological perspectives than might otherwise be the case.

Thus Methodists readily affirm that there is a legitimate and enriching diversity-in-unity within the Holy Catholic Church. As a previous Methodist statement on the Church explains: 'The Church of Christ is the home of the Holy Spirit, and is therefore a family with a unique and developing life. It is a life of a distinctive quality, a life which under the guidance of the Spirit should be richer as time goes on, with fresh manifestations as new nations and races are added to the Church, and new apprehensions of divine truth is given.'^{xxiv} Thus Methodists look for church unity schemes to preserve the ecclesial gifts and endowments of the participating traditions. The most recent report of the international Methodist-Roman Catholic dialogue envisages 'an exchange of gifts' for the mutual enrichment of both traditions on the way to deeper unity.^{xxv}

British Methodists have tended to regard the goal of Christian unity as the culmination of a process of mutual recognition, whereby communities come to recognise the fullness of the Church in one another and so enter into a formal relationship of unity. However, they remain uncertain about the precise nature of that relationship. Methodists and United Reformed in Britain already enjoy a *de facto* relationship of 'full communion' without any current intention to merge; whereas the goal of the Anglican-Methodist Covenant is 'organic' or 'full visible unity'.^{xxvi} The fear among Methodists is that structural unity would rob them of their ecclesial way of life. Yet, it is contrary to the spirit of Methodism to seek to preserve such things for their own sake. John Wesley did not fear that Methodism would one day cease to exist as such; but he did fear that it would continue only as a 'dead letter'. If, in the divine providence, God raised up Methodism to spread 'scriptural holiness', then a point could be reached when Methodists can accept that this historic commission can safely be subsumed into the mission of a reunited Church.^{xxvii} Addressing the General Synod of the Church of England in February 2010, the then President of the British Me-

thodist Conference, David Gamble, spoke of Methodism's willingness 'to go out of existence' for the sake of a wider church fellowship.^{xxviii} The question is what risks Methodism's ecumenical partners might similarly be willing to make for the sake of church fellowship.

Church Fellowship from a Non-European Perspective Fellowship of Middle East Evangelical Churches (FMEEC)

Prof. Dr. George Sabra

I. What is the FMEEC? Why FMEEC?

The Fellowship of Middle East Evangelical Churches was born at the same time as the Middle East Council of Churches in 1974. In fact both actually resulted from the same ecumenical movement that had been initiated in the Near East through the efforts of western (mainly American) missionary organizations. It falls outside the scope of this short presentation to go into the history of the ecumenical movement in the Middle East, but let me just say that in 1964, when the Near East Council of Churches (NECC) was formed, it consisted of all the (mainline) Protestant and Episcopal Churches in the region, in addition to only one Eastern Church, namely, the Syriac Orthodox Church of Antioch – the first non-Evangelical Church to join the structured ecumenical movement. Negotiations with the other Orthodox Churches – Greek (Rum), Coptic and Armenian were soon undertaken, and all agreed on a new structure for all the churches involved, namely, the Middle East Council of Churches (MECC), which came into being in 1974.

The new structure (MECC) now included all the Antiochene Chalcedonian Orthodox Churches, the non-Chalcedonian Churches of the Syriac, Coptic and Armenian traditions, as well as the Evangelical and Episcopal Churches which had already been members of the previous organization - the NECC. The structure of family membership was adopted, so that each doctrinal group constituted one family: Orthodox Chalcedonian (Eastern Orthodox), Orthodox non-Chalcedonian (Oriental Orthodox), and Evangelical/Episcopal.

At the last meeting of the Central Committee of the outgoing NECC (1974), “it was deemed appropriate to call a consultation for the formation of a Fellowship of Evangelical (Protestant) churches.”¹ Thus, the FMEEC was founded in 1974. In a sense, the foundation of a fellowship or league of Evangelical and Episcopal Churches had become a necessity once the new ecumenical council (MECC) had been organized around the principle of family membership, instead of individual church membership (as in the WCC). The Eastern (Rum) Orthodox family consisted of the patriarchates of Antioch, Jerusalem, Alexandria and the Archbishopric of Cyprus; the Oriental Orthodox family consisted of the Syriac Orthodox Church, the Coptic Orthodox Church and the Armenian Orthodox Church; the Evangelical and Episcopal Churches had to group themselves in one body to be one family, and they found that they already had such a body – the former Near East Council of Churches (minus the Syriac Orthodox), and so they gave it a new name: the Fellowship of Middle East Evangelical Churches.

The Fellowship defined itself as “an association of the evangelical churches of the Middle East that believe in one God, Father, Son and Holy Spirit, and in Jesus Christ as Lord, Savior and the One Head of the Church. They believe that the Holy Bible is the sole foundation for Christian doctrine. They confess that

¹ □ H. Aharonian, *The Armenian Evangelical Church on the Crossroads*. (Beirut: Middle East Council of Churches, 1988), p. 285.

justification is by the grace of God through faith in Jesus Christ alone, and that good works are the fruit of faith.”²

Seventeen different Evangelical and Episcopal churches eventually became members:

The Union of Armenian Evangelical Churches in the Near East

The Evangelical Church in Egypt

The Diocese of the Episcopal Church in Egypt

The Diocese of the Episcopal Church in Iran

The Diocese of the Episcopal Church in Jerusalem

The Diocese of the Episcopal Church in Cyprus and the Gulf

The Episcopal Church in the Sudan

The Evangelical Presbyterian Synod of the Sudan

The Evangelical Presbyterian Church in Iran

The Evangelical Lutheran Church in Jordan

The National Evangelical Church in Kuwait

The National Evangelical Synod in Syria and Lebanon

The National Evangelical Union in Lebanon

The Sudanese Presbyterian Church

The Algerian Protestant Church

The Methodist Church in Tunisia

The Council of the Protestant Churches in Iraq (Jan. 2010)

As can be seen, the Reformation traditions represented are Reformed (Congregationalist and Presbyterian), Episcopal, Lutheran and Methodist.

The FMEEC, at its onset, assumed that the Evangelical churches in the region were already in some form of communion and possessed some form of unity, and the aim of the Fellowship was to strengthen and foster that communion and unity, and to cooperate in promoting the ecumenical movement and fostering Evangelical identity and mission. Among its stated objectives, the FMEEC placed “providing effective venues and means in the areas of Bible study, intra-evangelical dialogue, ecumenical formation, and human openness..., supporting “the participation of women and youth in positions of leadership and decision-making..., “incarnating the mission of the Church in the Middle East societies, and thereby, through the world,..., deepening cooperation with all other Christian and non-Christian confessional groups to achieve justice and peace in society...”³ The Fellowship, however, was an association of independent churches that had never formally declared mutual theological and ecclesial recognition.

The political situation in the region, however, basically immobilized the Fellowship from beginning: the invasion of Cyprus in 1974, the war in Lebanon (beginning in 1975), the Egyptian-Israeli peace that worsened relations among Arab countries themselves, the Iranian Islamic Revolution (1979), etc. all contributed to almost paralyzing the work of the Fellowship. The second General Assembly was held in 1977, but the third one had to wait until 1991! Thus, the FMEEC functioned minimally until the late 1980s, and then it gathered momentum in the 1990s. FMEEC had organized itself in terms similar to a regional council of Evangelical churches and set up commissions and programs on Theology, Women, and Christian Education that organized activities, seminars and encounters among the member churches. In this way it has cultivated and

² □ Constitution and By-Laws, a. 1, B

³ □ Constitution and By-Laws, a. 2, A-E.

fostered community and a sense of unity among the Protestants of the region. It even sponsored and executed the project of a unified Arabic hymnal for all the churches. This was produced in 1990, but unfortunately not all the Evangelical churches and congregations of the region adopted it.

II. FMEEC and the Renewed Concern for Evangelical Unity

It was not until the early 1990s that the call for a deeper unity, or a visible unity, was launched in the Fellowship. There had been calls and efforts in previous years to bring about some form of visible unity among the Arabic-speaking Evangelical churches. The most famous of these was the 1964 project entitled: "The United Evangelical Church in the Arab Countries."

At the time of the founding of the Near East Council of Churches (1964), which replaced the Near East Christian Council (mainly an association of mission organizations and some churches), there was discussion among some Arab leaders of the local Evangelical and Episcopal churches concerning the unification of Protestants in one visible and organic structure. The 1960s were the heyday of Arab nationalism, so unity was very much in the air, and there was also the example of some uniting churches in the world, e.g., that of South India and also that of Ceylon and North India. In fact, some Evangelical leaders of the Arab churches took the model of the Ceylon and North India agreement and developed a similar plan for the Arab Evangelical churches. The proposal was discussed for some time, but final agreement could not be reached, as there were strong reservations about the requirement of accepting the "historic episcopate" as an essential constituent of the identity of the church. But negotiations were to go on about this matter, however the political developments in the region, especially the 1967 war and its disastrous consequences on the Arab countries and the local churches, halted discussion and basically shelved the proposal indefinitely.

III. What is the Amman Declaration?

In 1993, the Theological Commission of the FMEEC undertook to revisit the topic of establishing more concrete unity among the churches of the Fellowship, and began work on a new proposal for "Evangelical Unity in the Middle East." After three years of hard work, discussions, consultations, seminars, and after consulting many bilateral and multi-lateral discussions and models of church unity, especially the ones that included Anglicans⁴ (the Leuenberg Agreement was not really prominent in this phase of the discussion), a proposal was submitted to the Executive Committee of the FMEEC. This was called "A Declaration and Confession of Faith" to which was appended a declaration of Commitments and Pledges. The model of unity adopted was that of *full communion among administratively independent churches*. The idea of working towards one church structure that unifies all the Evangelical churches in the Middle East in one organization ("organic union") was not seriously considered; the present situation of our different churches in different countries with different laws and varying spaces of freedom makes it very difficult, if not practically impossible, for the churches to unite in one organically related ecclesiastical body. Thus the principles agreed on provided a basis for full communion and *mutual recognition* among a group of *administratively independent* churches.

⁴ □ Among those dialogue documents and reports that were studied and used, one of the most important was the *The Niagara Report: Anglican-Lutheran Consultation on Episcopate*, Niagara Falls, 1987.

The “Proposal for Unity” consisted of five affirmations, and these were understood to be a brief confession of faith to which the Evangelical and Episcopal Churches were called to adopt. These five were almost exactly reproduced in the Amman Declaration, as we shall see a bit later.

This “Proposal for Unity” was discussed in FMEEC’s Fourth General Assembly in 1997, and discussions continued for several years afterwards, but not all churches could give their consent to it. The main problem or obstacle was the question of the theological status of the historic episcopate. The Episcopal churches in the Fellowship felt that they could not accept the way that the historic episcopate was theologically re-interpreted (in terms of *episkopé*) in the document, although the Episcopal representative theologian on the Theology Commission, which had prepared the text, had himself accepted that re-interpretation. The major breakthrough would have been the understanding of *episkopé* that not only allowed, but also called for the recognition of the exercise of the ministry of *episkopé* in personal, collegial or communal forms. The Episcopal Churches in the Middle East, as I said, felt that this needed more discussion, and that they could not accept this “breakthrough” at that time. Further discussions did take place, but the issue was not resolved, and subsequent developments in the FMEEC and among the various churches hindered agreement on this matter.

The other, non-Episcopal churches in the Fellowship decided, however to proceed with closer unity ties, and so the 1997 Proposal for Evangelical Unity was reworked and expanded by the Executive Committee of the FMEEC but without any substantial theological changes: a preface and an historical background were added; the type of unity envisioned was defined and explained; and some additional clauses and items were added. The re-working of the 1997 Proposal for Unity was influenced by the Leuenberg Agreement, mainly due to the contribution of the Lutheran Bishop of Jerusalem, Munib Younan. Bishop Younan was (and still is) an ardent admirer of the Leuenberg Agreement, and he rightly saw that that Agreement was very relevant to the unity efforts of the churches of the FMEEC since it was an agreement basically between the Lutherans and the Reformed – exactly the situation in the unity sought by the FMEEC churches. The expansion of the text of 1997 (Proposal for Unity) to include a section on the kind of unity being sought, the addition of an affirmation about Christology, the Holy Spirit and “justification by grace through faith” in the declaration of faith were all inspired by the Leuenberg text and spirit.

In 2006, the finalized text - “The Agreement of Full Mutual Recognition of Lutheran and Reformed Churches in the Middle East and North Africa” was adopted in Amman, Jordan, so it was called the “Amman Declaration.” It was signed on January 26, 2006 by the following member churches of the Fellowship:

Synod of the Nile, Evangelical Presbyterian Church in Egypt
The Evangelical Lutheran Church in Jordan and the Holy Land
National Evangelical Synod of Syria and Lebanon
National Evangelical Union in Lebanon
Union of Armenian Evangelical Churches in the Near East
The National Evangelical Church in Kuwait
Synod of the Evangelical Church in Iran

It is important to point out something here that leads me into the final part of my presentation about how someone from FMEEC views the CPCE agreement.

The Evangelical and Protestant churches in the Middle East are all products of 19th century missionary work. Those western missionary organizations that worked in the Middle East were all products of the pietist and revivalist movements in the west. Even the Anglicans ones were initially Evangelical (low church), not high church or Anglo-Catholic. This meant that the local Protestant churches that emerged were at first all influenced and shaped by this pietist trend, where doctrines and doctrinal identity are not so much stressed. The main criterion for the pietist is adherence to the Bible in life and faith and a personal conversion experience. Thus, to be Evangelical or Protestant in the 19th and for the most part of the 20th century in the Near East was to be person who is strongly attached to the Bible and who can show forth an experience of conversion and a relationship with the Savior. There was no great sense of needing any further criterion of unity. All the local Evangelical churches cooperated and mutually recognized each other (implicitly). It was not until the late 20th century when some began to search their roots in the Reformation on the European continent that confessional differences began to emerge. Prior to that, the confessional tradition and identity of the various Evangelical Churches in the Middle East was not a big issue. Let me illustrate: the Reformed Confessions were mainly unknown in the Arabic and Armenian churches of the Near East (except for a brief period for the Westminster Catechism, then the Westminster Confession in Egypt), until the 1990s (when I translated several of these). The Augsburg Confession was unavailable in Arabic also until the 1990s, when the current Bishop Munib Younan translated it. Many among the Anglican leadership of our region began to awaken to their Anglo-Catholic side also in the 1980s and 1990s, and they felt that that could bring them closer to the Catholics and Orthodox. So, they became quite strict about not accepting Reformed ordinations in their parishes. This is what led the FMEEC in the early 1990s to revisit and to revive the efforts for unity. This is an important point because it means that the churches did not come to the unity discussion from a background of disunity and division and mutual condemnations. That had not been part of the history of the relationships of the Evangelical and Episcopal churches of the region. So, the Amman Declaration was simply a making explicit and a confirmation of a reality that had always been assumed and implicit. Unlike the European experience, then, the work towards unity among the Evangelical Churches in the Middle East did not come to remedy centuries of divisiveness and mutual hostility; thus, many traditional doctrinal controversies and differences between Lutherans and Reformed, e.g., the Lord's Supper, Christology, predestination) did not, and still do not, constitute highly controversial issues among the Evangelicals of the Middle East. And even when the Episcopal Churches were part of the discussion the only really controversial issue was an ecclesiological issue - the historic episcopacy.

How is the Amman Declaration lived out in the Middle East? Our political situation in the Middle East is obviously different from that of Europe. Our churches, the ones that signed the Amman Declaration, live in different countries with widely differing political systems and with varying degrees of freedom of movement and expression. Some even live in countries that are officially still at war with each other. The main arena of fellowship, community, cooperation, relations and communication is still the FMEEC for all of us as Evangelical churches. Apart from bilateral or multi-lateral common witness and service which are usually restricted to churches in one country, the only venue of expressing our newly-declared communion is still the FMEEC. The interesting thing here, however, is that the FMEEC still has member churches who have not signed the Amman Declaration - the Episcopal Churches. The "fellowship" among the churches of the Fellowship is thus lived with those who signed the Agreement

and those who did not! See this as a positive thing on the long run, but for the time being, it looks like nothing has changed in the FMEEC as a result of the Amman Declaration. This is an issue that is worth pursuing and reflecting on in the FMEEC.

IV. How do we view the CPCE?

I can only say something brief about the CPCE agreement and declaration, for I have not followed closely the development and implementation of the CPCE over the years.

In light of the above, it is obvious that the CPCE is more burdened by the weight of doctrinal and theological differences than the FMEEC and the Amman Declaration. In the Middle East, the Protestant Churches did not come to unity from a past and a background of confessional and doctrinal divisions and mutual condemnations or rejections. We, in the Middle East, came to the discussion and process of unity from a background of unspoken, unreflected and undeclared mutual recognition and community.⁵ This means and entails that the scope for diversity is bigger for us in theological and doctrinal expressions of the faith. The past is not as burdensome and restrictive as it is in Europe. The limits of diversity are very generally depicted as centering around the two Protestant marks of the church: the pure preaching of the word and the proper administering of the sacraments. (see "Amman Declaration": nos. 14-18).

The fact that the "communion" (*Gemeinschaft*) in the CPCE is between administratively independent churches is, however, similar to that of FMEEC. This also allows for a great scope of legitimate diversity within a fundamental agreement on essentials. This provides a good balance between unity and diversity. But this also means, in the perception of FMEEC and the Amman Declaration, that full communion and full mutual recognition of ministry and ordination and the greatest extent of cooperation in witness and service is not simply a step towards "real" unity – namely organic and structural unity. The kind of communion provided for in the Amman Declaration is, or could be viewed – at least by people like me - as an end in itself. It simply needs to be further confirmed, actualized lived and implemented. This is precisely our ecumenical witness to all Christians. In this regard, it is not entirely clear to me what the Leuenberg Agreement or the Theses really hold about the relation of the model of unity adopted now and that of organic union. The same ambiguity, I believe, exists among our people in the Middle East. I, however, if I may voice my theological standpoint, do not see that "organic union" is the real unity, whereas what we have in CPCE and FMEEC is somehow not full unity. It is precisely the model of "unity in reconciled diversity" or "unity between administratively independent churches" that can provide a way forward for the wider ecumenical movement. It is, I believe, the model and the pattern of the earliest churches in Christian history.

Dieser Vortrag stellt einen Versuch dar, im Blick auf den südamerikanischen Fall – besonders aber in dem, was den Südkegel Südamerikas betrifft –, einige kontextuelle Vorbedingungen und Vorverständnisse über das Thema „Kirchengemeinschaft“ hauptsächlich zu beschreiben, aber teilweise auch theologisch zu bewerten. Aus verschiedenen Gründen wird aber Letzteres eher auf indirekte und implizite Weise vor sich gehen. Der Vortrag hat drei Teile.

Erstens sollen die Beziehungen zwischen Methodisten, Lutheranern und Reformierten besonders in Brasilien in Betracht gezogen werden.

Zweitens wird die Frage gestellt – und womöglich Antworten gesucht –, wie denn die GEKE (*Gemeinschaft evangelischer Kirchen Europas*) in Südamerika, besonders in Brasilien, wahrgenommen wird.

Drittens und abschließend, werden ein paar praktische Vorschläge gemacht, die zukünftige Entwicklungen auf dem Wege engerer Zusammenarbeit und (viel) verbindlichere Weisen der Kirchengemeinschaft in Südamerika – und dadurch auch weltweit – befördern könnten.

1. Die Beziehungen zwischen Methodisten, Lutheranern und Reformierten in Brasilien

Wie steht es in Brasilien mit den Beziehungen zwischen reformierten bzw. presbyterianischen, lutherischen und methodistischen Kirchen? Offizielle Dialoge bestehen zwischen diesen Kirchen nicht, obwohl sie zwischen der EKLBB (*Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*) und der katholischen Bischofskonferenz (CNBB-ICAR), aber auch mit den Episkopal-Anglikanern (IEAB) seit längerer Zeit trotz gelegentlicher Schwankungen anhalten.

Die Gründe dafür sind nicht schwer festzulegen. Die Haltung der zuerst erwähnten Kirchen schwebt zwischen der Überzeugung, dass auf weltweiter Ebene eine echte Anerkennung schon faktisch besteht und deshalb nicht expliziert werden muss, und der – nicht immer zugegebenen – Angst, dass eine formelle Gemeinschaftserklärung unerwartete Konsequenzen für das organisatorische und sittliche Leben der Kirchen haben könnte. Der „Ausgangspunkt“ wäre also kristallklar, da aber das „Ziel“ und das Ausmaß der „Verwirklichung“ gewisse Schwierigkeiten herbeiführen können¹, bleibt man am Ausgangspunkt, nämlich an der „Gabe des Evangeliums“ (Nr. 2) hängen². Man tendiert, die Initiative einer Kirchengemeinschaftserklärung zu vermeiden. Denn man weiß, das ist ein Sprechakt der nicht einfach harmlos bleiben würde – auch wenn in der brasilianischen und südamerika-

* Ich möchte mich ganz herzlich bei der GEKE, und besonders bei der Gastgeberin EKHN (Evangelische Kirche Hessen-Nassau) für die Einladung, an diese Arnoldshainer Konsultation teilzunehmen. Mein Dank geht auch an Herrn Prof. Dr. Andre Birmelé, der mit anderen netten Menschen, feinen Theologen durch die Zusammenarbeit sowohl beim *Lutheran-Reformed Joint Working Group (1999-2001)* als auch beim *Lutheran-Reformed Joint Commission (2006-2010)* meinen Blick auf die Ökumene geschärft hat.

* *Theologe und Pfarrer – außer Dienst – der EKLBB (*Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*). Assoziierter Professor für Religionsphilosophie und Religionswissenschaft an der Universität zu Juiz de Fora. Wissenschaftler des CNPq/FAPEMIG (*Brasilianisches Rat für Forschung und Technologische Entwicklung* bzw. *Stift für Forschungsförderung des Bundeslandes Minas Gerais*).

1 „Thesen“, Nr. 1 und 5. (Fachkreis Ökumene der GEKE, 17.5.2010). Im Folgenden: Verweis im Text.

2 Über die Weise der Vermittlung dieser Gabe, zum Beispiel über die Frage, was denn die „Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung des Sakramentes“ (Leuenberger Konkordie 1973, Nr. 2) sei, kommt es immer noch im brasilianischen Kontext zur Streitigkeiten. Strittig zum Beispiel ist die Nichtanerkennung katholischer Taufe seitens vieler Glaubensgemeinschaften, die aus der Mission stammen. Das bedeutet praktisch, dass eine zweite Taufe oder gar die „Wiedertaufe im Geiste“ – in bestimmten Zirkeln der brasilianischen historischen Protestantismus entweder die Regel oder nicht ausgeschlossen bleiben.

nischen Kultur überhaupt eine größere Zweideutigkeit gegenüber schriftlichen Verordnungen herrscht.

Auf der einen Seite hat man also gegenseitig das Gefühl, formelle Dialoge und Verhandlungen wären oder sind nicht nötig, denn es gäbe, so lautet die herkömmliche Meinung, viel wichtigeres zu tun, z.B. auf der diakonischen und sozialetischen Bühne³. Das ist zum Teil die (in mancher Hinsicht zweideutige) hermeneutische Erbschaft der Befreiungstheologie, die auch in Sachen Ökumene ihren Einfluss übt. Aber auch der jüngere politische Evangelikalismus pflegt kein Verhältnis der Kirchen unter sich als Kirchen, vielmehr rechnet er mit der Gründung von Netzwerken begabter Prediger und Evangelisten.⁴

Auf der anderen Seite besteht vielleicht die Wahrnehmung, die EKLBB z.B. sei aufgrund ihrer ethnischen Beschaffenheit und ihrer regionalen Konzentration im Inneren Südbraziliens – aber auch in den relativ jungen und dünn bevölkerten Agrarsiedlungen des brasilianischen Mittelwestens bzw. Nordens – in einer besseren Lage, sich um das ökumenische Profil zu kümmern, oft sogar als „Stellvertreterin“ des ganzen brasilianischen Protestantismus. Und das tut sie gerne zusammen mit kleineren Kirchen, die wegen ihrer Größe, zusammen mit ihrer ethnischer Grundlage oder wegen den politischen Gründen ihrer Entstehung sowieso auf den Dialog angewiesen sind. Sie stehen alle auf dem (winzigen) sogenannten „liberalen“ Flügel der evangelischen Kirchen in Brasilien,⁵ auch wenn sie nun konfessionsbewusster auftreten, besonders die EKLBB – im Blick auf Entwicklungen im Rahmen des LWB, aber auch seit der „Krisis“ der Befreiungstheologie, deren Erben sich einem konfessionellen Diskurs schnell annäherten.⁶

Die nur mäßig große aber auch heute noch einflussreiche⁷ EKLBB musste ihre Mitglieder nie aus dem einheimischen Katholizismus abgewinnen. Außerdem hatte die EKLBB einen

3 Z. B. bei der CESE (Ökumenische Dienstkoordination, von ÖRK unterstützt), die sich durch ihre Programme stark mit Verschuldungs-, Agrar- bzw. Landlosenfragen, neulich auch mit der Frage der „Negritude“ (Rassengleichberechtigung, besonders der Schwarzen und Eingeborenen („Indianer“) kümmert. Die CNBB-ICAR (*katholische Kirche*) und die IPIB (*Unabhängige Presbyterianische Kirche Brasiliens*) sind dabei, zusammen mit der EKLBB, der IEAB (*Episkopale-Anglikanische Kirche Brasiliens*) und der IPU (*Presbyterianisch-Unierte Kirche*). Die methodistische Kirche und die Pfingstlerkirche „Brasilien für Christus“ sind ausgetreten.

4 In Brasilien kam 1966 der 1934 gegründete *Evangelischer Verband Brasiliens (Confederação Evangélica do Brasil)* als ernsthaftes evangelisch-ökumenisches Unternehmen faktisch zu Ende, nachdem fortschrittliche und engagierte christliche Denker, die wie der später evangelisch-lutherisch [der EKLBB] gewordene presbyterianischer Soziologe Waldo César dort tätig waren, entlassen wurden. In 1987, also kurz nach dem Ende der Militärdiktatur, trat der Verband in der Presse als Organ der „*Bancada Evangélica*“ (s. u. Anm. 9) auf. 1991 kam zur Gründung des *Evangelischen Verbands Brasiliens* (Associação Evangélica do Brasil-AEvB), an die sich nicht Kirchen als solche, sondern Einzelne und Gemeindegruppen anschließen. Durch die politische Verwicklungen einiger ihrer Befürworter, besonders durch das (angebliche) Geldwäscheskandal zur Zeit der 1998 Wahlen, wurde der bekannte – und bis 2003 presbyterianische – Pfarrer und Schriftsteller Caio Fábio D'Araújo Filho angeklagt. Später wurde er als unschuldig erklärt, ist aber nach einem Sexskandal freiwillig aus der Kirche ausgetreten. Anscheinend ist der Verband, an dem wenigstens ein methodistischer Bischof teilnahm, zu Ende gekommen. Im Moment sind evangelisch-lutherische Pfarrer evangelikaler Überzeugung zusammen mit *evangélicos* verschiedener Herkunft – z. B. mit dem evangelikalen Religionssoziologe Paul Freston und dem damaligen anglikanischen Bischof Dom Robinson Cavalcanti, der 2005 von ordinierten Amt der IEAB enthoben wurde – im Begriff, einen neuen evangelischen Verband zu organisieren (s. http://www.ultimato.com.br/?categoria=1&pg=show_conteudo®istro=1198&util=1). Aber daraus wird bestimmt nicht einmal ein Verband von Kirchen wie die FAIE in Argentinien entstehen.

5 Im Allgemeinen ist die IRC eine reformierte Kirche ungarischer, also ethnischer Herkunft, und die IPU stammt aus einer politisch-ideologischen Spaltung innerhalb der konservativen IPB (Presbyterianische Kirche Brasiliens) während der Militärdiktatur 1964-1985.

6 Vielleicht auch aus taktischen Gründen während der Auseinandersetzungen über die Einheit der Kirche mit der „charismatischen Bewegung“ und z. T. mit den traditionelleren Evangelikaler des *Movimento Encontro* (so etwas wie „Grosses Treffen Bewegung“) im Gefolge der in etlichen Gemeinden eingeführten Praxis der „Wiedertaufe im Geiste“. In gleicher Hinsicht, aber im Rahmen einer sehr spezifischen beruflichen Angelegenheit, könnte man fragen, warum denn der ursprünglich reformierte Theologe Rudolf von Sinner, der in Basel promovierte – ein respektierter Kolleg von mir, heutzutage vielleicht der stärkste Systematiker an der Hochschule auf dem Spiegelberg – zuerst als Pfarrer in die EKLBB eingegliedert werden musste (?), um dort Theologie – besonders Ethik und Ökumene – zu lehren!

7 Diese Herausforderung bezieht sich nicht nur auf die tägliche Wirklichkeit mit dem Zuwachs der „neueren“ evangelischen Kirchen, sondern zeigt sich auch in der – in rapiden Umwandlungen begriffenen – Öffentlichkeit. Die Vorbereitungen für die 2010 Volkszählung in Brasilien haben gezeigt, wie wenig die Öffentlichkeit – oder wenigstens die offiziellen Behörden, die für die Zählung zuständig sind – die Identität traditioneller Kirchen wie der EKLBB wahrnehmen. Obwohl die Frage nach religiöser Zugehörigkeit nach wie vor mit der Selbsterklärung der Interviewten rechnet, waren auf der Datenbank der letzten Volkszählung 2000 „48 Antwortmöglichkeiten“, die irgendwie mit dem Wort „lutherisch“ kombinierten, jedoch kein einziges Mal fielen die Bezeichnungen mit den Titeln der zwei organisierten lutherischen Kirchen in Brasilien zusammen. Laut eigenen Angaben umfasst die EKLBB bekanntlich „drei Viertel“ aller Leute, die sich mit der Bezeichnung „lutherisch“ in Brasilien identifizieren. Abweichende Bezeichnungen waren u. a. „episkopalisches-lutherisch“,

„natürlichen“ Gesprächspartner in dem (deutsch- bzw. italienisch-brasilianischen) Katholizismus des Südens – dessen Theologen im Durchschnitt auch besser vorbereitet und mehr interessiert waren – zum Teil noch: sind –, eine Ökumene jenseits der praktischen Ebene der Toleranz, der verfassungsmäßigen Religionsfreiheit und, gelegentlich, der sozialen Zusammenarbeit zu betreiben.

Besonders in Kirchen, die aus dem Missionsprotestantismus stammen, kann man eine stark anhaltende evangelikale Tendenz spüren, wonach der Schwerpunkt allmählich nicht mehr auf dem Zusammenleben in und unter größeren Gemeinschaften, die relativ konfessionsgebunden sind, sondern auf der Errichtung von Netzwerken, kleineren Gemeinden und Zellen von – meistens aus der Mittelschicht stammenden – Einzelnen verlegt wird. Positive (und negative) seelische-geistige Erfahrungen können dabei eine große Rolle spielen: Geisterglaube, Entladung von (schlechten) geistigen Einflüssen, *spiritual battle*, usw.⁸

Dabei liegt der Schwerpunkt entweder auf der Unabhängigkeit der lokalen Gemeinden, manchmal mit dem Risiko der Willkür in Lehre und Praxis, oder auf den charismatischen Figuren der „Bischöfe“ oder gar christlichen *Gurus*, die durch Selbsthilfeliteratur, Massenpredigt oder in den durch die Medien viel verbreiteten Liedern (evangelische – oder katholische! – *Gospel*-Musik) großes Aufsehen erregen. Echte synodale und ähnliche Strukturen verlieren dabei an Wichtigkeit, und der politische Populismus findet auch religiösen Ausdruck – aber auch umgekehrt.⁹

Im Rahmen der EKLBB ist seit wenigen Jahren die „charismatische Bewegung“, die eine Harmonisierung der Praxis traditionellerer Evangelikaler mit neueren Ansätze wie die „Wiedertaufe im Geiste“ anstrebte, im Austritt begriffen. Man kann vermuten, dass in der größeren *Presbyterianischen Kirche Brasiliens* (IPB), wo – mit der „ideologischen“ und finanziellen Unterstützung kirchlicher Gruppen in den USA – tendenziell eine erneuerte „calvinistische“ Orthodoxie und Inspirationslehre vertreten wird, wie übrigens auch in der Missouri-Synode-Schwesterkirche ELKB (*Evangelisch-Lutherische Kirche Brasiliens*), ähnliche Bewegungen nicht gedeihen werden – selbst wenn sie irgendwie am Rande, aber eher versteckt, da sind.

Nun ist aber diese Tendenz stark unter Methodisten zu spüren. Hier und dort hat sie sich in jüngster Zeit mit neopentekostalen Neuerungen und psychischen Experimenten wie z. B. „Regression“ bereichert. Netzwerke von Einzelnen, die mit Heilungen und besonderen religiösen Erfahrungen experimentieren, werden zum Teil von den Gemeinden unterstützt, obwohl das gerade nicht offiziell erklärt wird, im Gegenteil.¹⁰

Aber zurück zur Hauptsache. Im Allgemeinen denkt man einfach, die Unterschiede sind geringer „unter uns, Protestanten“ als der katholischen Kirche gegenüber – in jenem Lande, das immer noch die größte katholische Bevölkerung der Welt zählt. Da sich in Brasilien aber der Staat bei weitem neutraler gegenüber der Religion verhält als das z.B. in Argentinien der Fall war und anscheinend noch ist,¹¹ gibt es keinen großen Minderheitskomplex

„deutsch-brasilianisch-lutherisch“ und „pfingst-lutherisch“. Meiner Meinung nach deuten diese Bezeichnungen auf die Stärke der hierarchischen Verständnisse der Kirche nach dem Muster der ICAR; auf die anhaltende Identifizierung der „Lutheraner“ mit dem Deutschtum; endlich auf die Wahrnehmung, dass wenigstens im Moment die Zukunft des Christentums in Brasilien irgendwie mit inneren oder äußeren Spielarten der Charismatismus – bzw. des Pfingstlertums – rechnen muss.

S. <http://www.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default.jsp?uf=1&local=1§ion=Geral&newsID=a3001776.xml>.

8 Auch „Fluchbrechen“, „geistige Deckung“, „prophetische Taten“ und „innere Heilung“ zählen dazu, s. z. B. <http://pt.wikipedia.org/wiki/G12>.

9 Es sollte nicht überraschen, dass heute in Brasilien – und zwar nicht nur unter Beteiligung der neopentekostalen *Universellen Kirche des Gottesreiches* (IURD) – eine Gruppierung von Abgeordneten (die „*Bancada Evangélica*“) weiter dafür sorgt, dass für ihre Predigt und sonstige Interessen die nötigen Massenmedien bereitgestellt werden.

10 Der Einfluss vom „G12-System“ ist allerdings zu spüren, s. z. B. die Kritik des methodistischen Theologen Messias Valverde, „Que metodismo é esse?“, <http://metodistaconfessante.blogspot.com/2009/11/que-metodismo-e-esse.html>. Damit man eine Ahnung davon haben kann, vgl. die deutsche, und zwar von charismatischer Seite geübte Kritik: Martin Müller, „Hilfe, mein Pastor hat die G12-Vision!“ Stationen eines Leidensweges aus der Sicht eines Betroffenen, http://home.arcor.de/g12-hilfe/Hilfe_G12_Vision_Mueller.pdf.

11 S. dazu die am 29.08.2010 veröffentlichte Stellungnahme der FAIE (*Argentinischer Bund evangelischer Kirchen*) „No hay Libertad Religiosa sin Igualdad Religiosa“ – „Es gibt keine Religionsfreiheit ohne religiöse Gleichberechtigung“ – (<http://ierpnoticias.blogspot.com/>).

unter der evangelischen Bevölkerung. Vielleicht ist deshalb der Bedarf nach „mehr sichtbarer (evangelischer) Einheit“ nicht gerade groß. Das aber ist auch ein Hindernis für eine derartige Verpflichtung (Nr. 14). Wie oben angedeutet, ist seit Beginn der Militärdiktatur (genauer seit 1966) nicht einmal ein echter Verband evangelischer Kirchen in Brasilien zu finden.¹²

Es sieht also aus, es hätte deshalb doch einen Sinn, die kulturpolitische Bedeutung des Themas „Kirchengemeinschaft“ weiter scharf im Auge zu behalten. Man könnte zum Beispiel fragen, ob es doch nicht eine gewisse Wahlverwandtschaft zwischen der jüngsten kulturpolitischen Geschichte der EU, mit der entsprechenden Frage nach der europäischen (*auch*: religiösen) Identität[en] und dem Bestreben nach sichtbarer Kirchengemeinschaft (aller, aber zunächst besonders der evangelischen) gibt.¹³

Wenn das stimmt, dann kommt man langsam zur Notwendigkeit eines Kompromisses oder eines selbstkritischen Mittelweges in der Verständigung der evangelischen Kirchen, die allmählich auch verschiedene kirchenähnliche Gruppierungen positiv beeinflussen könnte. Dieser Weg sollte sich nach wie vor der alten kulturpolitischen Idee eines (Pan-)Protestantismus entziehen, die während und nach den Weltkriegen mehrfach zweideutig geworden ist. Eine „dialektische“ Aufhebung jener Idee müsse jedoch anhand einer starken Revision geschehen, und zwar im theologischen Diskurs der Kirchen *als* sichtbare Erscheinung des reformatorischen Kirchenbegriffs. Denn charismatische Persönlichkeiten und gleichermaßen politische Verbände spielen mit der „protestantischen“ Idee und profitieren ständig davon, allerdings in nicht-ökumenischem Sinne. Auf der anderen Seite sollte der gemeinte Weg die naive Unkenntnis, Nicht-Berücksichtigung oder Zurückweisung binnenprotestantisch-theologischer, aber besonders nicht-theologischer Faktoren in Sachen evangelischer Ökumene und Kirchengemeinschaft vermeiden. Wäre ihre Wirklichkeit und partielle Berechtigung einmal anerkannt und explizit thematisiert, dann könnte man sich zusammen betätigen, ihre nicht-entzweieende Qualität soweit wie möglich aufzuweisen.

2. Wie wird die GEKE in Südamerika, besonders in Brasilien, wahrgenommen?

Ich würde die These wagen: die meisten sogenannten „*evangélicos*“ in Südamerika, die die nicht-katholische Bevölkerung unter Einbeziehung aller selbsterklärten Christen umfasst, haben keinen klaren Begriff und kaum eine Erwartung auf Kirchengemeinschaft, die in Brasilien nicht einmal als „taktisch“ praktikabel aufgefasst wird. Das heißt, sowohl aus dem theologischen Selbstverständnis der meisten Kirchen und aus einer Analyse – mit der ihr entsprechenden „Bewirtschaftung“ – des „religiösen Marktes“, macht Kirchengemeinschaft keinen praktischen Sinn. Ich muss gestehen, das ist in Brasilien wahrscheinlich noch mehr der Fall als in Argentinien und im Südkegel überhaupt, obwohl mir auch dort die Lage – soweit ich feststellen kann – keinen besonderen Eindruck macht.¹⁴

Die große Mehrheit der Presbyterianer und die methodistische Kirche gehören in Brasilien nicht zum CONIC¹⁵, und viele ihrer Mitglieder und Pfarrer sind vom Erfolg der Neupfingstler, die manchmal sehr synkretistisch in einer religiös sonst sehr rezeptiven Öffentlichkeit auftreten und wachsen, begeistert.

Dabei werden Elemente wie *church growth* und der Kummer um dauernde finanzielle Unterstützung der Kirchen – wir haben ja keine Kirchensteuer oder ähnliche gesetzliche Regelungen! – mehr und mehr bestimmend. Aber eng damit verbunden ist das Bedürfnis,

¹² S. Anm. 4 oben.

¹³ Man kann die „These“ Nr. 19, die über „historische und pragmatische Gründe“ und über einen „gemeinsamen Lebens- und Gestaltungsraum“ [in Europa] spricht, in diese Richtung deuten. Der MERCOSUR ist (leider?) noch keine Einheit wie die EU, und die Frage nach der (religiösen) Identität[en] Südamerikas ist entweder eine sehr offene – oder aber wird einfach noch für eine längere Zeit schlummern.

¹⁴ S. Anm. 18

¹⁵ „CONIC“ steht für *Nationales Rat der christlichen Kirchen*; es hat als Mitgliedskirchen die *Römisch-Katholische Kirche* (ICAR) durch ihre Nationale Bischofskonferenz (CNBB); die *Episkopale-Anglikanische Kirche Brasiliens* (IEAB); die *Syrisch-Orthodoxe Kirche aus Antiochia*; die *Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien* (EKLBB); und die eher kleinen *Presbyterianische Unierte Kirche* (IPU) und *Christlich-Reformierte Kirche* (ICR).

Techniken für die Pflege und Beherrschung religiöser Erfahrungen sowohl aufzunehmen als unter (gewisser) kirchenamtlicher Aufsicht zu stellen.

Also kann man meistens immer noch kaum zwischen „Zusammenarbeit“ und „Kirchengemeinschaft“ unterscheiden. Kirchengemeinschaft im engeren Sinne ist entweder als bloße Formalität oder als ein ungewolltes fusionsähnliches Verfahren gedacht, das z. B. die Eigentümlichkeiten von ethnischen Kirchen, auf der einen Seite und von aus der Mission entstandenen, sogenannten „echt“ brasilianischen Kirchen auf der anderen, bedrohen könnte.¹⁶ Die wandelbare Stellung zum Katholizismus und zum interreligiösen Dialog ist auch – wenigstens potentiell – entzweierend.

Könnte also in Brasilien oder in Argentinien Kirchengemeinschaft wirklich eine „eigene Gestalt von Kirche“ (Nr. 4) sein, also nicht *nur* eine andere „Brücke“ (Nr. 10) (zunächst) zwischen reformatorischen Kirchen sein? Wie auch das sein mag, klingt der letzte Ausdruck für meine Ohren eher anspruchslos; es könnte sogar als bloß „taktisch“ im oben genannten Sinne gedeutet werden. Aber vielleicht gibt es keinen anderen Ausweg. Vielleicht müsste die theologische Klärung mit dem Wagnis der Praxis Hand in Hand gehen und wäre mit hoher Risikobereitschaft verbunden.

Denn weitergehende Zusammenarbeit würde nur bedeuten, was man sonst mit Vorliebe schon seit Jahrzehnten glaubt: dass wir die sozialetischen und politischen Aufgaben der Kirchen nach Wahl und Vorliebe, aber auch den jeweiligen Umständen entsprechend, anpacken dürfen – oder auch nicht.¹⁷ Negativ formuliert tendiert sie z. B. dazu, Lebensvollzüge und theologische Überzeugungen unbefragt und Machtstrukturen unberührt zu lassen, auch diejenigen, die weit im Ausland bei den Mutter- bzw. Schwesterkirchen ihre Wurzeln haben.

Hier kann man spüren, dass gewisse „Lebensvollzüge“ (Nr. 12) eigentlich schon immer vor der Begegnungen und Gesprächen ihre Geltung beanspruchen und widersprüchliche Tendenzen aufzeigen, obwohl sie mit Recht denselben „Grund“ (Nr. 17) – normalerweise durch Bezugnahme auf die Bibel oder eigene Konfessionen – behaupten. Nun sind diese Lebensvollzüge mit (theologisch-lehrhaften und sozialetischen) Überzeugungen zweiter Ordnung stark verhaftet, die sich nicht leicht vom gemeinsamen Grundkern der christlich-gläubigen Existenz trennen lassen. Wenn, wie häufig passiert, sie sich einmal mit dem allzu menschlichen Streben nach Macht, bzw. Machterhaltung verbinden, kommt es zu keiner Urteilsenthaltung gegenüber anderen Christen. Denn obwohl man sich mit ihnen innerlich oder „im Geiste“ *schon* in Gemeinschaft weiß, kann man deren Sitten, liturgischen Präferenzen und theologischen Lehren samt ihrer „äußeren“ Ausübung in der eigenen Perspektive nicht immer durchsichtig werden.

Deshalb kann das Modell „Erklärung/Verwirklichung“ bzw. „Zusammendenken/Zusammenhandeln“ (Nr. 5) sehr schnell an seine Grenzen kommen. Und der Hauptunterschied bleibt nach wie vor das jeweilige Verständnis, wie man denn als Kirche „Salz der Erde“ ist: durch Bekehrung der Auserwählten, die wenigstens durch private Askese oder dann durch sehr öffentliche Geisterfahrungen von der Welt getrennt werden; oder durch weltliches Engagement für die – jetzt in verschiedener, ja in jeder Hinsicht – Unterdrückten?¹⁸

16 Sogar die presbyterianische Kirche hat am Anfang des 20. Jahrhunderts vermutlich wegen eines „Aufstandes“ gegen die amerikanischen Pfarrer ihre erste Spaltung erlebt.

17 So kann man in einem Artikel von Augustus Nicodemus Lopes auf der IPB Webseite lesen (s. http://www.ipb.org.br/artigos/artigo_inteligente.php3?id=9), nachdem er zwischen Ökumenismus als „interreligiösem Dialog“, „christlichem Ökumenismus“ und „evangelischem Ökumenismus“ unterschied: „Viele konservative Kirchen bleiben dem ökumenischen Streben gegenüber wegen der liberalen Theologie und der politischen Tagesordnung der nationalen und weltweiten Räten, die normalerweise diese Bestrebungen unterstützen, entgegengesetzt. Ein noch stärkerer Grund ist das: die Wahrheit darf nicht auf dem Altar der kirchlichen Einheit geopfert werden.“ Im Rahmen des „evangelischen Ökumenismus“ erwähnt der Verf. nur die „Kooperation“ in evangelistischen und sozialpolitischen Aktivitäten (sein Beispiel: die Unterstützung evangelistischer Kreuzzüge des Billy Graham) oder „organisatorische Fusion“. Also kein Mittelweg. Der Verf. war Professor am „Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper“ und ist heutzutage Rektor der *Mackenzie Presbyterianischen Universität* in São Paulo. Wie viele der (selbstgenannten) konservativen Theologen der IPB, hat Rev. Lopes in den USA promoviert (*Westminster Theological Seminary*; andere Theologen sind am *Calvin College* ausgebildet).

18 Während der Diskussion um den Gesetzentwurf betreffs der rechtlichen Billigung der homosexuellen Partnerschaften (als Ehe) in Argentinien haben sich – wenigstens soweit ich im Internet konstatieren konnte – die IELU und die

Wenn man die Lage etwas näher betrachtet, ist die Möglichkeit des Dialogs zwecks echter Kirchengemeinschaft wenigstens schwer, wenn nicht gerade unmöglich, weil zu sehr an gegenwärtige Umstände gebunden. Als Teilnehmer der Beratergruppe des EKLBB-Vorstandes im Sachgebiet Ökumene habe ich einmal eine engere Zusammenarbeit mit den reformierten Kirchen, die außer der kleinen IPU und ICR – die sowieso schon an CONIC teilnehmen – wenigstens die IPI, wenn nicht gerade (schon) die theologisch orthodoxe, biblisch eher am Literalsinn gebundene und ethisch konservative IPB, hinzuziehen sollte. Erwinnere ich mich richtig, dann war die Antwort bloß taktisch: die Zeit sei nämlich noch nicht reif. Und natürlich gibt es immer als Kirche vieles andere zu tun. Es ist eben eine Frage der Prioritäten.

Also ist bis heute gar nichts auf dieser Ebene passiert. Vielleicht möchte man lieber die geistige Wahlverwandtschaft genießen, um Diskussionen über den (so etikettierten) theologischen Liberalismus, die Stellung zur katholischen Kirche, Geist(er)erfahrung, Taufpraxis oder schwierige ethische Fragen zu vermeiden.

Nach wie vor gibt es verschiedene Rechtfertigungen von allen Seiten: man sollte sich eher um Diakonie kümmern, um die allgemeinere Bedeutung gemeinsamer Lehren nicht präzisieren zu müssen.

Die Frage, warum die EKLBB und die presbyterianischen Kirchen in Brasilien, nicht einmal diejenigen, die zur Ökumene bzw. Ökumenismus eindeutig offen sind, sich bis heute nicht der Leuenberger Konkordie angeschlossen haben, gibt vieles zum Nachdenken. Eine Kirche wie die IERP (*Iglesia Evangélica del Río de la Plata*), die zwar kleiner, aber in ihren ethnischen, geschichtlichen und theologischen Konturen der EKLBB sehr ähnlich ist, hat das vermutlich sowohl wegen ihrer näheren und ununterbrocheneren Verbindungen zur EKD, als auch wegen ihrer eingestandenen „unierten“ Kirchenidentität getan.

Man könnte aber auch an nicht-theologische Umstände denken. Zu vermuten wäre vielleicht, dass in einem Land wie Argentinien, die sich als Ganzes sowohl aus ethnischen als auch wirtschaftlichen Gründen als das am meisten „europäische“ Land Lateinamerikas für Jahrzehnte während der Nachkriegszeit hielt, eine noch kleinere Nachfrage für „kontextuelle Theologie“ vorhanden war. Gleichzeitig war und ist wegen der offiziellen rechtlichen und kulturpolitischen Bevorzugung der katholischen Kirche in Argentinien immer wichtig, als „evangelisch“ zusammen in der Öffentlichkeit vorzukommen. So kann man wahrscheinlich auch die engere Zusammenarbeit unter den evangelischen Kirchen am ISEDET verstehen.¹⁹ Vielleicht könnte man zu sagen wagen: es ist dort wichtiger „nach außen“ oder gar „taktisch“ Kirchengemeinschaft zu erklären, als sie „nach innen“ zu vertiefen.

Im Bereich der brasilianischen EKLBB sind von Zeit zur Zeit Vorschläge entstanden, die Leuenberger Konkordie und weiteren Texte sorgfältig zu studieren und vielleicht zu unterschreiben. Der Text der Konkordie von 1973 ist ins Portugiesische übersetzt worden. Aber für die brasilianische Lage sind zwei Hindernisse bestimmend. Auf der einen Seite begnügt man sich mit der Partnerschaft, die mit IPU und IRC auf der Ebene von CONIC etabliert ist. Die methodistische Kirche, obwohl sie Gründungsmitglied des CONIC war, hat ihrerseits sich 2006 entschieden, alle ökumenische Organisationen zu verlassen, worin entweder römisch-katholische oder nicht-christliche (religiöse) Beteiligung stattfindet.²⁰

IERP eine gemeinsame Erklärung veröffentlicht, aber die *Iglesia Evangélica Metodista Argentina*, die *Iglesias Reformadas en la Argentina* und die Waldenser (*Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata*) sich jeweils allein für die Billigung und gegen den Protestaufmarsch von 30.000 „evangelicos“ im Juni erklärt. Eine Webseite der „*Comunión de las Iglesias de la Reforma en el Río de la Plata*“ (= Leuenberg ähnliche Kirchengestalt im Südkegel, mit der Ausnahme von Chile und Untereinbeziehung von Paraguay) konnte ich auch nicht finden; auf den Webseiten der IELU und der methodistischen Kirche Argentiniens sind Leuenberg und die dortige „*Comunión*“ – bis auf bessere Einsicht – gar keine Begriffe. Gleichzeitig aber hat die FAIE (*Argentinischer Verband evangelischer Kirchen*), zu der 18 Mitgliedskirchen außer den fünf Leuenberg assoziierten Kirchen gehören, den Gesetzentwurf offiziell unterstützt und sich gegen die Haltung der ACIERA (Christlicher Verband evangelischer Kirchen der argentinischen Republik) und der FECEP (Verband der evangelisch-pentekostalen Bruderschaft) erklärt, die den Aufmarsch zusammen riefen.

¹⁹ In Brasilien gibt es zwar kein ISEDET, aber doch ein Rahmen für gemeinsame theologische Betätigung: die *Associação de Seminários Teológicos Evangélicos* (ASTE). Auch die posgraduierten Programme in São Leopoldo und São Paulo sind durch ökumenische Initiativen entstanden und versuchen, diese Erbschaft weiter zu pflegen. Man kann aber zweifeln, das all das für sich allein Konsequenzen für Projekte der Kirchengemeinschaft hat.

²⁰ Man könnte vermuten, ein Teil der Gelegenheit dazu gab das aus dem Vatikan stammende Dokument *Domini Iesus* (2000). Die späteren *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* (2007)

Die ganze Frage des Makroökumenismus ist hier einer der Stolpersteine. Aber auch die charismatische Wende der methodistischen Kirche, die zum Teil die zweitgrößte reformierte Kirche Brasiliens (IPI, s. Anm. oben) ebenfalls befällt, ist hier zu erwähnen. Also ist es aus kontextuell-praktischen Gründen im Moment immer noch problematisch, eine großangelegte „evangelische“ Geste im Sinne Leuenbergs – d. h. die Geste einer ähnlichen kirchlichen „Gestalt“ – zu wagen.

Auf der anderen Seite, bleibt immer noch im Hintergrund das starke Gefühl, dass Leuenberg, obwohl es theologisch und ökumenisch gesehen eine sehr solide Erklärung und einen sehr fruchtbaren Ansatz darstellt, eigentlich *nicht* aus dem lateinamerikanischen – besonders: aus dem brasilianischen – Kontext mit ihren besonderen Problemen entstand! Obwohl das nicht gesagt wird, wäre der Vorschlag einer „Unterschrift“ [der Leuenberger Konkordie] gleichzeitig als zu wenig und als zu viel gesehen. Zu wenig, weil es eine Formalität wäre und nicht unbedingt einen kontextuellen Vollzug bedeuten würde. Zu viel, weil die Möglichkeit eines echten kontextuellen Vollzugs der Kirchengemeinschaft schon dem Begriff nach keinen europäischen Maßstäben folgen könnte. Denn dies könnte als eine neue Spielart des Kolonialismus wahrgenommen werden! Wie es auch sein möge, könnte ein solcher Schritt das theologische bzw. ökumenische Profil, aber auch die Selbstständigkeit und Machtausübung der jeweiligen Tradition – hier aber *wichtig*: samt ihrer nordamerikanischen und europäischen Verflechtungen – bedrohen.

Nun hat diese Machtausübung sowohl mit verschiedenen Kirchenstrukturen als auch – wenigstens im sudamerikanischen Fall – mit einer starken Bewertung der Personalitäten, einem „Personalismus“ der *caudillos* (Volksanführer) zu tun. Dazu zählt auch die starke Einschätzung der Bischofsfiguren mit gleichzeitig fast unbegrenzter Selbstbehauptung des Gemeinderechtes, sich womöglich in allen Hinsichten selbstzubestimmen. Die synodale Sphäre, wo eine theologisch informierte Konsensbildung geübt werden könnte, bleibt dadurch ein unstabiles und prekäres Gebiet.²¹

Die fünfhundertjährige Feier der Geburt von Johannes Calvin gab die Gelegenheit, die reformierte Geschichte als ein Stück „der eigenen Geschichte“ der EKLBB zu feiern, und zwar wegen ihrer Entstehungsgeschichte aus verschiedenen unierten und lutherischen Synoden. Präses Pf. Dr. Walter Altmann bekräftigte vor kurzem: „In Brasilien haben wir noch keinen Dialogprozess zwischen Lutheranern und Reformierten mit dem Ziel eines Beitritts zur Leuenberger Konkordie; die EKLBB weiß sich jedoch an die reformierten Schwesterkirchen, die jene Grundüberzeugungen teilen, nach wie vor gebunden“.²²

haben die methodistische Haltung bestätigt, wurden aber nach einer Weile von den meisten Katholiken und anderen ökumenischen Partnern in Brasilien „nicht ernst“ genommen, oder einfach als nicht auf die brasilianische Situation anwendbar (!). Das Problem ist nur, dass das methodistische Generalkonzil 2006 noch vor dem zweiten Vatikanischen Schreiben jene Entscheidung traf. Laut Erklärungen des Bischofes Paulo T. Lockman passierte das nur unter dem Druck einer (!) der sechs – bzw. acht, wenn man auch die Missionsregionen einbezieht – kirchlichen Regionen, wo angeblich viele Mitglieder für die Katholiken verloren wurden (?) und Anfeindungen (?) von katholischer Seite gab (s. <http://www.metodistavilaisabel.org.br/jornais/JV1285.pdf>). Die Sache ist vielleicht noch nicht ganz geklärt, steht aber im Widerspruch zu Entwicklungen im Rahmen des [Weltrates methodistischer Kirchen](#), zu dem ja die brasilianische Kirche gehört. Dadurch wird aber meiner Meinung nach offenbar, wie wenig die ökumenisch-theologische Diskussion in Brasilien trotz gelegentlich berechtigter Unbequemlichkeitsgefühle sich auf grundlegende theologische Fragen einlässt. Die offizielle ökumenische Praxis oszilliert zwischen dem sozialpolitischen Engagement und Kritik, auf der einen Seite, und episodische Feierlichkeiten, auf der anderen. Und die Kritiker der Ökumene sind nicht immer darüber klar, warum sie kritisch sind, ausgenommen, dass der Ökumenismus entweder „teuflisch“/„betrügerisch“ oder die Mission (d. h. das Mitgliederwachstum) verhindern wird.

²¹ Vielleicht hat das zum Teil mit der Art und Weise zu tun, wie sich das katholisch-iberische, vortridentinische Kirchentum in Brasilien durchsetzte. Das heute immer noch – manchmal sehr autoritäre – „Bischöfe“ die neueren „evangelischen“ Kirchen buchstäblich verwalten und lenken, ist nur eine Folge (des schlechten Teils) dieser Tradition.

²² http://www.conic.org.br/index.php?system=news&news_id=905&action=read. Die Grundüberzeugungen haben mit dem Augsburger Bekenntnis, Artikel 7 bzw. mit der [Leuenberger] Konkordie, 2, (1973) zu tun. Das Zitat stammt wahrscheinlich aus der EKLBB bzw. IECLB Webseite, aber ich zitiere aus der CONIC-Webseite, wo es am 10.07. 2009 veröffentlicht wurde. Auch sympathisch klingt die Äußerung des (2008 verstorbenen) Sachsen-Brasilianers Kirchenhistorikers Joachim H. Fischer, am 06/22/2007 veröffentlicht: „Unter den unterzeichnenden Kirchen [nämlich der Leuenberger Konkordie, LHD] findet man fünf Kirchen Südamerikas. Unter ihnen bleiben Verschiedenheiten bestehen, aber es sind versöhnte Verschiedenheiten. Es handelt sich um einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Einheit aller christlichen Kirchen.“ (<http://www.luteranos.com.br/articles/8855/1/Luteranos-reformados-unidos-evangelicos-Quem-sao-eles/1.html>.)

Hier bleibt die Einheit und Zusammengehörigkeit der evangelischen Kirchen als "Geschichte" gültig, obwohl es (noch) nicht gerade ein Teil der gelebten, täglichen Gegenwart ist. Natürlich kann in Brasilien seitens der Missouri-Synoden-Schwesterkirche ELKB nicht dieselbe Zustimmung gegenüber Leuenberg geäußert werden.²³

3. Vorschläge

Am Ende der 1980er Jahre wollten brasilianische Hochschulkommilitonen von mir im Rahmen der IERP als Pfarrer arbeiten, nachdem sie in Paraguay das Praktikum durch einen Vertrag beider Kirchen beendet hatten. Zu der Zeit gab es – und bestimmt gibt es immer noch – viel Zusammenarbeit an den Grenzen, Sozialprobleme mit den Landlosen, mit den sogenannten *brasiguaios*, mit der Bevölkerung, die durch Staudammerrichtungen ständig umgesiedelt werden musste. Meine Kommilitonen mussten (?) den theologischen Abschluss in ISEDET machen, um in der IERP als Pfarrer tätig sein zu dürfen. War das wirklich nötig? Aus welchen Gründen? Man kann immer noch die Frage stellen, ob man ja mit einem endgültigen Erfolg des Mercosur rechnen muss, damit die Arbeit an den Grenzen mit der Qualität der echten, auch wenn nur anfänglichen Kirchengemeinschaft, weitergeht. Denn die Zusammenarbeit ist, den Umständen entsprechend, sowieso da.

Wie sollte es aber wacher und rascher weitergehen? Wäre ich ein südamerikanischer Kirchenpolitiker, dann würde ich, konfrontiert mit dem unumgänglichen Wagnis der – wenn auch unvollkommenen²⁴ – Kirchengemeinschaft, einen Mittelweg vorschlagen. Die *Comunión de las Iglesias de la Reforma en el Río de la Plata* müsste erstens ihre gemeinsame Verfassung und Aufgaben ein bisschen ernster wahrnehmen und besonders weit mehr publizieren, als sie es jetzt tut. Zweitens, müsste sie sich als solche über die sprachliche Grenze des Río de la Plata ausdehnen wollen.

Gleichzeitig müsste die brasilianische EKLBB versuchen, die Methodisten wieder in den CONIC einzubinden bzw. einzuladen²⁵ mit gleichzeitiger Verstärkung ihrer binnen-evangelischen Beziehungen zwecks der Errichtung anwachsender Gestalten von einer Kirchengemeinschaft, die etwas mehr wagt als das, was sowieso im Rahmen der CONIC mit der IRC und die IPU schon passiert. Rezeptionsprobleme wird es natürlich immer geben. Andererseits, obwohl CONIC keine Kirchengemeinschaft im Sinne Leuenbergs darstellt, sollte er in der Zukunft der legitime Verband christlicher Kirchen in Brasilien bleiben, auch der evangelischen. Also müssten zunächst die IPIB²⁶ und die Methodisten mit den drei anderen brasilianischen Kirchen und die benachbarten Kirchen des Río de la Plata etwas zusammen anfangen.

Wie könnte das getan werden? Nicht ohne eine konzertierte Aktion, vielleicht auch ein bißchen Herausforderung und/oder Unterstützung aus Übersee, sei es durch die „Kirchenfamilien“ oder sogar durch „*communions*“ wie die GEKE. Gleichzeitig aber mit Vorsicht, damit die Empfindlichkeiten nicht verletzt werden. Es handelt sich um die Empfindlichkeit nicht nur der Personen, aber darüber hinaus von Tendenzen, die vielleicht in Europa ein wenig stärker sind. Ich nenne sie: Denominationalismus und Kongregationalismus. Diese folgen jeweils die Logik der theologisch gebildeten *caudillos* und der (wenigstens relativ)

23 S. Manfred Zeuch, "A comunhão na confissão é comunhão eclesial? Aspectos críticos da eclesiologia da Federação Luterana Mundial", *Igreja Luterana*, Nr. 2, 1996 (www.seminarioconcordia.com.br/IL/IL19962.pdf), wo Bedenken gegen das Modell der *communio*-Ekklesiologie anhand der Unterscheidung zwischen einer (wichtig, aber bloß) geistigen Gemeinschaft und einer lehrhaften, äußeren Einheit, für welche viel tieferes Einverständnis nötig wäre, erhoben wird. Ein Beispiel ist, dass bei "Leuenberg, die sakramentale Dimension vom allgemeinen Begriff des Wortes Gottes nicht getrennt wurde, vielmehr das Barthsche Modell eines wörtlichen bzw. verbalen Verständnis der Taufe" auch im Verständnis des Abendmahls gefolgt wurde (S. 155); vgl. die Beurteilung der Systematiker des Concordia Theological Seminary zu Fort Wayne: www.lcms.org/graphics/assets/media/CTCR/foaresp.pdf.

24 Denn falsche "Verschiedenheiten" werden im gemeinschaftlichen Leben der Kirchen nicht einfach verschwinden, auch wenn sie von uns von wirklichen und akzeptablen Verschiedenheiten unterschieden werden.

25 Das 19. Generalkonzil der methodistischen Kirche wird Juli 2011 in Brasília stattfinden.

26 S. <http://www.luteranos.com.br/articles/12383/1/500-anos-de-Calvino/1.html>, wo Präses Altmann am 09/4/2009 bei der Gelegenheit des Calvin-Jubiläums erklärt: "In Brasilien hat die EKLBB brüderliche Beziehungen besonders mit der IPIB (*Unabhängige Presbyterianische Kirche Brasiliens*) und mit der IPU (Presbyterianisch-Unierte Kirche)."

theologisch ungebildeten aber begeisterten Einzelnen, die viele Gemeinden in je stärkerem Masse beeinflussen.

Hierdurch könnte man neue und naive Formulierungen eines theologischen und kulturpolitischen (Pan-)Protestantismus vermeiden, aber auch einen taktischen Kontextualismus, der die theologiegeschichtlich bei weitem gemeinsameren Wurzeln in der Reformation entweder gleichgültig gegenüber steht oder sie nicht genug in Betracht zieht. Ob die zukünftige Wirklichkeit sich all diesem „Müssen“ anpassen wird, weiß man nicht. Aber dann auch ist die Ökumene und ihre Wissenschaft nicht so genau wie die Mathematik – und die Theologie. Sie muss immer mit dauernden Rezeptionsproblemen rechnen, die keinen logischen Richtlinien folgen. Denn die Lebensvollzüge sind, auch in Südamerika, immer schon da in ihrer Widersprüchlichkeit und Gegenläufigkeit, bevor man versucht, sie weiter zu reformieren.

Arbeitsgruppe zum Vortrag von Prof. Dreher – Erträge:

1. In Brasilien führt die Situation der protestantischen Mainline-Kirchen zwischen Katholizismus und Neopentekostalen nicht zum Zusammenrücken der traditionellen reformatorischen Kirchen, sondern zur stärkeren Ausbildung der jeweils eigenen Identität, um sich so „Marktanteile“ am religiösen Markt zu sichern.

2. In Brasilien wird zwischen den Kirchen nicht Gemeinschaft erklärt, deren Verwirklichung dann ansteht, sondern Gemeinsames wird verwirklicht, ohne dabei den Gemeinschaftsstatus zu klären. Wahrscheinlich würde erst äußerer Druck die Kirchen zu einer solchen Erklärung von Kirchengemeinschaft nötigen, dabei aber zu einer Vielzahl neuer Spannungen führen.

Wie Einheit vertieft wird – der Kirchengemeinschafts-Prozess der GEKE aus kirchentheoretischer Sicht

Einleitung – Die Chancen einer kirchentheoretischen Perspektive

1. Die *Leuenberger Konkordie* von 1973 ist ein beeindruckendes Beispiel für den Erfolg der modernen ökumenischen Bewegung.¹ Die Vorarbeiten ungezählter Theologinnen und Theologen zu Fragen ökumenischer Theologie, die Ausarbeitung von Modellen der Einheit, die vielfältigen bi- und multilateralen Dialoge und der mutige Schritt von Kirchenleitungen, „Kirchengemeinschaft“ zu erklären, haben einen *Meilenstein in der Geschichte der Weltchristenheit* geschaffen. Dieser Meilenstein der Kirchengemeinschaft vor-reformatorischer und reformatorischer Kirchen in Europa ist vielfach gewürdigt und reflektiert worden und wird im Kirchengemeinschafts-Prozess der GEKE in die Zukunft getragen.² Da mag es verwegen erscheinen, einen Blick auf diesen Prozess werfen zu wollen, der neue Blickwinkel eröffnet.
2. Die Perspektive dieses Beitrags ist darin verwegen, dass sie meint, ein „kirchentheoretischer“ Zugang könne solch neue Blickwinkel eröffnen. Ein solcher Zugang, der theologische und soziologische Sichtweisen verbindet, erfordert einen in sich *differenzierten Begriff der Kirche und ihrer Einheit*, der theologisch und soziologisch verantwortet werden kann.
 - a. Das Verhältnis von Einheit und Vielfalt im Christentum kann nicht ontologisch als „unitas“ (vgl. Leib Christi als Metapher für das Denkschema vom Ganzen und seinen Teilen) oder unter Rückgriff auf die immanente Trinitätslehre als „koinonia“ (vgl. die Metapher von der Hausgemeinschaft Gottes) bestimmt werden.³
 - b. Die Einheit der Differenz von verborgener und sichtbarer Kirche muss primär inkarnatorisch-kreuzestheologisch bestimmt werden: es gibt den Schatz nur als(!) irdenes Gefäß. *Die eine Kirche gibt es nur in Gestalt vielfältiger ekklesialer Sozialgestalten*. Das meint die Vielfalt verfasster Kirchen ebenso wie die vielfältigen christlichen Assoziationen (Orden, Nachfolgegruppen, Vereine usw.) und die einzelnen sich Christus zugehörig wissenden Gläubigen und Gott-Suchenden – also die von Max Weber und Ernst Troeltsch identifizierten drei neuzeitlichen Sozialgestalten von Kirche (Kirche als Anstalt, Sekte, Mystik, d.h. verfasste Kirche, freie Assoziationen, individuelle kirchliche Religiosität).⁴
 - c. Die *Erkenntnis der Einheit der Vielfalt weckt der Heilige Geist*, der Geist des gekreuzigten und auferweckten Christus. Die Einheit der differenzierten irdischen Christenheit zu glauben ist Werk des Heiligen Geistes.
 - d. Alle *Sozialgestalten der Kirche und Vorstellungen von „sichtbarer Einheit“ sind aus gesellschaftlichen Kontexten geliehen*. Die Behauptung, es gäbe soziale oder rechtliche Strukturen, die nicht von dieser Welt sind, sondern allein der Wirklichkeit Gottes zugehören und deshalb eine „heilige Sozialgestalt“, eine „göttlich gestiftete Amtsstruktur“ oder ein „ius divinum“ repräsentierten, ist theologisch kritisch zu befragen. Eine evangelische Theorie der Kirche kann nicht mit einem doppelten Rechtsbegriff (ius humanum – ius divinum) oder einem doppelten Organisationsbegriff (societas humanum – societas perfecta) arbeiten. Und eine *Vorstellung von sichtbarer Einheit* muss dementsprechend *gegenwärtigen Vergesellschaftungsmus-*

1 *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)*, Frankfurt am Main 1993.

2 Aus neuerer Zeit vgl. dazu: *Birmelé, André*, Kirchengemeinschaft. Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen, Münster 2003; *Brosseder, Johannes / Track, Joachim*, Kirchengemeinschaft jetzt! Die Kirche Jesu Christi, die Kirchen und ihre Gemeinschaft, Neukirchen-Vluyn 2010; *Kosłowski, Jutta*, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog, Münster 2008.

3 Vgl. dazu: *Körtner, Ulrich H.J.*, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005, 13ff.; *Dietz, Walter*, Ökumenische Hermeneutik und die Suche nach Konsens, ÖR 52 (2003), 142 – 156.

4 *Fechtner, Kristian*, Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche, Gütersloh 1995

tern *Rechnung tragen*: stabile ethnische, soziale oder institutionelle Muster der Inklusion sind von wechselnden und vielfältigen Inklusions/Exklusions-Optionen überlagert, so dass Einheit zunehmend in oszillierenden Netzwerken sichtbar wird, in ständigen Öffnungs- und Schließungsprozessen.⁵

3. Der kirchentheoretische Zugang unterscheidet sich von einer rein ekklesiologischen Erörterung dadurch, dass er sich auf den Zusammenhang von Glaube und Kirchenverfassung, Faith and Order, konzentriert.⁶ *Kirchentheorie sieht die Theologie und die Sozialgestalt der Kirche in einem Zusammenhang.*⁷ Daraus ergeben sich besondere Fragestellungen auch für den Kirchengemeinschafts-Prozess der GEKE. Wir wollen nicht in erster Linie nach theologischen Begründungen für das Einheitsmodell der „Kirchengemeinschaft“ suchen, das der Leuenberger Konkordie zugrunde liegt. Vielmehr soll nach dem *Zusammenhang von „Faith and Order“* gefragt werden, der sich in der gegenseitigen Anerkennung von Kirchen, in der Erklärung von Kirchengemeinschaft erschließt. Erst daraus – so die These – lassen sich *Kriterien für den weiteren Prozess* entwickeln, für das was in Leuenberg „*Vertiefung*“ der Einheit genannt wurde, was aber auch als „Sichtbarmachen“ der noch verborgenen Einheit genannt werden kann.
 - a. Ein besonders leistungsfähiges analytisches Modell lässt sich unter Rückgriff auf die theologische *Unterscheidung von verborgener und sichtbarer Kirche* entwickeln⁸, das auch den meisten zwischenkirchlichen Dialogen und theologischen Reflexionen der ökumenischen Bewegung zugrunde liegt. Aus unterschiedlichen Gründen und Perspektiven ist die *zweistellige Relation* verborgen/sichtbar bzw. geglaubt/empirisch *um eine weitere Relation erweitert* worden⁹: die Darstellung des Glaubens in Gottesdienst und Dienst an den Menschen, d.h. die liturgisch-ethische Dimension kirchlicher Existenz. Es geht also um den Zusammenhang von Glaube – Gottesdienst/Menschen dienst – Kirchenverfassung (Faith – Worship/Service – Order).
 - b. Diese Denktradition reicht vom altkirchlichen „*lex orandi – lex credendi*“ bis zur konfessionell geprägten Betonung der Rolle von „Wort und Sakrament“ als Ort der Ekklesiogenese (wie im Artikel 7 der Augsburgischen Konfession) bzw. der „Eucharistie“ (wie in der orthodoxen und der römisch-katholischen Theologie). Nicht umsonst wurde „worship“, wurde das liturgisch-kommunikative Handeln im 20. Jahrhundert zunehmend zu einem Fokus dogmatischer Reflexion und ökumenischer Erörterung.¹⁰

5 Exemplarisch für entsprechende sozialtheoretischen Reflexionen: Baecker, Dirk, Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt am Main 2007; Wolfgang Knöbl, Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit, Weilerswist 2001; Eisenstadt, Samuel N., Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000.

6 Ausgangspunkt der ökumenischen Reflexion des Zusammenhangs von geglaubter und verfasster Kirche war H. R. Niebuhrs Analyse konfessioneller Fragmentierung im nordamerikanischen Kontext (Niebuhr, Richard H., The social sources of denominationalism, New York, 1929). Daraus ergaben sich - im Anschluss an eine erste Studie über "Die Kirche" (1951) - in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung Bemühungen, die "nicht-theologischen" (später: "non-doctrinal") und "institutionellen" Faktoren - in der Studie über "Institutionalismus" (1963) - zu bestimmen, die die Kircheneinheit verhindern. Diese wurden in der, den später vorherrschenden Welt-Bezug schon konstruktiv aufnehmenden Studie "Die Kirche für Andere" (1967) hinsichtlich der Frage präzisiert, wie sie eine missionarische Struktur der Gemeinde behindern (vgl. v.a. die kirchentheoretisch angelegte Studie von Thung, Mady A., The Precarious Organisation. Sociological Explorations of the Church's Mission and Structure, 's-Gravenhage 1976). Seit der 4. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala (1968) wurde die Frage aus der umgekehrten Perspektive angegangen: Die Bedeutung der Einheit der Kirche für die Einheit der Menschheit. Allerdings wurde durch die seit dem Ende der 70er Jahre nunmehr vorherrschende ethische Perspektive die kirchentheoretische Frage nach Struktur, Organisationssoziologie und Kirchenverfassung weitgehend verdrängt.

7 Im Blick auf die Kirchenmitgliedschaft vgl. dazu: Lienemann-Perrin, Christine (Hg.), Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche (FBESG 39), München 1983; Hermelink, Jan, Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung (Arbeiten zur Pastoraltheologie 38), Göttingen 2000.

8 Martin Luther, De servo arbitrio, WA 18, 652, 23: „abscondita est Ecclesia, latent sancti“.

9 Vgl. Reuter, Hans-Richard, Der Begriff der Kirche in theologischer Sicht, in: G. Rau / H.-R. Reuter / K. Schlaich (Hg.), Das Recht der Kirche Band I. Zur Theorie des Kirchenrechts (FBESG 49), Gütersloh 1997, 23-75; Neebe, Gudrun, Apostolische Kirche, Berlin / New York 1997; Wilfried Härle, Dogmatik, 2. überarb. Aufl. Berlin / New York 2000, 569ff.

10 Wainwright, Geoffrey, Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology, New York (2. Ed.) 1982; Schmemann, Alexander, Introduction to Liturgical Theology, Portland / Main 1966; Kavanagh, Andrew, On liturgical Theology, New York 1985; Wannenwetsch, Bernd, Gottesdienst als Lebensform. Ethik für Christen-

- c. Auch im Ringen um den *Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik* hat sich die *gottesdienstliche Feier des Glaubens als notwendiges Bindeglied* erwiesen. So wie ein christlicher Gottesdienst unvorstellbar ist, der nicht die heilsame Zuwendung zur Welt und die Auseinandersetzung mit lebensfeindlichen Mächten befördert, so speist sich umgekehrt die christliche Moral aus der Sicht der Wirklichkeit und den Haltungen, die im Gottesdienst entstehen. Insofern kann auch – und das ist das Wahrheitsmoment kontextueller Theologien – das Christuszeugnis im gemeinsamen Eintreten mit anderen für eine bessere Welt zum Ort der Ekklesiogenese werden.

Kirche als Gemeinschaft, Versammlung und Organisation – Zum Verhältnis von Faith, Worship / Service and Order

4. Aus diesen Überlegungen (hinsichtlich des Zusammenhangs von faith – worship/service – order) lässt sich ein kirchentheoretisches Modell entwickeln, das von einem dreistufigen bzw. dreigliedrigen Kirchenbegriff ausgeht, in dem *Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Versammlung der Gläubigen und als rechtlich verfasste Organisation* beschrieben wird. Um dies zu verdeutlichen möchte ich von der grundlegenden Bekenntnisaussage der EKHN ausgehen. Der Grundartikel beginnt mit folgendem Satz: „Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau steht in der Einheit der einen heiligen allgemeinen und apostolischen Kirche Jesu Christi, die überall dort ist, wo das Wort lauter verkündigt und die Sakramente recht verwaltet werden.“¹¹ In dieser Selbstbestimmung wird also *die eine Wirklichkeit der Kirche differenziert betrachtet*. Kirche ist nur dann vollständig verstanden, wenn sie sich als rechtlich verfasste Organisation im Zusammenhang der Gemeinschaft der Heiligen versteht, die in der (liturgischen) Kommunikation des Evangeliums durch Verkündigung und Sakramente in der Versammlung der Gläubigen zu finden ist. Letzteres ist nach CA 7 eine – ökumenisch gemeinte – Minimalbestimmung, und keineswegs eine Reduktion der geglaubten Kirche.¹² Es lässt sich also ein *dreigliedrigen Kirchenbegriff* erkennen, der sich auch für den ökumenischen Dialog nutzen lässt.¹³

Gemeinschaft der Heiligen: Die Attribute des Glaubens

5. Auf einer ersten Ebene kann von der Kirche als *Gemeinschaft der Heiligen* (communio sanctorum) gesprochen werden. Nach allgemeinchristlichem Verständnis ist diese Gemeinschaft nicht identisch mit irgendeiner feststellbaren Gruppe oder Zahl von Menschen. Es handelt sich um eine Aussage des Glaubens, um eine Zuschreibung aus der Perspektive Gottes. In diesem Zusammenhang wird *im Nicänum die "eine, heilige, katholische und apostolische Kirche"* bekannt. Auch das ist eine Glaubensaussage, eine Zuschreibung im sprachlichen Modus des Bekennens. Es handelt sich um *Attribute* der

bürger, Stuttgart 1997 – Vgl. aber auch: *Christlicher Gottesdienst: Einheit in kultureller Vielfalt (VELKD)*, Hannover 1997. In dieser Studie des LWB über „Gottesdienst und Kultur“, die in die „Nairobi-Erklärung“ mündete wird eine *vierfache Beziehung des christlichen Gottesdienstes zur Kultur* gesehen: Gottesdienst ist *transkulturell* (transcultural) und manifestiert die kulturübergreifende Einheit der Kirche; Gottesdienst ist *inkulturell* (contextual, incultural) und manifestiert so die kontextuelle Apostolizität der Kirche; Gottesdienst ist *kontrakulturell* (counter-cultural) und manifestiert so die kulturtransformierende Heiligkeit der Kirche; Gottesdienst ist *interkulturell* (cross-cultural) und manifestiert so die kulturdynamisierende Katholizität der Kirche.

¹¹ Zitiert nach: Kraus, Dieter (Hg.), *Evangelische Kirchenverfassungen in Deutschland*. Textsammlung mit einer Einführung, Berlin 2001, 317.

¹² Für die wahre Einheit der Kirche ist es genug (satis est). Es kann also mehr über die Gemeinschaft der Heiligen gesagt werden.

¹³ In der Diskussion wurde eingewandt, dass die Dreigliedrigkeit platonisch verstanden werden kann. Das ist m.E. deshalb nicht der Fall, weil die beiden Ebenen der Versammlung der Gläubigen und der Organisation nicht als Abschattungen der Gemeinschaft der Heiligen zu sehen sind, sondern als gleichwertige und für einen Kirchenbegriff notwendige Bestimmungen. Der Leib Christi kann nicht ohne Vollzüge und rechtlich-soziale Verfassung sein.

Kirche, die nicht empirisch feststellbar sind und auch nicht identisch mit irgendeiner Struktur oder Praxis der Kirche. Bestenfalls können sie als Impression darin aufscheinen.

6. Diese Feststellungen sind m.E. notwendig, weil es eine alte und wirksame Tradition gibt, die Attribute des Nicänum - im Sinne einer Unterscheidung von inneren und äußeren Kennzeichen, von *notae internae* und *notae externae ecclesiae* - "Kennzeichen der Kirche"¹⁴ zu nennen. Damit wird aber die Differenz undeutlich, die zwischen (internen, d.h. geglaubten) Attributen und (externen, d.h. feststellbaren) Kennzeichen besteht und die für ein protestantisches Kirchenverständnis zentral ist.

Versammlung der Gläubigen: Die expliziten und impliziten Kennzeichen der Kirche

7. Denn erst auf einer zweiten Ebene kommt das, was die Kirche kennzeichnet, zur Sprache. Hier geht es um die *Versammlung der Gläubigen* (*congregatio fidelium*), also derer, die sich erkennbar zu Gott in Beziehung setzen. Auf dieser Ebene wird - aus der Innenperspektive - im *Augsburger Bekenntnis* Art. 7 gesagt, dass die Kirche "die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden."¹⁵ Aber auch aus der Außenperspektive wird die Kirche im Sinne dieser Bestimmung wahrgenommen. Sie ist im Wesentlichen gekennzeichnet durch Gottesdienst (Wort und Sakrament), durch den gottesdienstlichen Ort (Kirchgebäude) und die zum öffentlichen gottesdienstlichen Handeln beauftragten Personen (PfarrerInnen). Insofern hier also interne und externe Perspektiven zusammenfallen, finden wir also im gottesdienstlichen / liturgischen Handeln die eigentlichen, *die expliziten notae ecclesiae*. Hier, im "darstellenden Handeln" (F. W. Schleiermacher) wird Kirche ausdrücklich, expressiv.¹⁶
8. Dadurch erhält diese Ebene für die reformatorische Sichtweise der Kirche ein besonderes Gewicht. Die minimalistische Bestimmung der Kennzeichen der Kirche, also das im Blick auf die Einheit der Kirche in CA V 7 gesagte: "es ist genug" ("satis est"), eröffnet den Raum für eine eigenständige Bezugnahme der Gläubigen, bzw. genauer der Getauften (und Taufinteressierten), auf diese Ebene. Die Begehung von Kirchgebäuden, die Inanspruchnahme von PfarrerInnen, die punktuelle Teilnahme an Gottesdiensten (z.B. an Hochfesten im Jahreszyklus oder an lebensgeschichtlichen Knotenpunkten) können als Formen der Aktualisierung oder Entfaltung des Christseins verstanden werden, in denen sich zugleich Kirche ausdrückt. Das macht jede Rede von den so genannten 'Kirchenfernen' oder 'Kirchendistanzierten' fragwürdig. Es gibt zudem der gottesdienstlichen Versammlung (und von daher auch Kirchgebäuden und PfarrerInnen) ein besonderes Gewicht für die Kirchenentwicklung.¹⁷ Und es weist darauf hin, dass gerade die Differenz zwischen der ersten und der zweiten Ebene im Begriff der Kirche auch die Differenz zwischen 'Heiligen' und 'Gläubigen' bewahrt und es nötig macht, die Kirche als "offene Kirche"¹⁸ zu beschreiben.

¹⁴ Steinacker, Peter, Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, Berlin / New York 1982.

¹⁵ „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.“ Der dreigliedrige Kirchenbegriff führt also eine Differenzierung ein, die in CA VII angelegt ist. Die „congregatio sanctorum“ hält nämlich die ‚congregatio fidelium‘ mit der ‚communio sanctorum‘ zusammen. Vgl. Wenz, Gunther, Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Das Amtsverständnis von CA V in seiner heutigen Bedeutung, in: Rittner, Reinhard (Hg.), In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive, Hannover 2001, 80 – 113, 109f.

¹⁶ Auch ein Rückgriff auf die Unterscheidung von Praxis und Poiesis, die Aristoteles im 6. Buch der Nikomachischen Ethik macht, ist fruchtbar. Das versuchen etwa Meyer zu Schlochtern, Josef, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg/Basel/Wien, 1992, 329f., 390f. und Grözinger, Albrecht, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987, 155ff.

¹⁷ Hermelink, Jan, Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung (Arbeiten zur Pastoraltheologie 38), Göttingen 2000, 347ff.

¹⁸ Reuter, Der Begriff der Kirche, a.a.O., 69 und Huber, Wolfgang, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und die Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1999, 97.

9. Von den expliziten Kennzeichen lassen sich die *impliziten Kennzeichen* unterscheiden, die sich – wenn wir uns am Bild von drei Ebenen orientieren – wiederum in zwei Richtungen ergeben. Einmal die Teilnahme am gesellschaftlichen Handeln (z.B. in Gestalt von Bildungs-, Gerechtigkeits- und solidarischem Hilfehandeln) und zum anderen die Öffnung für und durch die Geist-Kraft Gottes. Beide impliziten Kennzeichen sind *Ausdrucksformen der „therapeutischen“ und „doxologischen“ Haltung*¹⁹, die sich aus der gottesdienstlichen Feier speisen.
10. Hans-Richard Reuter hat die Unterscheidung von expliziten und impliziten Kennzeichen der Kirche im Anschluss an die Unterscheidung des darstellenden und wirksamen Handelns eingeführt. "Als Zeichen der Versöhnung und des Reiches Gottes kommt die *communio sanctorum* primär und unverwechselbar in der Feier des Gottesdienstes im engeren Sinn, also im liturgischen Handeln einer versammelten Gemeinde zur *Darstellung*. Insofern sind Wortverkündigung (als Sprachhandlung des persönlichen Bezeugens) und Feier des Sakraments (als Zeichenhandlung des gemeinsamen Bekennens) die *expliziten Kennzeichen* der *communio sanctorum*." ²⁰ Keineswegs aber sind diese Kennzeichen als "exklusiv" oder als "abschließende Definition der Kirche" verstanden worden. "Es entspricht ohne weiteres reformatorischer, auch lutherischer Tradition, über die expliziten *notae ecclesiae* im Bereich des darstellenden Handelns hinaus weitere *implizite Kennzeichen* der Christenheit in der Sphäre des *wirksamen* Handelns zu nennen." ²¹
11. Die Identifizierung der drei Lebensvollzüge *Bildungs-, Gerechtigkeits- und Hilfehandeln* und ihre Zuordnung *als implizite Kennzeichen der Kirche* zu den drei expliziten Kennzeichen der Wortverkündigung, der Taufe und der Mahlfeier hat zunächst etwas Bestechendes. Die Argumentation schließt an die alte Tradition der Dreigliederungen zur Bestimmung der grundlegenden Lebensvollzüge an (*martyria, leiturgia, diakonia*), bestimmt diese aber - in kritischer Anknüpfung an die Apostolatstheologie des 19. und 20. Jahrhunderts - im Blick auf den gesellschaftlichen Kontext als Kennzeichen, die "auf wirksame Sozialgestaltung abzielen". ²² Dennoch ist die dreifache Zuordnung keineswegs zwingend. Deshalb soll Dietrich Ritschls Bestimmung von zwei "Grundhaltungen", der doxologischen und der therapeutischen, aufgenommen werden, die ebenfalls auf den Zusammenhang von darstellendem und wirksamem Handeln verweist. ²³ Diese Grundhaltungen ließen sich - dem Anliegen von Reuter entsprechend - als implizite Kennzeichen christlichen Lebens und kirchlicher Praxis in der Gesellschaft verstehen. Der Vorteil gegenüber dem Vorschlag Reuters läge darin, dass hier nicht nur der Welt- sondern auch der Gottesbezug berücksichtigt ist.

19 Zur Begrifflichkeit vgl. *Ritschl, Dietrich*, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, 2. Aufl. München 1988, 317, der von der therapeutischen und der doxologischen Grundhaltung spricht, wobei die erste "die Einstellung der Gläubigen gegenüber allen Menschen, Tieren und Pflanzen, ja, allen Dingen in der Welt" charakterisiert und die zweite die "Grundhaltung gegenüber Gott".

20 *Reuter*, Der Begriff der Kirche, a.a.O., 59. Er betont, dass Taufe und Abendmahl nicht deshalb als "sakramentale" Handlungen hervorgehoben sind, "weil sie durch Jesus ausdrücklich angeordnet und eingesetzt worden wären, sondern weil sie in besonders dichter Symbolik den Sinnzusammenhang darstellen zwischen dem Selbstvollzug der Gemeinde und dem Lebensvollzug Jesu Christi".

21 *Reuter*, Der Begriff der Kirche, a.a.O., 60.

22 In derselben konstruktiven Weise, aber doch mehr von den Bedürfnissen der Institution her - wurden in *Person und Institution*. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft, Arbeitsergebnisse und Empfehlungen der Perspektivkommission der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Frankfurt a.M. 1992, 49ff. die grundlegenden Lebensvollzüge der Kirche bestimmt als "Prozeß der religiösen Sozialisation und Weitergabe von Tradition", "Gottesdienst" sowie "Sozialdiakonisches Handeln als praktisches Christentum".

23 *Ritschl*, Logik, a.a.O., 317, spricht von zwei Grundhaltungen, der therapeutischen und der doxologischen, wobei die erste "die Einstellung der Gläubigen gegenüber allen Menschen, Tieren und Pflanzen, ja, allen Dingen in der Welt" charakterisiert und die zweite die "Grundhaltung gegenüber Gott". Die Grundhaltungen unterscheiden sich also in ihrer Aus-Richtung und das verbindet sie mit den Grundhandlungen Bekennen und Beten. Eine solche Zuordnung hat aber ihre Grenzen, wenn sie nicht dialektisch ist, d.h. wenn nicht die beiden Grundhandlungen jeweils beide auf die Grundhaltungen bezogen werden und umgekehrt.

Organisation: Die Rechts- und Sozialgestalt der Kirche

12. Von den ersten beiden Ebenen lässt sich noch eine dritte Ebene im Kirchenbegriff unterscheiden, auf die der Grundartikel der EKHN ausdrücklich Bezug nimmt. Die *Rechts- und Sozialgestalt* der jeweils konkreten Kirche, die sich geschichtlichem Gewordensein verdankt und auf gegenwärtige gesellschaftliche Verhältnissen bezogen ist, ist spätestens mit *der dritten These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934* nicht mehr aus einer Theorie der Kirche wegzudenken. Mehr noch: damit steht der Anspruch im Raum dass die jeweilige Rechts- und Sozialgestalt selbst Zeugnischarakter hat, also auch den Gottesbezug der Kirche zum Ausdruck bringt. Dieser *Anspruch*, dass das (durch Wort und Sakrament weitergegebene) *Evangelium eine bestimmte Gestalt der Kirche impliziert*, ist leichter formuliert als eingelöst. Was kennzeichnet denn eine evangeliumsgemäße Organisation? Und lässt sich - Schleiermachers Unterscheidung von darstellendem und wirksamem Handeln fruchtbar machend - wirklich so 'stark' machen, wie Reuter²⁴ und Huber²⁵ dies versuchen?²⁶
13. Selbst wenn - vielleicht sogar: gerade weil - der Zusammenhang zwischen der zweiten und dritten Ebene nur 'schwach' zu behaupten ist, so ist er doch für eine einheitliche und kritische Theorie der Kirche unabdingbar. Würde die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer (Zwingli) bzw. verborgener (Luther) Kirche zu einer Trennung verhärtet, so wäre das Ergebnis eine Preisgabe der real existierenden Kirchen an jeweils herrschende bzw. vorfindliche Kriterien, was ihre rechtliche Verfassung und organisatorische Gestaltung betrifft. Das bezeichnet *die (protestantische) Scylla der Kirchentheorie*. Demnach gäbe es nur im 'status confessionis', also nur im Sinn der Abwehr einer evangeliumswidrigen Praxis oder Struktur der Kirche, eine starke Beziehung zwischen der ersten und der dritten Ebene.
14. Die (*römisch-katholische*) *Charybdis* besteht umgekehrt darin, die Beziehung zwischen der ersten und der dritten Ebene so stark zu machen, dass *eine bestimmte Organisationsform (wie sie im CIC festgelegt ist) weitestgehend mit der Gemeinschaft der Heiligen identifiziert wird*. Die Ebene der gottesdienstlichen Versammlung gerät dann ganz in den Sog der *societas perfecta*, die Kirche verwirklicht sich in den Sakramenten, besonders in der Eucharistie selbst.²⁷ Der Versuch des II. Vatikanischen Konzils, diese Identifizierung zugunsten einer 'Subsistenz' aufzugeben, erfuhr jüngst durch die vatikanische Glaubenskongregation in "Dominus Iesus" eine rückwärtsgewandte Auslegung, zu der dann auch gehört, dass es sich etwa bei den Gliedkirchen der EKD nicht um Kirchen im eigentlichen Sinn handelt.
15. Daneben steht eine (*orthodoxe*) *Charybdis*, insofern dort die Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Ebene so stark gemacht wird, dass *eine bestimmte Gottesdienstform mit der himmlischen Liturgie identifiziert wird*. Die organisatorische Gestalt der Kirche gerät hier in den Sog der 'göttlichen Liturgie', die - schon in der Raumstruktur orthodoxer Kirchen erkennbar - in der Gemeinschaft der Heiligen gefeiert wird. Der

24 Reuter, Der Begriff der Kirche, a.a.O., 60ff.

25 Huber, Kirche in der Zeitenwende, a.a.O., 157ff.

26 Vgl. Scherle, Peter, Fragliche Kirche. Ökumenik und Liturgik - Karl Barths ungehörte Anfrage an eine ökumenische Kirchentheorie, Münster 1998, 312ff.

27 In dieser Sichtweise ist es unmöglich, ökumenische Abendmahlsfeiern als Schritte auf dem Weg der Einheit - das *Abendmahl* also als *Quelle des kirchlichen Lebens* - zu sehen und zuzulassen. Das Abendmahl ist hier vielmehr als *Ausdruck und Höhepunkt kirchlichen Lebens* verstanden. Der dreistufige Kirchenbegriff ermöglicht es beide Sichtweisen zusammenzuhalten. Grundsätzlich ist das Abendmahl der Kirche vorgeordnet, denn Kirche ist überall dort wahrnehmbar, wo Kommunikation des Evangeliums geschieht. Andererseits ist die Kirche dem Abendmahl vorgeordnet, denn sie achtet auf den "Stiftungszusammenhang" (Einsetzungsbericht, Gebet, Elemente, Essen und Trinken) und schafft die organisatorischen Bedingungen (liturgische Gestalt, Vorsitz, Teilnahmeregelungen). Das *Abendmahl ist Quelle und Ausdruck kirchlichen Lebens*. Diese *Spannung ist nicht aufzulösen*. Allerdings ist sie, da die Kirche nicht einfach über das Mahl des Herrn verfügt, sondern selbst Empfängerin ist - im Zweifel - zugunsten der kirchbildenden Kraft des Abendmahls zu gewichten. Wenn hier ökumenische Bewegung erkennbar wird, wird die doppelte Bestimmung des Abendmahls als Quelle und als (höchster) Ausdruck der Kirche auch neue Kraft im christlichen Leben entfalten. Vgl. dazu: Scherle, Peter, Woran uns liegt - Überlegungen zum evangelischen Abendmahlsverständnis im ökumenischen Horizont, Ökumenische Rundschau 51 (2002), 369 - 379.

Rückbezug auf die altkirchlichen Konzilien und die Bestimmung gesellschaftlichen Gestaltungswillens als 'Liturgie nach der Liturgie' verweist auf die Statik dieses Kirchenverständnisses.

16. Die *Bedeutung und Stärke der* (aus protestantischer Perspektive entwickelten) *analytischen Differenzierung der drei Ebenen im Kirchenbegriff* wird gerade in ökumenischen Zusammenhängen deutlich. Nicht nur wird - durch die Unterscheidung der ersten und der zweiten Ebene - der Raum einer *offenen Kirche* geschaffen, in dem es eine eigenständige Bezugnahme der Getauften gibt, es wird auch - zwischen der zweiten und der dritten Ebene - der Raum einer *öffentlichen Kirche* geschaffen, die durch Veränderbarkeit (sie ist eben keine „societas perfecta“) und Gestaltungswillen (insofern der Gottesdienst ein bestimmtes gesellschaftliches Handeln impliziert) gekennzeichnet ist.

Kirchentheorie als Ökumenik

17. Der kirchentheoretische Zugang zum ökumenischen Feld ist mit dem Anliegen einer Theorie ökumenischer Prozesse im Einklang, wie sie unter dem Begriff der „Ökumenik“ in der „Irish School of Ecumenics“ am Trinity College in Dublin ausgearbeitet wurde.²⁸ Danach sind ökumenische Prozesse *erstens* nur zu verstehen, wenn die interreligiösen und inter-kulturellen, die inter-konfessionellen und die weiteren gesellschaftlichen Dynamiken mit in den Blick genommen werden. Das bedeutet *zweitens*, dass es im strengen Sinne keine ökumenische Theologie von einem archimedischen Punkt oberhalb der Konfessionen her geben kann. Beide Aspekte sollen kurz erläutert werden.
18. Für eine Theorie ökumenischer Prozesse ist es *erstens* notwendig, die Identität, die Sozialgestalt und das Wahrheitsverständnis christlicher Kirchen als Zusammenspiel zu verstehen²⁹, das zu jedem Zeitpunkt durch die religiös-kulturellen und die sozialen Dynamiken mit beeinflusst ist. So lassen sich etwa das rabbinische Judentum und das Christentum, die sich vom 2. – 5. Jahrhundert herausbildeten, nicht verstehen ohne die engen aber auch konflikthafter Beziehungen beider Religionen zueinander. Im Tenach und im Talmud, ebenso wie im biblischen Kanon und dem trinitarischen Credo sind diese religiös-kulturellen und sozialen Dynamiken Teil der Identitäten, Sozialgestalten und Wahrheitsverständnisse beider Religionen geworden. So wie sich im Nizäno-Konstantinopolitanum von 325 n.Chr. die weltanschaulichen und die reichspolitischen Konstellationen spiegeln, so auch in der Confessio Augustana von 1530 oder der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. Darum sollte das heutige Ringen um die Einheit der Kirchen - über die inzwischen gebräuchliche Formel vom Zusammenspiel theologischer und nicht-theologischer Faktoren (im Englischen genauer: „doctrinal and non-doctrinal factors“) hinaus gehend – im Sinn der Ökumenik umfassender und genauer untersucht werden. So lässt sich etwa der Begriff „Einheit“ nicht nur theologisch erschließen, sondern er ist zu Beginn des 21. Jahrhunderts immer schon mitbestimmt durch religiös-weltanschauliche Auseinandersetzungen (z.B. der Theorie vom „Monotheismus“ und heutigen „Wahrheits“-Theorien) und soziale Konstellationen (wie etwa der Krise des „Totalismus“ der Moderne und der Kritik am zersetzenden Pluralismus der Postmoderne).
19. Der *zweite* Aspekt der Ökumenik, die Bestreitung eines archimedischen Punktes oberhalb von Religionen, Kulturen oder Konfessionen, hat eine unmittelbare Folge für ökumenisch-theologische Arbeit. Wenn es ökumenische Theologie immer nur aus konfessionellen Perspektiven heraus gibt, dann ist diejenige Theologie aufschlussreicher, die als konfessionelle Theologie *die Theologien anderer Konfessionen als legitime Aus-*

²⁸ Vgl. Dazu: O'Grady, John / Scherle, Peter, Ecumenics in the 21st Century. Plumbing the relationships of theology, interreligious dialogue and peace studies, in: O'Grady, John / Scherle, Peter (Ed.), Ecumenics from the Rim. Essays in Honour of John D'Arcy May, Münster 2007, 3 – 20.

²⁹ In Gestalt der „Kollusionstheorie“ wurde dies ausgearbeitet in: Lengsfeld, Peter (Hg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1980.

formulierungen „impliziter Axiome“ oder „regulativer Sätze“ (Dietrich Ritschl) der christlichen Theologie darstellen kann.³⁰ Dazu ist eine irenische Haltung notwendig, zu der es auch gehört, die anderen Konfessionen nicht besser verstehen zu wollen, als diese sich selber verstehen. Denn jeder Versuch, die anderen theologischen Zugänge sprachlich mit einzubeziehen und regulative Sätze zu formulieren, ist wiederum konfessionell bestimmt.

20. Werden diese Überlegungen ernst genommen, *dann muss sich der vorgeschlagene dreigliedrige Kirchenbegriff ökumenisch daran messen lassen*, ob er die religiös-kulturellen und sozialen Dynamiken einbeziehen kann und ob er – obwohl aus protestantischer Perspektive denkend – die anderen konfessionellen Ekklesiologien als legitime theologische Zugänge denken kann.

Analyse des Kirchengemeinschafts-Prozesses

Kirchengemeinschaft nach Leuenberg – Der Ausgangspunkt

21. Die Erklärung von Kirchengemeinschaft nach der Leuenberger Konkordie ist eine bestimmte Ausprägung der allgemeinen Suche nach „voller Gemeinschaft“ der Kirchen. Es ist das *Modell der „Konkordie“*, das sich von anderen Modellen (organische Union, konziliare Gemeinschaft, versöhnte Verschiedenheit usw.) unterscheiden lässt und *folgende Elemente umfasst*:
- a. ein *gemeinsames Verständnis des Evangeliums* auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse, mit ihrem Bekenntnis zum dreieinigen Gott und der Gott-Menschheit Jesu Christi, und in Übereinstimmung mit der Überzeugung der reformatorischen Bekenntnisse, dass die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi die Mitte der Schrift und die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist (*bei weiterhin bestehenden Differenzen im Bekenntnisstand*).
 - b. die *Feststellung*, dass – *als kirchentrennend angesehene - Lehrverurteilungen* der reformatorischen Bekenntnisschriften hinsichtlich Abendmahl, Christologie und Prädestination *den gegenwärtigen Stand der Lehre nicht mehr treffen*, also einer Kirchengemeinschaft nicht im Wege stehen
 - c. die Gewährung von *Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft* unter Einschluss der *gegenseitigen Anerkennung der Ordination* und der Möglichkeit der *Interzelebration*
 - d. die *Verpflichtung zur Vertiefung der Kirchengemeinschaft* durch kontinuierliche weitere Lehrgespräche und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt
 - e. die *Absage an eine Vereinheitlichung* der Verkündigungsweisen, des gottesdienstlichen Lebens, der kirchlichen Ordnung und der diakonischen wie gesellschaftlichen Tätigkeit.

Das „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“ nach Leuenberg

22. Das *„gemeinsame Verständnis des Evangeliums“*, das grundlegend für die Erklärung der Kirchengemeinschaft ist, bezieht sich nicht auf den Kirchenbegriff im engeren Sinne sondern auf das Gott-Welt-Verhältnis, den Heilswillen Gottes und die trinitarische Personalität Gottes. Hinsichtlich dieser Aspekte gibt es nunmehr einen „Grundkonsens“

³⁰ Huber, Wolfgang / Petzold, Ernst / Sundermeier, Theo (Hg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990; Ritschl, Dietrich, Zur Logik der Theologie, a.a.O.

der gewichtiger ist als bleibende Lehrunterschiede, die in weiteren Lehrgesprächen bearbeitet werden sollen.

- a. Viele sehen in diesem Vorgehen ein Beispiel für die *Methode des „differenzierten Konsenses“*, welche in den letzten Jahren die älteren Methoden des vollständigen Konsenses oder der Konvergenz in Lehrfragen verdrängt hat. Darin spiegelt sich die Erkenntnis, dass Differenzen in der Lehre in grundsätzlichen *Spannungen* begründet sein können, *die dem christlichen Wirklichkeitsverständnis zu eigen sind*.
 - b. Zwar erklärt Leuenberg ausdrücklich „sich nicht als ein neues Bekenntnis“ (LK 37) zu verstehen und scheint so einem Differenzmodell der Ökumene zu folgen, das dem *Modell der „versöhnten Verschiedenheit“* entspricht. Faktisch hat aber die sprachliche Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums Folgen für die Auslegung der jeweiligen Bekenntnisse der Kirchen. Insofern dadurch eine „Brücke“ (A. Birmelé) gebaut wird, eröffnet Leuenberg die Möglichkeit der Vertiefung zu einer partiellen bzw. „dynamischen Bekenntnisunion“, die eine Transformation der Konfessionen ausdrücklich beinhaltet.
 - c. Die in Leuenberg vorausgesetzte *Unterscheidung von „Evangelium“ und „Verständnis des Evangeliums“* ist hermeneutisch bedeutsam. Die Unterscheidung hält das Verständnis der Wahrheit offen für neue Heimsuchungen Gottes, in denen sich das Evangelium auch ganz neu erschließen kann. Die Lehrgespräche über das „Verständnis des Evangeliums“ müssten also nicht nur klären worin die Kirchen „übereinstimmen“, sondern sie müssten auch offen sein *für die Möglichkeit „neuer Verständnisse“ des Evangeliums*.
 - d. In dieser Kirchengemeinschaft ist *nicht die Vereinheitlichung von Strukturen* anzustreben (vgl. Amt, Ordination, Episkopé 2010, Nr. 17), sondern es kann *nur nach dem gemeinsamen Grund und nach den Grenzen der Vielfalt* gefragt werden. Denn theologisch lässt sich nur via negationis (durch Erklärung eines status confessionis) feststellen, ob eine bestimmte Gestalt von Kirche im Widerspruch zum gemeinsam (!) geglaubten Grund der Kirche steht, die im Bekenntnis von sich als der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche redet.
23. Die *Kirche* ist – auch im Sinne der Leuenberger Konkordie - von ihrer Sendung her als *Instrument der missio Dei* zu verstehen. Die tiefste theologische Bestimmung des Grundes und des Wesens der Kirche ist die trinitarische „koinonia“, die dynamische Einheit und Vielfalt Gottes selbst. Alle Versuche, die Einheit der Kirche in der trinitarischen Koinonia zu verankern, haben darin ihr Wahrheitsmoment, aber auch ihre theologische Grenze. Die göttliche Koinonia, die sich zur „communio sanctorum“ hin öffnet, und die Einheit der Kirche sind zu unterscheiden und nur in der Unterscheidung aufeinander zu beziehen.
- a. Deshalb führt es zu theologischer Unklarheit, „Koinonia“ zum Modell der sichtbaren Einheit der Kirchen zu erklären. Die Berechtigung eines solchen Vorgehens besteht darin, dass so die Einheit als göttliche „Gabe“ deutlich wird, nicht als kirchliche „Aufgabe“. Die Einheit ist also nicht herstellbar, sie wird vorgefunden und angeeignet, oder – mit den Worten von Leuenberg – anerkannt und vertieft.
 - b. Um *die vorgegebene Einheit sichtbar zu machen*, um das Wort von der Einheit Fleisch werden zu lassen, müssen die Kirchen auf die vorfindlichen gesellschaftlichen Organisationsformen zurückgreifen. Die sichtbare Einheit macht nicht die inner-trinitarische „Koinonia“ sichtbar, sondern *bezeugt die „Koinonia“ mit geschöpflichen Mitteln*. Die organisatorischen und kulturellen Mittel der Antike und des Mittelalters sind den Mitteln der Neuzeit oder der kommenden Zeitalter theologisch nicht überlegen. Es ist theologisch nicht legitim, bestimmte Gestalten von Kirche als zwingende Ableitungen zu begründen.

Zum Verhältnis von geglaubter und sichtbarer Einheit

24. Leuenberg siedelt die „Einheit“ – wie die gesamte christliche Tradition – als *ein Attribut des Glaubensbekenntnisses auf der ersten Ebene eines dreistufigen Kirchenbegriffs* an. Einheit ist nichts, dass erst auf der Ebene gottesdienstlicher Praxis oder der Ebene der kirchlichen Organisation hergestellt werden müsste. Einheit ist eine Glaubensaussage (Einheit als Vor-Gabe Gottes), die durch Vielfalt und die Erfahrungen von Differenzen noch nicht widerlegt wird. Die Einheit ist in der sichtbaren Vielgestaltigkeit kirchlichen Lebens verborgen. Die „communio sanctorum“, die Gemeinschaft der Heiligen aller Zeiten und Orte, ist nur in Gestalt der „congregatio fidelium“, also von Versammlungen der Gläubigen (um Wort und Sakrament) zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten, und der „societas particularis“, also kontextuell geprägten Vergesellschaftungsformen, zugänglich. Es gibt den Schatz – inkarnatorisch-kreuzestheologisch gesprochen – nur in zerbrechlichen irdenen Gefäßen.
- a. Weder aus dem biblischen Kanon noch aus der mit der Schriftauslegung sich entfaltenden Geschichte der Kirche lässt sich eine unveränderliche und für alle Zeiten verbindliche kirchliche Ordnung ableiten. Und es ist *keineswegs schriftgemäß von einer einheitlichen Ordnung* und einem konfliktfreien kirchlichen Leben *auszugehen*.
 - b. Angesichts ihrer Gewalthaltigkeit kann die Vielfalt aber nicht einfach als Ausdruck der Vielfalt von Charismen verstanden werden. *Gegenseitige Abgrenzungen können der frohen Botschaft entgegenstehen* und das Zeugnis von der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche behindern.
 - c. Es lässt sich – das ist das Wahrheitsmoment der Abgrenzung der Leuenberger Erklärung - *keine einheitliche Form kirchlichen Lebens durch theologische Ableitung* festlegen, die alleine die geglaubte verborgene Einheit sichtbar machen würde. Vielmehr lässt sich – so die evangelische Perspektive – nur ex negativo (im status confessionis) feststellen, wenn eine praktizierte Form kirchlichen Lebens dem Glauben widerspricht, den die „eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche“ bekennet. So stände z.B. die Entscheidung einer Kirche, bestimmte Menschengruppen (z.B. auf Grund von Hautfarbe, Geschlecht oder geschlechtlicher Orientierung, ethnischer Zugehörigkeit usw.) von der Mitgliedschaft in der Kirche und/oder der Teilnahme am gottesdienstlichen Leben auszuschließen, im Widerspruch zum Evangelium.
25. Die *vorhandenen Differenzen zwischen den Kirchen* – und ich möchte ergänzen: zwischen Kirche und Israel – werden damit zur *Bedingung von Kirchengemeinschaft*. Das Judentum neben der Kirche, die anderen Kirchen neben der eigenen Kirche, die anderen Kirchengemeinden neben der eigenen Kirchengemeinde, sie gehören zum Wesen der Kirche.³¹ Kirchengemeinschaft relativiert die eigene kirchliche Existenz, sie begrenzt die eigenen Ansprüche hinsichtlich der Verkörperung der Kirche. *Die Erfahrung des „extra nos“ erhält hier eine ekklesiologische Gestalt*. Christus begegnet der Kirche auch in den Anderen, in den christlichen und jüdischen Geschwistern, die den Gott Israels bezeugen. In der Begegnung mit Anderen kann sich das Evangelium neu erschließen, kann Gott uns mit der Wahrheit heimsuchen.
- a. Das wirft Fragen auf hinsichtlich des Festhaltens an den reformatorischen Bekenntnisschriften samt ihren Verwerfungen. *Wenn uns Gott das Evangelium neu erschließt*, dann muss es auch möglich sein, von Bekenntnissen Abstand zu nehmen, die sich uns heute nicht mehr als „wahr“ erschließen und zumindest „neu“ zu be-

³¹ Leider wird dieser Erkenntnis in der Leuenberger Ekklesiologie-Studie: *Die Kirche Jesu Christi*. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit (Leuenberger Texte 1), Frankfurt am Main 1995, nicht genügend Rechnung getragen. Die bemerkenswerte Studie der Leuenberger Kirchengemeinschaft zum Verhältnis von Christen und Juden: *Kirche und Israel*. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden (Leuenberger Texte 6), Frankfurt am Main 2001, fließt nicht in die ekklesiologischen Überlegungen ein.

Diese Problematik durchzieht die ökumenische Bewegung seit den 1960er Jahren. Sowohl im Kontext des ÖRK als auch im II. Vatikanum wurden Versuche, das Israelverhältnis der Kirche als dogmatische Frage zu verstehen, abgewehrt. Das Verhältnis zum Judentum wird dann entsprechend als eine nachgeordnete inter-religiöse Frage behandelt, die ihre Brisanz vor allem aus dem Palästina-Konflikt beziehe.

kennen. Das gilt umso mehr als gerade die „Verwerfungen“ nicht folgenlos waren, sondern durchaus Gewalt beförderten und freisetzten. Insofern reicht es nicht, die Lehrverurteilungen nur für den gegenwärtigen Stand der Lehre der anderen Kirchen zurückzunehmen, außer der heutige Bekenntnisstand würde sich grundsätzlich vom damaligen Bekenntnisstand (mit seinen Verurteilungen) unterscheiden, es würde sich also um eine andere Konfession handeln.

- b. Von einer „versöhnten Verschiedenheit“ kann eigentlich nur dann gesprochen werden, wenn sich ein Prozess der Versöhnung ereignet hat, wenn die öffentliche Anerkennung von Schuld, die Bitte um Vergebung und die Bereitschaft zu Sühne-Zeichen zusammenkommen. Der LWB hat in dieser Hinsicht gegenüber der Gemeinschaft der Mennoniten auf seiner Vollversammlung in Stuttgart im Juli 2010 einen möglichen Weg aufgezeigt. Wir werden darauf zurückkommen.
26. Es ist offensichtlich, dass die *Erklärung bzw. Feststellung von „Kirchengemeinschaft“* von den *verfassten Kirchen als Organisationen* ausgeht, also die Kirche als *societas particularis* ins Spiel kommt. Rechtlich verfasste Kirchen unterschiedlicher Provenienz erkennen sich dadurch gegenseitig als Kirchen Jesu Christi an, denen die Attribute des Credo zukommen: sie erkennen in der jeweils anderen Kirche die „eine, heilige, apostolische und katholische Kirche“ Jesu Christi, und sie halten sich für die jeweiligen getauften Mitglieder der anderen Kirche an die *promissio* der Taufe, dass die Getauften sich zur *communio sanctorum* zählen dürfen (auch wenn sie nicht abschließend sagen können, wen Gott zur *communio sanctorum* zählt).
- a. Die Vielfalt auf der zweiten und dritten Ebene der Kirchengemeinschaft ist also theologisch durchaus mit dem Glauben an die Einheit auf der ersten Ebene zu verbinden. Doch mit Leuenberg gewähren sich die Signaturkirchen – *auf der zweiten Ebene des Kirchenbegriffs* – gegenseitig „Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“, sie anerkennen die „Ordination“ und ermöglichen „Interzelebration“.
 - b. Die *Konzentration der Kirchengemeinschaft* - neben der Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums - *auf die Gemeinschaft an Wort und Sakrament* steht in der Tradition reformatorischer Ekklesiologie³²: *Die Vielfalt*, die Leuenberg im gottesdienstlichen Leben der Kirchen legitimiert, *ist also nicht grenzenlos*. Zumindest müssen die Kirchen einander vertrauen, dass die Verkündigung „rein“ erfolgt (*pure docetur*) und Sakramente „ordnungsgemäß“ verwaltet werden (*recte administrantur*). Auch im Blick auf das jeweilige Verständnis und die Praxis der Ordination ist dieses Vertrauen notwendig.
27. Leuenberg hat die Frage nach der kirchlichen Organisation – bis auf die Erwähnung der „Unterschiede in der Gestaltung des Gottesdienstes, in den Ausprägungen der Frömmigkeit und in den kirchlichen Ordnungen“ (LK 28) - bewusst ausgespart. Mehr noch: die Konkordie ist geprägt von der Sorge vor Vereinheitlichung. Hier *lauert ein platonischer oder spiritualistischer Kirchenbegriff*, der eine protestantische Versuchung darstellt, indem die verborgene und die sichtbare Dimension der Kirche, *indem „faith and order“ nicht einfach unterschieden, sondern getrennt werden*. Es gibt aber die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nur in Fleisch und Blut, als Kirche des gekreuzigten und auferweckten Christus. Es wäre ein Missverständnis des Heiligen Geistes, wollte sich die Kirche mittels der Pneumatologie jenseits von psyché und soma begründen. Und es wäre ein Missverständnis der göttlichen Trinität, wollte sich die Kirche in der trinitarischen Koinonia jenseits gesellschaftlicher Spannungen (des Geschlechts, der Herrschaft oder der Ethnizität; vgl. Galater 3, 26-28) begründen.
28. Dennoch hat Leuenberg zurecht betont, dass „*Vereinheitlichung*“ *keine sinnvolle Richtungsangabe für die Vertiefung der Kirchengemeinschaft* sein kann: „Eine Vereinheitlichung, die die lebendige Vielfalt der Verkündigungsweisen, des gottesdienstlichen Lebens, der kirchlichen Ordnung und der diakonischen wie gesellschaftlichen Tätigkeit beeinträchtigt, würde dem Wesen der mit dieser Erklärung eingegangenen Kirchengemeinschaften zuwiderlaufen.“

32 „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 sacramenta.“ (CA 7).

meinschaft widersprechen. Andererseits kann aber in bestimmten Situationen der Dienst der Kirche um des Sachzusammenhanges von Zeugnis und Ordnung willen rechtliche Zusammenschlüsse nahelegen. Werden organisatorische Konsequenzen aus der Erklärung der Kirchengemeinschaft gezogen, so darf die Entscheidungsfreiheit der Minoritätskirchen nicht beeinträchtigt werden.“ (LK 45).

- a. Dieser Abschnitt der Leuenberger Konkordie kann unter heutigen Bedingungen auch als Erinnerung daran gelesen werden, dass *Kirchesein nach protestantischem Verständnis keineswegs auf die verfassten Kirchen beschränkt* ist, sondern auch freie Assoziationen und evangelische Persönlichkeiten und deren Zeugnis im Alltag umfasst. Kirchengemeinschaft wird also nicht einfach dadurch vertieft, dass die lebendige Vielfalt protestantischen Kircheseins auf die organisatorische Stärke verfasster Kirchen reduziert wird.
- b. Kirchengemeinschaft ist auch kein Selbstzweck, sondern ist im *Zusammenhang der „missio Dei“* zu sehen.³³ Das *begrenzt die Kirchengemeinschaft in zwei Richtungen*: einerseits ist Kirche selbst nur „Instrument“ der missio Dei und andererseits richtet sich die christliche Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde und nicht auf eine Verewigung der Kirche. Deshalb gewähren sich die Kirchen in Leuenberg nicht nur „Gemeinschaft an Wort und Sakrament“, sondern sie wollen „eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben“ (LK 29). Damit stellt sich die Aufgabe der Vertiefung der Kirchengemeinschaft zunächst in dieser Hinsicht: Wie können die Kirchen sich gegenseitig in ihrer Sendung stärken? Welche Formen von Zeugnis und Dienst sind besonders leistungsfähig? Gibt es dabei eine Notwendigkeit gemeinsamer Strukturen oder wären solche Strukturen nur Selbstzweck? Auch wenn die Frage nach der Sendung der Kirche, nach Zeugnis und Dienst vorrangig ist, so stellt sich dennoch die Frage, ob es für die Kirchengemeinschaft nicht notwendig ist, die Einheit der Kirche in Kirchenverfassungen ebenfalls sichtbar zu machen.
- c. Die Sorge der Leuenberger Konkordie, das Streben nach „sichtbarer Einheit“ könne zu einer „Vereinheitlichung“ führen, hat ihre Berechtigung darin, dass die *Einheitsmodelle* der modernen ökumenischen Bewegung (seit Edinburgh 1910) lange von gesellschaftlichen Vorstellungen bestimmt waren, *die stabile und umfassende ethnische, soziale oder institutionelle Muster der Inklusion voraussetzten*. Zwar stand bei der Gründung des ÖRK als einer „Föderation“ das Modell des Völkerbundes bzw. der UN Pate, doch im Streben nach einer „organischen Einheit“ blieb das Bild einer umfassenden Inklusion und Homogenität leitend. Im Modell der „konziliaren Gemeinschaft“ wirkt sich zwar das orthodoxe ekklesiologische Leitbild autokephaler Ortskirchen aus, aber jede dieser Ortskirchen wird als „völlig verpflichtete“ Gemeinschaft gedacht.³⁴ Diese vormoderne Vorstellung kirchlichen Lebens wird zwar im Modell der „versöhnten Verschiedenheit“ kritisiert, dieses Modell ist aber selbst der Idee einer konfessionellen Homogenität verpflichtet, die im Leben der Kirchengemeinden nicht eingelöst wird. Das Modell der in sich differenzierten „Kirchengemeinschaft“ bietet dagegen *die Möglichkeit, „sichtbare Einheit“ im Kontext der „Glokalisierung“ mit ständig wechselnden Mustern der Inklusion/Exklusion neu zu entwerfen*: Einheit ist nur in oszillierenden Netzwerken und Differenz-Erfahrungen

33 Vgl. *Sundermeier, Theo*, Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission, Frankfurt a.M. 2005; *Werner, Dietrich*, Wiederentdeckung einer missionarischen Kirche. Breklumer Beiträge zur ökumenischen Erneuerung, Schenefeld 2005; *Dahling-Sander, Christoph / Schultze, Andrea / Werner, Dietrich / Wrogemann, Henning* (Hg.), Leitfaden ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003.

34 Die „Einheitsformel der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961 lautete: „Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das ein Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und dass alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft.“ (L. Vischer (Hg.), Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, München 1965, 159f.)

aller Art denkbar. Darauf müsste eine Weiterentwicklung der Strukturen der GEKE sich beziehen können.

- d. Eine solche Herangehensweise würde auch den Bindungsmustern in den modernisierten Gesellschaften Europas gerecht. Beobachten lässt sich hier ein „*Glauben ohne Zugehörigkeit*“ (Grace Davie)³⁵, ebenso wie eine „*Zugehörigkeit ohne Glauben*“ (Danièle Hervieu-Léger)³⁶. Demnach gibt es in Europa eine Art „*Stellvertreterreligion*“ (Grace Davie)³⁷, bei der eine Minderheit mit dem Einverständnis der konfessionsgebundenen Mehrheit stellvertretend Religion ausübt. Beide Thesen berühren allerdings noch nicht den Kern des Wesens der ‚*Kirchenbindung*‘ in spätmodernen europäischen Gesellschaften, denn sie definieren ‚Zugehörigkeit‘ durch soziale Nähe und ‚Glauben‘ durch Zustimmung zu religiösen Konzepten. Die ergänzende These lautet dagegen: Bindung vollzieht sich in der Regel in sozialer Distanz in Gestalt „mediatisierter Kommunikation“ (Uwe Sander), d.h. *soziale Distanz* ist die *Normalform von Bindung*, soziale Nähe ist die Ausnahme.³⁸ Und: ‚*Glaube*‘ vollzieht sich *durch eigenständige religiöse Synthesen*. So lässt es sich gesellschaftlich ohne Konsenszwänge und individuell mit Inkonsistenzen leben. Die Kirchenbindung der Menschen ist möglich, weil sie die Ansprüche der ‚Konfession‘ auf ihr ganzes Leben abwehren. Ihre Sinn-Suche aber bleibt an den christlichen Kirchen mit ihrer organisierten Religion und ihren konfessionellen Identitäten orientiert.³⁹

Vom „differenzierten Konsens“ zu einer dynamischen Bekenntnisunion?

29. Die Erklärung von Kirchengemeinschaft setzt voraus – und insofern knüpft sie an die jahrzehntelange theologische Dialogarbeit an –, dass die Kirchen hinreichend im Glauben an den biblischen Gott und das göttliche Heilswirken übereinstimmen. Diese Frage der „hinreichenden Übereinstimmung“ in der Lehre ist gewissermaßen die methodische Grundfrage aller ökumenischen Lehrgespräche. Die Methodik hat sich in den vergangenen hundert Jahren seit dem Beginn der modernen ökumenischen Bewegung mit der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 deutlich gewandelt. War lange der Versuch vorherrschend, zu einem „Konsens“ in den jeweiligen Lehrfragen zu kommen, so zielte der wohl umfangreichste Prozess im ÖRK-Kontext in Fragen von „Taufe, Eucharistie, Amt“⁴⁰ auf „Konvergenzen“ in diesen theologischen Fragen. Allerdings zeigten die Antworten der Kirchen, dass dieses Vorgehen nicht in der Lage war, die jeweiligen Lehrformen dynamisch auf die anderen Kirchen hin zu öffnen: die eigene Lehre blieb absoluter Maßstab zur Beurteilung der Lima-Texte. Andere Dialoge konzentrierten sich seit den 1970er Jahren darauf, die kirchentrennende Funktion gegenseitiger „Lehrverurteilungen“ dadurch aufzuheben, dass erklärt wurde, diese würden die heutige Lehre der jeweiligen Kirchen nicht mehr treffen. Im Zusammenhang der Versuche von Vatikan und LWB zu einer Gemeinsamen Erklärung (GE) in Sachen Rechtfertigungslehre zu kommen, die dann um eine Gemeinsame Offizielle Feststellung (GOF)

³⁵ Davie, Grace, Religion in Modern Europe, Oxford 2000.

³⁶ Hervieu-Léger, Danièle, Religion und sozialer Zusammenhang in Europa, Transit 26 (2003/2004), 101 – 119.

³⁷ Davie, Grace, Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case, in: Fenn, Richard K. (Ed.), The Blackwell Companion to Sociology of Religion, Oxford 2003, 264 – 278, 276.

³⁸ Vgl. dazu: Kretzschmar, Gerald, Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation, Göttingen 2007.

³⁹ Vgl. dazu: Nassehi, Armin, Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors, in: Religionsmonitor (2007), 113 – 132. „Wenn es eine starke Veränderung gibt, dann ist es diese: Es scheinen nicht mehr die kirchlichen Institutionen zu sein, an denen sich die Religiosität gerade von Hochreligiösen abarbeitet, sondern die authentische Präsentierbarkeit des eigenen Lebens, das sich den Konsistenzumutungen konfessioneller Praxis unmerklich, aber deutlich entzieht. Man kann es aufgrund unseres Materials geradezu auf eine Formel bringen: Je intensiver unsere Interviewpartner ihr eigenes Glaubensleben erleben, desto mehr geraten sie in eine innere Distanz zur kirchlichen Praxis, ohne diese freilich generell abzulehnen. Inkonsistenz ist dann nicht mehr das Problem – sondern die Lösung für authentische, unverwechselbare Präsentierbarkeit.“ (120).

⁴⁰ Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, überarbeitete deutsche Übersetzung Ursula und Günther Gaßmann, Frankfurt a.M. / Paderborn 1982.

ergänzt werden musste, wurde die These von einem „*differenzierten Konsens*“ bestimmend für die Diskussion.

30. Die *Leuenberger Konkordie* aus dem Jahr 1973 geht davon aus, dass *differente Bekenntnisse der unterzeichnenden Kirchen bestehen bleiben*, dass aber eine hinreichende Übereinstimmung in den Grundfragen bestehe, die auch sprachlich gefasst wurde. Dieser Text selber erhebt nicht den Anspruch ein neues Bekenntnis zu sein, er definiert auch nicht, welche Bekenntnisschriften in Geltung sind. Er stellt aber „das gemeinsame Verständnis des Evangeliums fest“ (LK 1), das es den Kirchen ermöglicht, „Kirchengemeinschaft zu erklären und zu verwirklichen“. Im Vordergrund der dann entfalteten Überlegungen stehen jene Aspekte, die unter den reformatorischen und den vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und der Böhmischen Brüder strittig waren.
31. Es wird also unterschieden zwischen dem „gemeinsamen Verständnis des Evangeliums“ und „Lehrunterschieden“ (LK 38), denen kein kirchentrennender Charakter zukomme. Betont wird jedoch, dass „die Verwerfungen der reformatorischen Bekenntnisse zum Abendmahl, zur Christologie und zur Prädestination den (heutigen; P.S.) Stand der Lehre dieser Kirchen“ (LK 27) nicht mehr treffen. Indem aber die heutigen Übereinstimmungen in Worte gefasst werden, *könnte die Konkordie die jeweiligen Bekenntnisgrundlagen der Kirchen auch dynamisch öffnen*. Die seitdem erfolgten Lehrgespräche im Rahmen der Konkordie bzw. der GEKE könnten in diesem Sinne nicht nur die Lehrgemeinschaft vertiefen, sie könnten auch einen Prozess vorantreiben, in dem die GEKE sich als differenzierte Bekenntnis-Gemeinschaft sehen lernt. In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg war dies weltweit ein öfter gewagter Versuch, Kirchengemeinschaft nicht durch Verwaltungs- oder Bekenntnisunion herzustellen, sondern *durch eine „partielle Bekenntniseinheit“ eine Unionsdynamik zu eröffnen*. Der Grundartikel der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) stellt ein solches Modell für eine „uniting church“ zur Verfügung, denn im Grunde ist jede Einzel-Kirche selbst eine Kirchengemeinschaft von Kirchengemeinden, in der die Einheit des Leibes Christi sichtbar gemacht und vertieft werden will. Ist die Einheit kein Ziel, sondern Vor-Gabe, dann geht es nicht um die Schaffung eines Ganzen aus seinen Teilen, sondern in jeder Sozialgestalt von Kirche um das Empfangen der Gabe der Einheit im Leben der Kirche.

Zur Notwendigkeit einer Versöhnung konfessioneller Verschiedenheit

32. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft ist daher m.E. deutlich *von dem ursprünglichen Einheits-Modell der „versöhnten Verschiedenheit“ zu unterscheiden*. Die konfessionellen Weltbünde hatten dieses Modell ins Spiel gebracht, um die Ansprüche des Einheits-Modells der „konziliaren Gemeinschaft“, das im ÖRK zwischen 1963 und 1975 entwickelt wurde, zu begrenzen. Das Modell *wollte vor allem die differenten Bekenntnisstraditionen sichern* und die Berechtigung von konfessionellen Denominationen und ihrer Weltbünde begründen. Darin liegt sicher eine Verbindung zur Leuenberger Konkordie, die ja ebenfalls von differenten Bekenntnissen ausgeht. Allerdings fehlt dem Modell der versöhnten Verschiedenheit die dynamische Offenheit der Konkordie, da *nie ausgearbeitet wurde, wie sich denn Versöhnung als Prozess vollzieht*.
33. Eine *Vertiefung der Kirchengemeinschaft* müsste m.E. – neben der Ausarbeitung der Bekenntnisqualität der Leuenberger Konkordie – vor allem an der Versöhnung der Kirchen arbeiten. Tatsächlich gehört es ja zum „*Sakrament der Versöhnung*“⁴¹, zum Ritual der Buße, dass sie sich strukturiert in vier Schritten vollzieht und dass Versöhnung als von Gott geschenkte neue Wirklichkeit gedacht wird. Die vier Schritte: *contritio cordis, confessio oris, absolutio und satisfactio operis* werden auch in der neueren evangelischen Theologie übernommen. Dies wird getan, obwohl die reformatorische

⁴¹ Zehner, Joachim, Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht, Gütersloh 1998; Müller-Fahrenholz, Geiko, Vergebung macht frei, Frankfurt am Main 1996;

Tradition dem römisch-katholischen Bußsakrament seine problematische Spitze nehmen wollte, indem die missbrauchte öffentliche Dimension der Buße zugunsten der „absolutio privata“ (CA) zurückgenommen wurde, indem durch Abspaltung der „satisfactio operis“ die Gefahr der Werkgerechtigkeit gebannt werden sollte und indem die Buße ganz auf die vertikale Gottesbeziehung konzentriert wurde, um „Schuld“ gegen Menschen strikt von der „Sünde“ gegen Gott zu unterscheiden. Diese *kontrovers-theologische Verkürzung der Versöhnung* in der evangelischen Theologie wird heute korrigiert, denn sie ist gesellschaftlich von großer Bedeutung und Wirkmacht (vgl. Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Wahrheits- und Versöhnungskommission, Täter-Opfer-Ausgleich).

34. Die *Versöhnung als Ergebnis eines strukturierten Prozesses* zu sehen, ist auch von Bedeutung für die Vorstellung von Kirchengemeinschaft als „versöhnter Verschiedenheit“. Das würde nämlich voraussetzen, dass die Kirchen öffentlich ihre jeweilige Schuld an den Kirchenspaltungen bekennen, dass sie einander um Vergebung bitten und dass Sühne-Zeichen gesetzt werden dafür, dass sie sich für eine neue geschaffene Beziehungswirklichkeit in Anspruch nehmen lassen wollen. Die Leuenberger Konkordie enthält Ansätze eines solchen Prozesses. Doch die Art wie dort „Schuld und Leid“ (LK 1) bekannt werden, ist viel zu unspezifisch. Die Bitte um Vergebung findet so keinen Adressaten und es lassen sich daher auch keine sichtbaren Zeichen einer neuen Wirklichkeit in den Beziehungen der Kirchen setzen, die durch Vergebung eröffnet werden.
35. Die *Vertiefung der Kirchengemeinschaft im Rahmen der GEKE erfordert also echte Versöhnungs-Prozesse unter den Kirchen*. Von „versöhnter Verschiedenheit“ kann ja nur dann gesprochen werden, wenn konkrete Schuld benannt, wenn um Vergebung gebeten und wenn Sühne-Zeichen gesetzt werden – und die Bitte um Versöhnung bei Gott Gehör findet. Der LWB hat in dieser Hinsicht gegenüber der Gemeinschaft der Mennoniten auf seiner Vollversammlung in Stuttgart im Juli 2010 einen möglichen Weg aufgezeigt. Die Bitte der lutherischen Kirchen um Vergebung wurde in einem öffentlichen Gottesdienst eindrucksvoll in Szene gesetzt und die Vergebung von einer kirchenleitenden Person stellvertretend für die Mennoniten gewährt.
 - a. Aus der Sicht der EKN, die ihren Grundartikel 1991 um zwei Sätze erweitert hat („Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen bekennt sie [die EKN] neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis mit ein.“) wären analoge *Erweiterungen in den Bekenntnisgrundlagen der GEKE-Kirchen* möglich und sinnvoll. Dabei wird sich m.E. zeigen, dass das Verhältnis zu den jüdischen Geschwistern grundlegend für das Verhältnis der christlichen Geschwister zueinander ist. Insofern wäre es z.B. für die EKN denkbar, den Grundartikel noch einmal zu erweitern um einen Satz, der etwa wie folgt lauten könnte: „Jesus Christus ruft uns auch zum Eingeständnis der Schuld, zur Spaltung der Kirche Jesu Christi und zur Gewalt unter christlichen Geschwistern beigetragen zu haben. Wir bekennen neu, dass Gott sich aus den Völkern die Kirche in vielerlei Gestalten geschaffen hat, verbunden durch das Sakrament der Taufe und das Mahl des Herrn...“
 - b. Noch einen Schritt weiter würde die *GEKE* gehen, wenn sie sich einen *eigenen Grundartikel* gibt, in dem – im Sinne einer dynamischen Bekenntnisunion getrennter Kirchen – in wenigen Sätzen das gemeinsame Verständnis des Evangeliums als gemeinsames Bekenntnis zusammengefasst wird. Ein solcher Bekenntnis-Artikel könnte auch Teil der Verpflichtung auf Schrift und Bekenntnis werden, die zur gottesdienstlichen Einführung von kirchenleitenden Personen gehört.
 - c. Allerdings hängt das Gewicht solcher Sätze auch daran, dass sie in den jeweiligen Kirchen „rezipiert“ werden. Ohne *Rezeption* durch alle Getauften, ohne den *sensus fidelium* für die Notwendigkeit der Versöhnung, bleiben solche Aussagen wirkungslos. Deshalb sind *Handlungen, Orte und Zeiten* zu benennen oder zu schaffen, an denen die *Vergebungsbedürftigkeit sich festmachen kann*. Die Einführung von Amtsträgerinnen und Amtsträgern (indem bei der jeweiligen Verpflichtung die Ver-

gebungsbedürftigkeit als Aspekt der Verantwortung benannt wird) sind dafür ebenso geeignet wie besondere Kirchen (vgl. die Bedeutung von Coventry Cathedral und der Dresdner Frauenkirche) oder gemeinsame Feiertage (z.B. im Blick auf die Versöhnung oder Heilung der Erinnerungen). Nur wenn innerhalb der Kirchen die Verantwortung für die geschichtliche Schuld der europäischen Kirchen (im Verhältnis zueinander und zu anderen) verankert ist, hat die Kirchengemeinschaft die notwendige „Tiefe“.

- d. Die Erkenntnisse, die in den Projekten um das „*Reconciling Memories*“ der Irish School of Ecumenics⁴² und in dem südafrikanischen Institut „*Healing of Memories*“ gewonnen wurden, machen deutlich: Versöhnung oder Heilung der Erinnerungen ereignet sich, muss als Prozess der Verwandlung verstanden werden. Ohne solch einen Prozess, der auch die Identität transformiert, drohen die Kirchen in ihrer jeweiligen kirchlich-konfessionellen Identität zu erstarren und können ihr „Amt der Versöhnung“ nicht wahrnehmen. Deshalb müssen wir „im Geiste des Evangeliums ... gemeinsam die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten, die durch viele gute Erfahrungen, aber auch durch Spaltungen, Verfeindungen und sogar durch kriegerische Auseinandersetzungen geprägt ist“ (Charta Oecumenica 3). Einen solchen Prozess der „Healing of Memories“ haben die rumänischen Kirchen begonnen.⁴³

Lehr-Gemeinschaft und Ordinationsverpflichtung – Folgerungen aus der gegenseitigen Anerkennung des ordinationsgebundenen Amtes

36. Wie das *Verhältnis zwischen der göttlichen Stiftung des Predigtamtes* („*institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*“, CA 5) und der *kirchlichen Ordnung des Predigtamtes* („*quod nemo debet in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus*“, CA 14) zu denken ist, war in *Leuenberg* offen geblieben.⁴⁴ Diese Frage ist, zusammen mit der Frage nach der gegenseitigen Anerkennung der theologischen Ausbildung für das Pfarramt, aktuell Gegenstand von Lehrgesprächen im Rahmen der GEKE.
37. Die Kirchengemeinschaft kann vertieft werden, indem *das ordinierte Amt* der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung unterschiedlicher „*societates particularis*“ deutlicher als Amt der „einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche“, der „*ecclesia universalis*“ verstanden wird. Die gegenseitig anerkannte Ordination verpflichtet alle Inhaber des Pfarramtes (und von daher auch des Bischofsamtes, das Pfarrern oder Pfarrer innehaben) auch darauf, für die universale „*communio sanctorum*“ einzustehen und jede „*congregatio fidelium*“ für die verborgene Kirche offen zu halten. Die evangeliumsgemäße Ordination stellt das Amt in die apostolische Tradition (zeitliche Dimension) und die katholische Weite (räumliche Dimension) der *communio sanctorum*. Das *Pfarramt sollte daher auf die Kirchengemeinschaft verpflichtet werden*. Entsprechende Sätze könnten in die evangelischen Ordinationsverpflichtungen aufgenommen werden.

42 Falconer, Alan / Liechty, Joseph (Eds.), *Reconciling Memories*, Dublin 2003.

43 Vgl. Brandes, Dieter, *Die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten: Healing of Memories. Zwischen Kirchen, Kulturen und Religionen in Rumänien. Reconciliatio 2*, Leipzig 2008.

44 Werden CA 5 und CA 14 identifiziert, dann kann die Sozialgestalt des ordinationsgebundenen Amtes als göttlich gestiftet angesehen werden. Dieser ‚Stiftungstheorie‘ diametral entgegengesetzt sind Auslegungen, die CA 5 und 14 trennen. Die ‚Delegations- oder Übertragungstheorie‘ sieht das geistliche Amt als von der Gemeinde delegiert. Beide Sichtweisen nehmen aber m.E. die innere Differenzierung im Kirchenbegriff, auf den sich der Amtsbegriff bezieht, nicht ausreichend wahr. Vgl. dazu etwa Härle, Wilfried, *Allgemeines Priestertum und Kirchenleitung nach evangelischem Verständnis*, in: Härle, Wilfried / Preul, Reiner (Hg.), *Kirche*, Marburg 1996, 61 – 81; Goertz, Harald, *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg 1997, 182f. - Klar ist dagegen: „Der Dienst des Wortes ist ...stets auf das allgemeine Priestertum angewiesen und soll ihm dienen, wie auch das allgemeine Priestertum der Gemeinde und aller Getauften auf den besonderen Dienst der Verkündigung des Wortes und der Austeilung der Sakramente angewiesen ist.“ *Leuenberger Kirchengemeinschaft / Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa* (Hg.), *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*, Frankfurt 1995, 32f.

- a. Dadurch würde deutlich gemacht, dass die Pflicht und das Recht zum „publice docere“ sich nicht allein auf die jeweilige Konfession oder Kirche bezieht. Über einen längeren Zeitraum würden so nicht waldensische, lutherische, reformierte oder unierte sondern evangelische Pfarrerrinnen und Pfarrer ordiniert. Und dies könnte noch verdeutlicht werden, indem die Ordination immer unter Beteiligung der Ordinationsberechtigten anderer Kirchen vollzogen werden
- b. Für die Ortskirchengemeinden hat das Folgen. Die jeweiligen Pfarrerrinnen und Pfarrer sollen auch *die Einheit der Kirchengemeinde sichern und die „communio sanctorum“ sichtbar machen*. Regelmäßiger Kanzeltausch, gemeinsam geleitete Mahl- und Tauffeiern sowie das mutuum colloquium aller im „ministerium verbi divini“, also gemeinsame Pfarrkonvente der am Ort / in der Region vorfindlichen GEKE-Kirchen, sollten als selbstverständlicher Ausdruck von Kirchengemeinschaft empfunden werden.
- c. Es sind keine theologischen Gründe erkennbar, die gegen solch einen Schritt sprechen würden. Dennoch dürfte der Schritt gegenwärtig kaum Chancen haben. Der Grund liegt darin, dass das jeweilige Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung immer durch zwei Akte begründet wird: die Ordination und die Installation, d.h. die Begründung eines Dienstverhältnisses und (bei Stellenwechsel nur) die Einführung in einen neuen Dienstauftrag⁴⁵. Diese Sozialgestalt des „ministerium verbi divini“ unterscheidet sich in den Kirchen der GEKE jedoch erheblich, weniger hinsichtlich der Ausbildung als vielmehr hinsichtlich der rechtlichen und materiellen Ausgestaltung des Dienstes.
- d. Im Sinne der Vertiefung der Kirchengemeinschaft wäre es m.E. jedoch angemessen, hier weitere Schritte zu gehen. Der Weg ist ja schon bereitet durch das Lehrgespräch zu „Amt, Ordination, Episkopé“ sowie die Erarbeitung eines gemeinsamen Verständnisses der theologischen „Ausbildung zum ordinationsgebundenen Amt“. Beides könnte die Tür zum Amt der evangelischen Pfarrerrin / des evangelischen Pfarrers in der GEKE öffnen, eventuell auch zur Bewerbungsfähigkeit in allen Signaturkirchen.
- e. Angesichts der Ausdünnung des pastoralen Dienstes in den europäischen Kirchen stellt sich die Frage der *Solidarität hinsichtlich der flächendeckenden pastoralen Versorgung* inzwischen selbst innerhalb der Kirchen mit Nachdruck. Es kann den Signaturkirchen von Leuenberg nicht gleichgültig sein, wenn es in Europa Regionen gibt, in denen eine dauerhafte Kommunikation des Evangeliums kaum noch stattfindet. Das ist zuallererst eine *geistliche Frage*, die aber ihren materiellen Ausdruck finden muss. Diasporasituationen erfordern kirchliche Solidarität, die aber aus der Überzeugung einer Kirchengemeinschaft leben muss, in der uns an der Stärkung der jeweils anderen societas particularis (von der Ortskirchengemeinde bis zu weltumspannenden kirchlichen Organisationen) gelegen sein muss.
- f.

Episkopé in der GEKE – Zur Architektur evangelischer Kirchenverfassungen

38. Das Problem der Bestimmung von Episkopé im Kontext der GEKE (vgl. Amt – Ordination – Episkopé 2010) ist die Festlegung, dass die *Episkopé nur ein anders Wort für die „geistliche Leitung“ der Kirche* ist, also die gesamte Leitungsaufgabe der kirchenleitenden Gremien umfasst. Damit lässt sich aber die *spezifische Aufgabe des ordinations-*

⁴⁵ In der Ordination erfolgt die *Verpflichtung auf die jeweiligen (auf die Bibel verweisenden) Bekenntnisgrundlagen* und - wie alle entsprechenden Ausführungen in Kirchenordnungen dazu zeigen - im Kern auf die öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung (im Sinne von CA 7). In der dienstrechtlichen Beziehung zur Organisation erfolgt eine *Verpflichtung auf die organisationsförmigen Regeln einer konkreten Kirche*, die eine bestimmte Gestalt des Pfarramtes (im Sinne des „rite vocatus“ nach CA 14) beschreiben und damit eine bestimmte Form der Beziehung zur Organisation wie auch zu ihren Mitgliedern bzw. den 'Klienten' ihres Handelns. Im Lichte der neueren Organisations- und Professionssoziologie lässt sich erkennen, dass die *Spannung zwischen rechtlich wirksamer Bekenntnis-Bindung und Organisations-Verpflichtung zur Struktur kirchlicher Ämter* gehört - um nicht zu sagen: gehören muss.

gebundenen Amtes im Zusammenhang des Leitungshandelns nicht präzise fassen. 46 Dementsprechend taucht in GEKE-Texten die Aufgabe der bischöflichen Episkopé unvermittelt – und sprachlich an ein Ordnungsmuster episkopaler Kirchen angelehnt – auf: als „personales“ im Unterschied zum „kollegialen“ und „synodalen“ Element der Kirchenleitung.

- a. Diese Bestimmung macht aber nicht plausibel, warum die „personale“ Episkopé allein von Ordinierten wahrgenommen werden soll, während die „kollegiale“ und „synodale“ Episkopé dem allgemeinen Priestertum zugeordnet wird.
- b. Außerdem ist nicht nachvollziehbar, warum nicht auch dem Pfarramt auf der Ebene der Kirchengemeinde die personale Episkopé zukommen sollte, zumal nach evangelischen Verständnis die Aufgabe des „publice docere“ im Pfarramt angesiedelt ist und das bischöfliche Amt nur ein Pfarramt auf gesamtkirchlicher Ebene ist⁴⁷.

39. Im Sinne einer Theorie evangelischer Kirchenverfassung ist *die synodale und konsistoriale von der episkopalen Leitungsdimension zu unterscheiden und alle drei in einer kollegialen Leitung aufeinander zu beziehen*.⁴⁸ Die Benennung einer eigenen episkopalen Leitungsaufgabe bedeutet nicht, dass die Episkopé durch ein episkopales Weihe-Amt wahrgenommen werden muss, in dem die potestas iurisdictionis und die potestas ordinis in einem klerikalen Amt zusammenfallen⁴⁹. Die *Episkopé lässt sich der Aufgabe des „publice docere“ zuordnen*, sie beschreibt die Rückseite der Verkündigung nicht als „Aufsicht“ sondern als „Draufsicht“, als Frage nach der Gott-Offenheit der kirchlichen Praxis und Lebensverhältnisse. Auch dem Pfarramt kommt solche Episkopé zu, denn auch in der Kirchengemeinde dient sie der Ausrichtung am Evangelium. Das spricht m.E. auch dafür, bei der Visitation die so genannte *Verwaltungsvisitation*, bei der auf ordnungsgemäße Effizienz und Effektivität geachtet wird, *von der pastoralen Visitation*, bei der nach der Gott-Offenheit und der Orientierung am Evangelium gefragt wird, *zu unterscheiden*.⁵⁰

- a. Zur *Vertiefung der Kirchengemeinschaft* innerhalb und zwischen den Kirchen der GEKE ist die *pastorale Visitation* wichtig. Gegenseitige Visitationen von GEKE-Kirchen können im strikten Sinne keine Verwaltungsvisitationen sein, da dies vertiefte Kenntnisse der Kirchen und ihrer gesellschaftlichen Einbettung voraussetzt. Als pastorale Visitationen können sie aber zur Vertiefung der Kirchengemeinschaft beitragen, weil nach dem gemeinsamen Grund gefragt wird, den alle Kirchen teilen. Und in dieser Hinsicht kann der Blick von außen helfen, die Frage nach der *Orientierung kirchlicher Praxis am Evangelium* genauer zu fassen. Im Sinne einer Triangulation, bei der das Evangelium als Drittes den Visitatoren und den Visitierten gegenübersteht, lässt sich auch sagen: es geht in der Visitation darum, *ob in der Gemeinde / Kirche das Evangelium ins Gespräch gebracht wird und ob die Mitarbeitenden das Evangelium auch für sich selbst gelten lassen*. Visitation dient der oikodomé, der Erbauung der Kirchengemeinde und aller Einzelnen.
- b. Pastorale Visitationen als Kern der Episkopé vertiefen die Kirchengemeinschaft, weil sie *Besucherinnen und Besuche daran erinnern, dass Sie der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche zugehören*. Wir lassen uns befragen nach dem Bezug zur apostolischen Tradition (Apostolizität), nach dem Bezug zur umfassenden Gemeinschaft aller Zeiten und Orte (Katholizität), nach Spuren der neuen

46 Diese Sichtweise lässt sich auch bei auch Körtner (2005), 141ff. erkennen, der allerdings in der Folge die mögliche Unterscheidung zwischen einer „synodalen Episkopé“ (169) und einer Episkopé des ordinationsgebundenen Amtes nicht fruchtbar macht.

47 Vgl. Wendebourg, Dorothea, Die Reformation in Deutschland und das bischöfliche Amt, in: *dies.*, Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte, Tübingen 2000, 195ff.

48 Vgl. dazu: Barth, Thomas, Elemente und Typen landeskirchlicher Leitung, Tübingen 1995; Christoph Link, Typen evangelischer Kirchenverfassung, in: Boluminski, Andrea (Hg.), Kirche, Recht und Wissenschaft. Festschrift für Albert Stein zum siebzigsten Geburtstag, Berlin / Neuwied 1995, 87ff.

49 Im Unterschied zur Verklammerung von potestas ordinis und potestas iurisdictionis, von Weihe- und Hirtengehalt (im Codex Iuris Canonici von 1983 als „Leitungsvollmacht“ verstanden) in einer sacra potestas. Vgl. dazu de Wall, Heinrich, Kirchengewalt und Kirchenleitung nach lutherischem Verständnis, ZevKR 47 (2002), 149ff, 158f.

50 In diesem Sinne: *Die Visitation*. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der VELKD, hrsg. von Mareile Lasogga und Udo Hahn im Auftrag der Bischofskonferenz der VELKD, Hannover 2010.

Welt Gottes in unserer Praxis (Heiligkeit) und danach, wie wir die Gabe der Einheit sichtbar machen (Einheit).

- c. Und in den großen Orientierungsfragen Europas könnten die europäischen Kirchen – in Wahrnehmung der Aufgabe des „publice docere“ - zumindest koordiniert *miteinander beten, forschen und öffentlich lehren*. Wäre es nicht wünschenswert, die Kirchen der GEKE würden – neben dem Straßburger „Institut für Ökumenische Forschung“ - Institute wie die „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft“ (FEST) in Heidelberg oder die „Irish School of Ecumenics“ (ISE) in Dublin für sich in Anspruch nehmen, und sei es durch Stipendien für Aus- und Fortbildungen ihrer Pfarrerinnen und Pfarrer? Wären nicht koordinierte Forschungsschwerpunkte, wie z.B. „Diaspora-Studien“, zur gemeinsamen Orientierung der Kirchen in Europa denkbar?

Welche „Organe“ braucht die GEKE? – Überlegungen zur Stärkung der Kirchengemeinschaft

40. In struktureller Hinsicht scheint es möglich und vielleicht auch notwendig, die bisherigen „Organe“ der *Leuenberger Kirchengemeinschaft* (Vollversammlung, Exekutivausschuss mit Sekretariat – sowie die vorbereitenden - Lehrgesprächsgruppen) *weiter zu entwickeln*. Davor sollte jedoch eine Diskussion über die Architektur der Verfassung der GEKE und ihrer Organe stehen. Nur wenn sich die Kirchengemeinschaft selber zu einer „Evangelischen Kirche in Europa“ weiter entwickeln will, machen Organe wie eine „Synode“ (der die „geistliche Leitung“ zukommen würde), ein „leitendes ordiniertes Amt“ (dem die pastorale Episkopé zukommt), ein konsistorialer „Exekutivausschuss“ und eine „Kirchenleitung“ als kollegiales Organ Sinn. Ob dieser Weg beschritten werden soll, hängt entscheidend davon ab, inwieweit gemeinsame Strukturen für notwendig erachtet werden, um die gegenseitige Verpflichtung zu erhöhen.
41. Ergänzend bzw. alternativ zu dieser Form der Vertiefung der Kirchengemeinschaft durch eine Verfassungsstruktur wäre ein Weg denkbar, der sich theologisch an der konziliaren Dynamik der Kirche der ersten Jahrhunderte orientiert, aber auch gegenwärtige soziale Muster aufnimmt. Dabei könnten wir uns *die GEKE als ein Netz autokephaler Kirchen und christlicher Gruppen vorstellen*, die sich – im Bewusstsein ihrer Vernetzung mit allen anderen Kirchen Jesu Christi – als offenes soziales Netzwerk verstehen, in dem die Inklusion in den Leib Christi durch vielfältige soziale Formen sichtbar wird.
 - a. Diese vielen Sozialgestalten der Kirche (verfasste Kirchen, freie Assoziationen, einzelne protestantische Persönlichkeiten) sind einander verpflichtet durch Gebet und Solidarität. Sie sind erkennbar als evangelische Kirche in und für Europa (website: evangelisch.com) und sie bieten vielfältige Möglichkeiten der Inklusion und des problemlosen Wechsels zwischen Kirchen.
 - b. Sie decken auf, wo Mensch und Kreatur zum Opfer gemacht werden (durch eine Art „Europe-Watch“-Netzwerk der GEKE), und sie beteiligen sich am Widerstand gegen die Beschädigungen des Lebens ebenso wie an gesellschaftlichen Versöhnungsprozessen.
 - c. Wo es notwendig erscheint, da werden regionale oder paneuropäische konziliare Versammlungen einberufen, um den christlichen Glauben und die Hoffnung auf Gottes neue Welt kontextbezogen zu bekennen.
 - d. Sind mehrere GEKE-Kirchen an einem Ort vertreten, dann sollen sie – der gesellschaftlichen Pluralität und den „hybriden“ Lebensformen entsprechend – zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten ihre netzwerkartige Kirchengemeinschaft in Szene setzen. Vorstellungen von einer „völlig verpflichteten“ Gemeinschaft am Ort, entsprechen nicht mehr den heutigen Lebensverhältnissen mit ihren vielfältigen Inklusions/Exklusionsmustern.

42. Vor allem wäre es bedeutsam, und im Blick auf die unterschiedlichen Kontexte der europäischen Kirchen auch sinnvoll, sich vor allem gegenseitig im „Dienst und Zeugnis an der Welt“ zu stärken. Die Stärke des Protestantismus macht sich nicht zuerst an der Stärke verfasster Kirchen oder einer einheitlichen kirchlichen Verfassung fest, sondern an der Fähigkeit das Evangelium ins Gespräch zu bringen. Dazu tragen verfasste Kirchen ebenso bei wie freie Assoziationen mit bestimmten Anliegen (z.B. Missionswerke, christliche Vereine, Nachfolgegruppen, Kommunitäten etc.) und protestantische Persönlichkeiten durch ihr Zeugnis im Alltag. *Nicht Vereinheitlichung, sondern gegenseitige Stärkung dient der Kirchengemeinschaft.* Solche gegenseitige Stärkung kann sich an der paulinischen Begründung der Kollekte für Jerusalem orientieren: Kirchen, die einander die frohe Botschaft verdanken, sollten *füreinander beten und Kollekten sammeln*.⁵¹ Erst wenn dies fester Bestandteil kirchlichen Lebens und gottesdienstlicher Praxis ist, hat die Abendmahlsgemeinschaft die nötige Tiefe erreicht.

Lehrfragen, die die Kirchengemeinschaft gefährden – Zur Aufrechterhaltung der Kirchengemeinschaft durch Lehrgespräche

43. Im Bereich der Amtstheologie deuten sich aber *inner-evangelische Konflikte an, die auch weltweit die Christenheit spalten*. Es geht um die *Ordination von Frauen und von (nicht-zölibatär lebenden) Schwulen und Lesben*. In der Leuenberger Kirchengemeinschaft gibt es hier ebenfalls große Unterschiede, die auch die Kirchengemeinschaft gefährden können, ähnlich wie dies in der Anglikanischen Kirchengemeinschaft und im Lutherischen Weltbund gegenwärtig der Fall ist.

- a. Da die *Ordination von Frauen* in den Kirchen der GEKE unter Berufung auf biblische Einsichten und theologischen Erkenntnissen beruht – und nicht auf Anpassung an den Zeitgeist, wie manche unterstellen wollen – ist diese Praxis auch nicht verhandelbar. Vielmehr ist die Erwartung begründet, dass GEKE-Kirchen, die die Ordination von Frauen und die Installation von Pfarrerrinnen in pastoralen Aufsichts- und kirchlichen Leitungssämtern noch nicht praktizieren, diese Praxis überdenken. Das würde die Kirchengemeinschaft vertiefen. *Die Kirchengemeinschaft gefährden jene Kirchen, die die Praxis der Ordination von Frauen zurücknehmen (wollen)*. Muss darin nicht sogar eine Aufkündigung der Kirchengemeinschaft gesehen werden?
- b. Auch die *Ordination von nicht-zölibatär lebenden Lesben und Schwulen* beruht – ebenso wie die *Segnung von gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften* – auf biblischen Einsichten und theologischen Erkenntnissen. In dieser Frage, die unsere Sichtweisen der Konstruktion von Geschlecht und geschlechtlicher Orientierung betreffen, haben die GEKE-Kirchen bisher keine Lehrgespräche geführt. Ein solches Lehrgespräch zur Vertiefung der Kirchengemeinschaft ist dringend notwendig. Gegenwärtig gibt es große Differenzen in der theologischen Sichtweise und der kirchlichen Praxis im Rahmen der Kirchengemeinschaft. Soll die Kirchengemeinschaft an dieser Frage nicht zerbrechen, dann müssen die Differenzen noch für eine Übergangszeit akzeptiert werden. Nach einem Lehrgespräch müssten Kirchen, die Schwule und Lesben aufgrund ihrer geschlechtlichen Orientierung von der Ordination ausschließen, gebeten werden ihre Praxis zu ändern.

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft als ökumenisches Modell?

⁵¹ Vgl. dazu Frettlöh, Magdalene L., Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem, in: Ebach, Jürgen / Gutmann, Hans-Martin, Frettlöh, Magdalene L. / Weinrich, Michael (Hg.), „Leget Anmut in das Geben. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie (Jabboq 1), Gütersloh 2001, 105 – 161.

44. Die Auseinandersetzungen um die Ordination von Frauen und (nicht-zölibatär lebenden) Schwulen und Lesben verweist auf den größeren *Zusammenhang der weltweiten Christenheit*, in dem die Leuenberger Kirchengemeinschaft sich selbst auch sieht. Ausdrücklich will die GEKE ja offen sein für Kirchen anderer Kontinente und anderer Konfession. Die Beziehungen (z.B. in der KEK oder im ÖRK) und die Lehrgespräche mit Anglikanern, Orthodoxen, der römisch-katholischen Kirche sowie anderen evangelischen und charismatischen Kirchen sind Ausdruck der ökumenischen Existenz der GEKE. Die Erfahrung und die theologische Analyse zeigen auch, *dass sich das Leuenberg-Modell der Kirchengemeinschaft erweitern lässt*. Dazu wäre es m.E. notwendig, dass sich die Entscheidungen der Leuenberger Konkordie zurückführen lassen auf grundlegende innerchristliche Spannungsverhältnisse, die auch anglikanische, orthodoxe oder römisch-katholische Ausprägungen von Kirche als theologisch legitim aufweisen. Die Stellungnahme des Rates zur EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“⁵² hat diese Chance nicht wahrgenommen. Mittels des (aus evangelischer Perspektive entwickelten) dreistufigen Kirchenbegriffs ist dies jedoch möglich, denn die Beziehungen der drei Ebenen sind unterschiedlich denkbar.
45. Ein *evangelischer Kirchenbegriff*, wie in der Leuenberger Konkordie, legt das Gewicht auf die zweite Ebene: danach ist es für die wahre Einheit der Kirche hinreichend (*satis est*), wenn es einen „Konsens“ (*consentire*) hinsichtlich der „reinen“ Lehre (*pure docetur*) und der „rechten“ Sakramentsverwaltung (*recte administrare*) gibt. Die Überzeugung, dass auch die anderen Kirchen auf der ersten Ebene – trotz weiterhin bestehender Differenzen im Bekenntnis – Teil der „einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche“ sind, ermöglicht volle Kirchengemeinschaft. Unterschiede auf der dritten Ebene der „*societas particularis*“ gefährden die sichtbare Einheit nicht, es sei denn eine bestimmte Ordnung widerspricht dem Bekenntnis und dem Glauben. Nur im „*status confessionis*“, wenn die Ordnung dem Zeugnis widerspricht (vgl. Barmen III), schließt sich eine Einzelkirche aus der Kirchengemeinschaft aus.
46. Dem *anglikanischen Anliegen*, auf der Ebene der „*societas*“ das historische Episkopat als notwendig für die sichtbare Einheit zu erachten, könnte insofern entgegengekommen werden, als es auch evangelisch möglich ist, im Bischofsamt ein mögliches Zeichen für die apostolische Tradition zu sehen⁵³. Da es dabei nicht um die Einführung eines „geistlichen Standes“ geht, sondern um eine Amtsstruktur, widerspricht dies nicht dem Zeugnis der Kirche. Allerdings wäre es nicht möglich, die anglikanische Amtsstruktur als einzig mögliche zu sehen, die zwingend zum Wesen der Kirche (zum „*esse*“) gehört.
47. Dem *römisch-katholischen Anliegen*, eine volle Übereinstimmung in der Lehre für die sichtbare Einheit vorauszusetzen, könnte entgegengekommen werden, indem die Möglichkeit (z.B. auch durch Lehrgespräche) genutzt wird, das „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“ in der Leuenberger Konkordie weiter zu entwickeln und Schritte zu einer dynamischen Bekenntnisunion zu gehen. Die entscheidende Frage wird sein, ob es möglich ist – wie im Fries/Rahner-Plan schon 1983 vorgeschlagen – eine Übereinstimmung für hinreichend zu halten, die unterschiedliche sprachliche Fassungen der Lehre (Propositionen) zulässt, solange diese nicht von anderen als im Widerspruch zur christlichen Wahrheit (dem „*Evangelium*“) gesehen und verurteilt werden müssen. Ob das in der römisch-katholischen Kirche heikle Konzept einer „Hierarchie der Wahrheiten“ hier weiterhilft, bleibt abzuwarten. Obwohl das römische Lehramt in den letzten Jahren immer wieder eine Auslegung des Vatikanums (Lumen Gentium 8) bevorzugt hat, bei der die „Subsistenz“ der römisch-katholischen „*societas*“ in der „*communio sanctorum*“ fast einer Gleichsetzung der beiden Ebenen im Kirchenbegriff nahekommt

⁵² *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen, Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD-Texte 69), Hannover 2001.

⁵³ Vgl. dazu von Campenhausen, Axel, Evangelisches Bischofsamt und apostolische Sukzession in Deutschland, ZEvKR 45 (2000), 39ff. In den Lima-Texten wird mit der Unterscheidung von apostolischer Tradition und apostolischer Sukzession gearbeitet (Amt, Art 34 Kommentar).

und deshalb andere societates nicht als Kirchen anerkennt⁵⁴, ist auch in der katholischen Theologie keineswegs zwingend. Die Vorstellung von der Kirche als „societas perfecta“ zu korrigieren, würde (neben dem Anspruch der „Infallibilität“ in Sachen Lehre) den Anspruch des päpstlichen Iurisdiktionsprimates zur Diskussion stellen. Dann könnte sich auch eine evangelische Kirchengemeinschaft der Frage nach einem personalen „Amt der Einheit“ als Zeichen für die sichtbare Einheit entziehen.

48. Dem *orthodoxen Anliegen*, die Bekenntnis-Einheit der ersten Jahrhunderte wieder herzustellen und das Nizäno-Konstantinopolitanum zur Grundlage einer Bekenntnis-Gemeinschaft zu machen, könnte entgegengekommen werden, indem die Bekenntnisse der reformatorischen Kirchen auch in ihrer Kirchen und Gemeinwesen spaltenden Dimension nicht verewigt würden. Das Bekenntnis von Schuld und die Notwendigkeit von Versöhnungsprozessen könnte eine Dynamik entfalten, die auch ältere Bekenntniskonflikte (wie z.B. die Einführung des „filioque“ in das Apostolikum im 11. Jh. und schließlich auch das Nicänum aus dem 4. Jh. mit seinen Verurteilungen) mit einbezieht. Auch die orthodoxen Kirchen sehen sich vor der Herausforderung, den Glauben in unserer Zeit neu zu bekennen, selbst wenn der Weg zu einem panorthodoxen Konzil noch weit sein mag. Die Tendenz orthodoxer Ekklesiologie, die liturgische „congregatio fidelium“ in der himmlischen „communio sanctorum“ anzusiedeln und von einer unveränderlichen „göttlichen“ Liturgie auszugehen, ist auch eine Anfrage an eine alleinige Konzentration auf die horizontale Dimension der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Die Zentralität der eucharistischen Communio steht nicht in einem unauf lösbaren Widerspruch zur reformatorischen Entscheidung, die „congregatio sanctorum“ (CA 7), die gottesdienstliche Versammlung um Wort und Sakrament (samt der daraus hervorgehenden Ethik), zum Zentrum des Kirchenverständnisses zu machen.
49. Dem *kongregationalistischen Anliegen*, die Partizipation aller in der „congregatio fidelium“ zu stärken und Kirche durch den Heiligen Geist von den einzelnen Versammlungen her aufzubauen, könnte entgegengekommen werden, indem – im Sinne von Leuenberg – dem Sog der Vereinheitlichung widerstanden wird. Angesichts der vielfältigen Inklusionsmuster, die das Leben heute prägen, ist es sinnvoll sowohl hinsichtlich der gottesdienstlichen Versammlung als auch der organisatorischen Gestalten der Kirchen plurale Formen anzubieten. Da sichtbare Einheit im Dienst der „missio Dei“ steht, ist sie kein Selbstzweck, sondern steht im Dienst der missionarischen Kraft, die heute durch vielfältige Inklusionsmuster entsteht. Die Strukturen, die einzelne Kirchengemeinden in einer Kirchengemeinschaft (von der Einzel-Kirche bis zu weltumspannenden Kirchenbünden) zusammenhalten, sind kein Selbstzweck, sondern sollen das Zeugnis aller stärken. Dazu können synodale oder konziliare Versammlungen auf europäischer Ebene sinnvoll sein, wenn sie mit klärenden Worten und ermutigenden Taten das Zeugnis aller Kirchengemeinden stärken. Die Verwandlung der Kirchengemeinschaft in eine Europäische Evangelische Kirche mit gemeinsamer Verfassungsarchitektur (u.a. mit gesetzgebender Synode) erscheint dagegen kaum sinnvoll.

Vertiefte Einheit – Zusammenfassung und Ausblick

50. Die Leuenberger Konkordie eröffnet die Möglichkeit einer „dynamischen Bekenntnisunion“. Die Kirchengemeinschaft der GEKE wird sich vor allem vertiefen, wenn die Kirchen sich *durch ein vertieftes Verständnis des Evangeliums zu neuem Bekennen* (der „verschütteten“, aber immer schon von Gott her offengelegten Wahrheit) gerufen sehen.

⁵⁴ Im II. Vaticanum war in Lumen Gentium 8 gesagt worden: „Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht [subsistit] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. ...“ In „Dominus Jesus“ (epd-Dokumentation 39 / 2000, 9, 14. Anm. 56) wird dazu festgestellt: „Der authentischen Bedeutung des Konziltextes widerspricht ... die Interpretation jener, die von der Formel „subsistit in“ die Meinung ableiten, dass die einzige Kirche Christi auch in anderen Kirchen verwirklicht sein könnte.“

51. Die Kirchen der GEKE könnten *für die gesamtkirchliche und europäische Ebene* zu einer neuen Lesart des Modells der „versöhnten Verschiedenheit“ beitragen, indem sie nicht nur das Recht konfessioneller Vielfalt betonen, sondern sich auch der *Notwendigkeit von Versöhnungsprozessen* öffnen. Nur wenn die Konfessionen Schuld offen bekennen, um Vergebung bitten und zu Zeichen der Sühne bereit sind, kann sich Versöhnung dynamisch ereignen. Nur dann kann auch ein wirklicher Beitrag zu gesellschaftlichen Versöhnungsprozessen geleistet werden. Die Kirchengemeinschaft der GEKE lässt sich vertiefen durch *kritische Auseinandersetzung mit den Verfehlungen der Bekenntnisgemeinschaften und durch die Anerkennung der Grenzen aller Bekenntnisse*.
52. Die *Vorstellungen „sichtbarer Einheit“* – die immer gesellschaftlichen Organisationsmustern entliehen sind - sollten den heutigen Lebensverhältnissen entsprechen. Einheitsvorstellungen, die von kultureller, sozialer und religiöser Homogenität geprägt sind oder vom institutionell organisierten Totalismus der Moderne, sind heute allesamt kritisch zu betrachten. Heute wird *Einheit in der Vielfalt pluraler Inklusionen sichtbar*, die mit selbstbestimmter Kirchlichkeit der Menschen zu rechnen haben.
53. Die Kirchen der GEKE sollten sich *für die ortskirchliche Ebene*, also dort wo mehrere Kirchen an einem Ort vorhanden sind, an das Modell der „konziliaren Gemeinschaft“ erinnern und es auf die heutigen Lebensverhältnisse mit ihren vielfältigen Inklusions-/Exklusionsmustern anpassen. Nicht eine „völlig verpflichtete“ Gemeinschaft macht die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche am Ort sichtbar, sondern ein *pulsierendes Netz unterschiedlicher Sozialgestalten* der Kirche Jesu Christi. Im Zuge der „Glokalisierung“ ist eine „local church truly united“ immer von lokaler Pluralität her zu denken. Dieses Netz zu stärken und *den Menschen vielfältige Inklusionsmuster anzubieten*, wird der Hoffnung auf Gottes neue Welt gerecht.
54. Die *Architektur evangelischer Kirchenverfassung* ist im Blick auf die weitere Entwicklung der GEKE-Strukturen *neu zu bedenken*. Demnach ist das Verhältnis der synodalen, episkopalen und konsistorialen zur kollegialen Leitungsdimension so zu bestimmen, dass die spezifische Aufgabe des ordinationsgebundenen Amtes erkennbar wird. Die den synodalen Leitungsorganen zukommende „geistliche Leitung“ *sollte von der Aufgabe der pastoralen „Episkopé“ unterschieden werden*, die mit der Aufgabe des „publice docere“ verbunden ist und auf allen Organisationsebenen der Kirche (Kirchengemeinde, Kirchenkreis, Gesamtkirche) dem Pfarramt zukommt. Durch gegenseitige pastorale Visitation, die nach der Gott-Offenheit der kirchlichen Praxis fragt, kann die Kirchengemeinschaft vertieft werden.
55. Die Kirchengemeinschaft in der GEKE ist vor allem im Blick auf die *Rezeption in den Lebensvollzügen der Kirchen* zu vertiefen. Da nur eine Kirchengemeinschaft, die rezipiert wird, auch wirklich ist, ist dies die größte Herausforderung. Zugleich markiert es eine Grenze der Anstrengungen, da – theologisch betrachtet – die Rezeption selbst als Wirkung des Heiligen Geistes betrachtet werden muss. So ist es sicher notwendig kreative Schritte zu tun, wie z.B. europäische Kirchentage, Austausch auf allen Ebenen, gemeinsame Feiertage und gesellschafts-diakonische Dienste, die Förderung einer europäischen „öffentlichen Theologie“. Aber vielleicht ist nichts dringlicher, als *die Kirchengemeinschaft und die anderen Kirchen zu einem regelmäßigen Gebetsanliegen zu machen*.

What Kind of Unity do we want (and need) – Progress (and Failures) of the Reformed Churches in South Africa on their Way towards Full Communion

Historical background

- This contribution responds to the invitation and the specific theme – as formulated by the organizers of this Consultation – in three steps. *Firstly*, it provides a brief reminder of the particular South African story, since the struggles for church unity in the Reformed Churches in South Africa can only be understood against their historical background and in their social contexts (2-6). *Secondly*, the claims concerning church unity of the Reformed confessional document born in this struggle, the *Belhar Confession* (1982/1986), are recalled briefly, as one possible answer to the question about the kind of unity that South African Reformed Churches long and work for (7-18). *Finally*, some of the issues at stake and some of the experiences still being made – the South African “progress and failures” – are brought in conversation with the issues and experiences of the Leuenberg process as interpreted by Professor Scherle (19-27).
- The story of the Christian and particularly the Reformed faith in South Africa is intimately interwoven with the story of apartheid and the struggle against apartheid. Apartheid (literally: apartness, separateness) refers to the official political system between 1948 and 1994. Since the 1960s it was called “separate development”. It sanctioned strict racial segregation and political and economic discrimination against all people legally classified as “non-white.” Official apartheid was legitimated by an ideology and even a “theology of apartheid” – and the Reformed faith and tradition played a crucial role. The ideas and motives culminating in this theology developed over a long period. In 1857 the Dutch Reformed Synod reluctantly allowed that “due to the weakness of some” white and black members could worship separately. What started as a concession gradually became common practice and later determined the structure and order of the church. In 1881 a separate DRMission Church was established for “Coloured” people, followed by several other ethnic churches. This church policy of separate churches – one could speak of an “apartheid ecclesiology” – would culminate in the missionary policy of the DRC, one of the major religious roots of apartheid.
- How did this happen? Before the 1940s strong nationalistic ideas became widespread amongst the white Afrikaner people. Local Afrikaner theologies developed to support and popularize nationalistic notions. Representatives of the white Afrikaner Churches increasingly appealed to government for laws to protect these rights to cultural, ethnic and national survival and self-determination. Increasingly, ‘scriptural proofs’ were provided to legitimate the ideology. There was a clear development from pragmatic support for segregation and separate churches for missiological purposes to a full-scale theological framework giving biblical sanction to a total ideology. Gradually, ‘nation’ was used as hermeneutical tool. The church was seen in terms of the nation. It took some time before the white Afrikaner churches would officially adopt this theology. More important than the official documents of the white churches was the fact that the social, economic, cultural, political and even religious practices of apartheid were increasingly accepted by most members of these churches as divine will and ethical imperative.
- The story of resistance against racism and later apartheid is long and complex, especially between its official implementation in 1948 and its official abolishment during the 1990s. It officially ended with democratic elections (1994) and the implementation of a new democratic Constitution (1997). The role of many Churches was crucial. The international ecumenical movement was actively involved. Many Churches rejected apartheid as sin and its theological justification as heresy. Both the LWF (1977) and the WARC (1982) declared a *status*

confessionis. Over several decades, the unity of the church was without doubt the most studied and debated issue in Reformed theological circles in apartheid South Africa – in meetings, studies, reports, dissertations, newspaper controversies.

- In the early 1980s these controversies reached a climax. Already in 1978 the Dutch Reformed Mission Church rejected the ideology of apartheid as in conflict with the gospel's message of reconciliation, while based on 'the conviction of the fundamental irreconcilability of people.' In 1982 the DRMC – following the LWF and the WARC – declared a *status confessionis*, thereby claiming that a moment had arrived in which the truth of the gospel itself was at stake, and drafted the *Belhar Confession* (officially adopted in 1986). Apartheid was explicitly not mentioned in the *Confession*, based on the Reformed conviction that confessional documents arise in the face of specific historical challenges, but that their truth and power do not depend on the historic moment, but should be an expression of the gospel itself, to be tested by fellow believers and churches. In 1994 the two large black member churches of the DRC-family re-united, with a church order based on *Belhar*, to form the Uniting Reformed Church in Southern Africa (URCSA).

What kind of unity?

- It is possible to argue that, at its heart, *Belhar* was a confession about the unity of the church. Perhaps a closer look at its content may cast some light on the issues at stake. The *Confession* consists of an introduction and conclusion, framing three articles with rejections. The three articles deal respectively with living unity, with real reconciliation and with compassionate justice – the three aspects of the gospel seen as being threatened by the apartheid ecclesiology and theology. Of direct relevance for our discussions are therefore the introduction (7), the first article on living unity (8-15), the close-knit structure of the *Confession* as a whole (16), the internal logic of the separate articles (17) and the conclusion itself (18).
- At the time, the seemingly general and innocent *introduction* already made an important and indeed controversial claim, albeit almost implicitly, namely that the church belongs to the Triune God and not to the *volk* or people. The words come directly from Reformed confessional documents from the 16th century, but against the historical background of theological debates in South African Reformed circles, the polemical rhetorical point was very clear. There is only one church, which is from the triune God, who "gathers, protects and cares for" this church through "Word and Spirit", "from the beginning and to the end." ("*Wir glauben an den Dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist, der durch sein Wort und seinen Geist seine Kirche versammelt, schützt und erhält, wie er es von Anfang an getan hat und bis zum Ende tun wird.*")
- The *first article* develops this basic conviction about the church in several different claims about the unity of the church. They confess the one church, the communion of saints, called from the entire human family, not only from a particular ethnic group. ("*Wir glauben eine heilige allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, die aus dem ganzen Menschengeschlecht berufen ist.*")
- They believe that this church flows from the reconciliation in Jesus Christ and is a visible witness to this reconciliation. ("*Wir glauben, dass das Versöhnungswerk Christi in der Kirche sichtbare Gestalt annimmt als Glaubensgemeinschaft derer, die mit Gott und untereinander versöhnt sind.*")
- They argue that the unity of this church is both a gift and an obligation, through God's Holy Spirit the bond of unity is already given and real, but this bond of unity should also be treasured, pursued and visibly embodied. ("*... dass die Einheit der Kirche Jesu Christi darum Gabe und Aufgabe zugleich ist; dass sie eine verbindende Kraft ist durch das Wirken des Geistes Gottes, gleichzeitig aber auch eine Wirk-*")

lichkeit, die gesucht und ernsthaft verfolgt werden muss; eine Aufgabe, für die das Volk Gottes immer wieder bereit gemacht werden muss.“)

- They are convinced that this unity should become visible and that whatever may threaten this unity should be resisted. (*“... dass diese Einheit sichtbar werden muss, auf dass die Welt glaube; dass Trennung, Feindschaft und Hass zwischen einzelnen Menschen und zwischen Völkern in Christus bereits überwundene Sünde sind und dass folglich alles, was diese Einheit bedroht, in der Kirche Jesu Christi keinen Platz haben darf, sondern bekämpft werden muß.”*)
- They maintain that there are diverse, complex and rich ways in which this unity becomes embodied and visible. (*“ ... dass diese Einheit des Volkes Gottes auf vielfältige Art sichtbare Gestalt annehmen und sich auswirken muss, dadurch dass wir uns lieben, Gemeinschaft miteinander erfahren, einüben und aufrechterhalten, verpflichtet sind, uns willig und freudig zum Nutzen und zum Segen anderer hinzugeben, einen Glauben und eine Berufung teilen, eines Herzens und eines Sinnes sind, einen Gott und Vater haben, von einem Geist durchdrungen sind, mit einer Taufe getauft sind, von einem Brot essen und aus einem Kelch trinken, einen Namen bekennen, einem Herrn gehorsam sind, für eine Sache eifern, eine Hoffnung miteinander teilen, gemeinsam die Höhe und Breite und Tiefe der Liebe Christi kennenlernen, gemeinsam an der Gestalt Christi uns ausrichten lassen zu neuen Menschen, gemeinsam die gegenseitigen Lasten kennen und tragen und so das Gesetz Christi erfüllen, einander brauchen und einander aufbauen, einander ermahnen und einander trösten, miteinander für die Gerechtigkeit leiden, gemeinsam beten, gemeinsam Gott in dieser Welt dienen, gemeinsam gegen alles kämpfen, was diese Einheit zu behindern oder zu bedrohen vermag.”*)
- They underline that the unity can only be embodied freely and not under any constraint. (*“ ... dass diese Einheit ausschließlich in Freiheit und nicht unter Zwang Gestalt annehmen kann; dass die Vielfalt geistlicher Gaben, Möglichkeiten, Umstände und Überzeugungen wie auch die Vielfalt der Sprachen und Kulturen kraft der in Christus geschehenen Versöhnung Gelegenheit zum gegenseitigen Dienst bieten und eine Bereicherung sind für das eine sichtbare Volk Gottes.”*)
- They specifically emphasize that faith in Jesus Christ is the only criterion for membership in this one church of Jesus Christ, thereby implicitly relativising all racial, ethnic and cultural factors that may be used to exclude believers. (*“... dass wahrer Glaube an Jesus Christus die einzige Voraussetzung für die Mitgliedschaft in dieser Kirche ist.”*)
- Based on these claims, the first article then explicitly rejects some convictions and theological teachings also present in South African church circles at the time, which according to them deny, hinder and obstruct the visible unity of the church. (*“Wir verwerfen darum jede Lehre, die die natürliche Vielfalt oder die sündhafte Trennung in einer Weise verabsolutiert, dass dadurch die sichtbare und tätige Einheit der Kirche behindert wird oder zerbricht oder sogar zur Gründung einer separaten Kirche führt; die vorgibt, dass diese geistliche Einheit durch das Band des Friedens garantiert sei, während gleichzeitig Gläubige desselben Bekenntnisses aufgrund von Verschiedenheit und Unversöhnlichkeit voneinander entfremdet sind; die nicht wahrhaben will, dass es Sünde ist, wenn die sichtbare Einheit nicht als eine kostbare Gabe angestrebt wird; die explizit oder implizit behauptet, dass Herkunft oder irgendein anderer menschlicher oder gesellschaftlicher Faktor für die Mitgliedschaft in der Kirche mitbestimmend sei.”*)
- The overall structure of Belhar is important – both historically and theologically. Theologically, the three claims regarding living unity, real reconciliation and compassionate justice should not be isolated from one another. They belong together. Embodying unity in Christ also calls for real reconciliation – overcoming the alienation, hurt, bitterness, distrust and estrangement of the past – and living unity and real reconciliation also call for practicing compassionate justice – seeing, acknowl-

edging and addressing the historical, structural and systemic legacies of injustices, the unjust divisions of the present resulting from past injustices. Historically, making these three claims together in one act of confession brought groups of believers together – already in the 1982 Synod, in very dramatic ways – to accept and trust one another; groups who before the time stood for different, even conflicting ways in the church, some committed to unity, some pleading for reconciliation, some dedicated to justice, and because of that mistrusting, even opposing one another.

- The *internal logic* of each of the three articles is also relevant. One could perhaps say that doxology is followed by ethics, that praise of the triune God for the gifts and promises of unity, reconciliation and justice flows over in the acknowledgement of God's call that the church "belonging to God" should accordingly also embody unity, practice reconciliation and pursue justice, and the assuredness that through God's "Word and Spirit" such discipleship is indeed made possible. The church does not bring about unity, reconciliation and justice, but lives from the unity, reconciliation and justice given by God in Christ through the Spirit.
- Finally, the *conclusion* claims that those who confess commit themselves in this way because "Jesus is the Lord" – a direct reference to *Barmen* – in spite of any form of opposition, including forms of authority, that may deny and resist these convictions. This includes the call to make the unity of the church visible even when it may contradict the dominant spirit and ideology of the times.

Issues at stake – in conversation with Leuenberg

- Against this background, it is possible to underline some of the important issues at stake in the South African struggles. I do that by referring as directly as possible to the comments of Professor Scherle on the Leuenberg process, in order to facilitate our discussion. The truth is that I find myself – from a South African perspective – in agreement with most of what he has argued. These comments will therefore mostly repeat and underline what he has already argued. Firstly, I share four of his theoretical *insights* (20-23), followed by three of the concerns, challenges and *questions* raised by his paper (24-27) and a final comment (28).
- *Firstly*, from our South African perspective, we too are convinced that "faith and order" belong together, in his words; that the church should strive to embody what it confesses; that the gift of unity should become visible; that the spiritual reality should be concrete and practical; in short, we agree with what he describes as a "Kirchentheorie" combining theology and sociology. (*"Alle Sozialgestalten der Kirche und alle Vorstellungen von 'sichtbarer Einheit' sind aus gesellschaftlichen Kontexten geliehen ... Der kirchentheoretische Zugang unterscheidet sich von einer rein ekklesiologischen Erörterung dadurch, dass er sich auf den Zusammenhang von Glaube und Kirchenverfassung, faith and order, konzentriert. Kirchentheorie sieht die Theologie und die Sozialgestalt der Kirche in einem Zusammenhang."*)

We agree when he describes the tendency not only to distinguish between but in fact to separate "faith" and "order" in this respect as a typical Protestant ecclesiological temptation. The disagreements and conflicts about church unity in Reformed Churches in South Africa have been and still remain disagreements about this temptation – in our particular case, the temptation to allow non-doctrinal factors rather than ecclesiological convictions to structure the visible form, order and life of the church. (*"Leuenberg hat die Frage nach der kirchlichen Organisation bewusst ausgespart. Mehr noch: die Konkordie ist geprägt von der Sorge vor Vereinheitlichung. Hier lauert ein platonischer oder spiritualistischer Kirchenbegriff, der eine protestantische Versuchung darstellt, indem die verborgene und die sichtbare Dimension der Kirche, indem 'faith and order' nicht einfach unterschieden, sondern getrennt werden."*)

Since we were also in this respect informed and inspired by standing in the tradition of *Barmen*, it may perhaps be possible to claim that we deeply share the theological con-

cerns of the Community of Protestant Churches in Europe. The mere *fact* of the *Belhar Confession* was the outcome of these disagreements and these concerns.

- *Secondly*, we would strongly agree with the specific way in which Prof. Scherle relates “faith” and “order”, namely with the three-fold distinction developed between creed – worship – structure; between faith – worship/service – order; between communion – worshipping community – organisation; between *communio sanctorum* – *congregatio fidelium* – *societas particularis*. (“Aus diesen Überlegungen (hinsichtlich des Zusammenhangs von faith – worship/service – order) lässt sich ein kirchentheoretisches Modell entwickeln, das von einem dreistufigen Kirchenbegriff ausgeht, in dem Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Versammlung der Gläubigen und als rechtlich verfasste Organisation beschrieben wird.”)

These distinctions are helpful in that they make it possible to discern much more carefully what kind of unity is needed and how much diversity and plurality is allowed, indeed needed and necessary, as integral part of the unity.

The logic of the article on unity in *Belhar* demonstrates the same concerns, although with different words (unity in faith; rich, diverse, varied manifestations of this unity in life of the church; unity in freedom and not under constraint).

- *Thirdly*, the consistent way in which Prof. Scherle then uses these distinctions demonstrates very well the open, diverse, historical, contextual, pluralistic, dynamic, networking nature of the unity of the church – and that this is true regarding *all* three ways of describing the church, in terms of faith, in terms of worship and in terms of order.

For us, this represents an understanding of the church that strongly agrees with our Reformed ecclesiology. The church can be one in the gospel, in spite of diverse understandings and formulations of that gospel, even in a diversity of historical confessional documents. The church can be one in the true proclamation and hearing of the gospel and right celebration of the sacraments, in spite of enormous diversity and freedom regarding worship and life. The church can be one in full communion, in spite of a plurality of organisational structures and forms.

In fact, the expression “in spite of” may be misleading, since it suggests a false tension between unity and diversity. The diversity belongs to the unity, it is integral to the unity. The unity of the church is no uniformity – not in confession, not in worship, service and life, not in order and structure. This is all very clearly in accordance with the thrust of *Belhar* and integral to our own South African experiences and convictions.

- *Fourthly*, from our perspective it is particularly helpful how Prof. Scherle describes in more detail the second aspect of the church – the important role of worship between “faith” and “order.”

He distinguishes between explicit signs – the well-known *notae externae* of Word and sacrament; “sufficient” according to Augsburg’s *satis est* – and implicit signs – namely a life of praise and healing – which he describes as “necessary too, but not sufficient.” (“Die Kirche ist, auf einer zweiten analytischen Ebene, zugleich ‘Versammlung der Gläubigen’ (*congregatio fidelium*), die sich in der Kommunikation des Evangeliums in Wort und Sakrament bildet (CA VII). Auf dieser Ebene dieses ‘liturgischen’ Handelns – um den Horizont über die in der CA anvisierten Handlungen der Predigt, der Taufe und des Abendmahls zu weiten – sprechen wir von expliziten Kennzeichen der Kirche. Die impliziten Kennzeichen, die Teilnahme am gesellschaftlichen Handeln (z.B. in Gestalt von Bildungs-, Gerechtigkeits- und solidarischem Hilfehandeln) und die Öffnung für und durch die Geist-Kraft Gottes sind Ausdrucksformen der ‘therapeutischen’ und ‘doxologischen’ Haltung, die sich aus der gottesdienstlichen Feier speisen.”)

Again, this very strongly corresponds with our South African experience and with the claims of *Belhar*, in this case with the integral link between living unity, real reconciliation and compassionate justice. The unity of the church consists not only in an invisible spiritual reality (the gift, which we confess and believe) and in some form of visible structure, organisation and order, but also in the worship of the church, in the proclamation and the celebration of the sacraments, but also in doxology and ethics, in praise and life, in

the service of God and one another – and therefore also in being reconciled with one another and in practising justice towards one another. Somehow such shared praise and life, a life together of healing, reconciliation and justice, are indeed also “necessary” on the way towards fuller communion.

- Against the background of such far-reaching agreement, I conclude by identifying *three questions* or concerns highlighted by Prof. Scherle’s exposition.

Firstly, how do we discern when our ways of worship and our forms of order oppose and contradict the gospel, thereby denying, obscuring and obstructing the unity? Precisely because unity is not uniformity, but integrally includes diversity and plurality, when do specific historical and contextual manifestations of diversity and plurality exceed the limits of what is acceptable – in doctrine and ecclesiology? in preaching, sacrament and Christian life? in order and structure? How do we know?

Time and again Prof. Scherle indicates very clearly that such discernment is indeed necessary, as does the Leuenberg study on the church, “The Church of Jesus Christ.” We should ask about “the limits of the differences.” The diversity “can contradict the gospel.” The “plurality is not limitless.” (*“In dieser Kirchengemeinschaft ist nicht die Vereinheitlichung von Strukturen anzustreben, sondern es kann nur nach dem gemeinsamen Grund und nach den Grenzen der Vielfalt gefragt werden.”* “Angesichts ihrer Gewalthaltigkeit kann die Vielfalt aber nicht einfach als Ausdruck der Vielfalt von Charismen verstanden werden. Gegenseitige Abgrenzungen können der frohen Botschaft entgegenstehen und das Zeugnis von der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche behindern.” “Die Vielfalt, die Leuenberg im gottesdienstlichen Leben der Kirchen legitimiert, ist also nicht grenzenlos. Zumindest müssen die Kirchen einander vertrauen, dass die Verkündigung recht erfolgt (pure docetur) und Sakramente ordnungsgemäß verwaltet werden (recte administrantur).”)

But how do we do that, together? In our ongoing struggles for visible unity within Reformed churches in South Africa (and also in other confessional communities in our region and continent), this remains a major challenge.

One could also turn the question around. Wherein does our unity become visible, given the diversity and plurality on all these levels? The church can indeed be one in the gospel, in spite of diverse understandings and formulations of that gospel – but wherein do we see this unity? The church can indeed be one in the true proclamation and hearing of the gospel and right celebration of the sacraments, in spite of diversity and freedom regarding worship and life – but what do we mean then by unity? The church can indeed be one in full communion, in spite of a plurality of organisational structures and forms – but how do we then experience and practise this unity?

When should we perhaps acknowledge that what we call unity is in fact not unity, but the absence of communion? “(T)hat the members of the Church being severed, the body lies bleeding,” in Calvin’s words in his well-known 1552 letter to Cranmer? At least from the perspective of the church on the continent of Africa, these painful questions are difficult to ignore. On a local level, in our streets, in our towns and villages, these questions simply cry out.

- Secondly, the formal answer to the former question – and also the answer suggested on more than one occasion by Prof. Scherle – is of course that a *status confessionis* should be discerned and declared, that within a particular historical situation, some should discern that *adiaphora* are no longer neutral and innocent, that the gospel itself is indeed at stake, that a moment of truth has dawned. (“(T)heologisch lässt sich nur via negationis (durch Erklärung eines status confessionis) feststellen, ob eine bestimmte Gestalt von Kirche im Widerspruch zum gemeinsam (!) geglaubten Grund der Kirche steht, die im Bekenntnis von sich als der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche redet.” “Unterschiede auf der dritten Ebene der ‘societas particularis’ gefährden die sichtbare Einheit nicht, es sei denn eine bestimmte Ordnung widerspricht dem Bekenntnis und dem Glauben. Nur im ‘status confessionis’, wenn die Ordnung dem Zeugnis widerspricht (vgl. Barmen III), schließt sich eine Einzelkirche aus der Kirchengemeinschaft aus.”)

However, this answer only focuses the difficult question concerning criteria for discernment even more. How do we discern *when* seemingly innocent diversity and plurality is in fact threatening the unity and witness of the church?

Precisely the historical and contextual nature of a *status confessionis* makes this so difficult and controversial. The truth (or falsehood) does not simply lie in what we say, in the expressions we use, in our theological language, but in the way in which we use this theological language in particular situations, perhaps to justify particular historical realities and practices. What may in theory and principle sound very correct and innocent, may in fact serve to hide and justify a serious lack of unity and mutual love.

For example, is the defence of our own views and our own identities, the insistence on our own social structures *always* legitimate, *always* unavoidable, *always* the expression of the effectiveness of our ecumenical process? (*“Wie in allen ökumenischen Prozessen muss die Verteidigung von Identitäten, das Beharren auf dem eigenen Wahrheitsverständnis und das Festhalten an den jeweiligen Sozialgestalten, insbesondere den Leitungs- und Amtsstrukturen, als unvermeidlich angesehen werden. Wo immer wir dies erleben, ist das nicht ein Ausdruck von Scheitern, sondern von der Wirksamkeit ökumenischer Prozesse.”*)

- Thirdly, it is probably against this background that Prof. Scherle seems somewhat hesitant about the ecumenical potential of the model of “reconciled diversity” and rather prefers to emphasize the necessity for an actual process of reconciliation. (*“Die Kirchen der GEKE könnten für die gesamtkirchliche und europäische Ebene zu einer neuen Lesart des Modells der ‘versöhnten Verschiedenheit’ beitragen, indem sie nicht nur das Recht konfessioneller Vielfalt betonen, sondern sich auch der Notwendigkeit von Versöhnungsprozessen öffnen.”* “Die Leuenberger Kirchengemeinschaft ist daher m.E. deutlich von dem ursprünglichen Einheits-Modell der ‘versöhnten Verschiedenheit’ zu unterscheiden ... Allerdings fehlt dem Modell der versöhnten Verschiedenheit, die dynamische Offenheit der Konkordie, da nie ausgearbeitet wurde, wie sich denn Versöhnung als Prozess vollzieht. Eine Vertiefung der Kirchengemeinschaft müsste m.E. – neben der Ausarbeitung der Bekenntnisqualität der Leuenberger Konkordie – vor allem an der Versöhnung der Kirchen arbeiten ... (Eine) kontrovertheologische Verkürzung der Versöhnung in der evangelischen Theologie wird heute korrigiert, denn sie ist gesellschaftlich von großer Bedeutung und Wirkmacht (vgl. Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Wahrheits- und Versöhnungskommission, Täter-Opfer-Ausgleich). Die Versöhnung als Ergebnis eines strukturierten Prozesses zu sehen, ist auch von Bedeutung für die Vorstellung von Kirchengemeinschaft als ‘versöhnter Verschiedenheit’. Das würde nämlich voraussetzen, dass die Kirchen öffentlich ihre jeweilige Schuld an den Kirchenspaltungen bekennen, dass sie einander um Vergebung bitten, und dass Sühnezeichen gesetzt werden dafür, dass sie sich für eine neue geschaffene Beziehungswirklichkeit in Anspruch nehmen lassen wollen. Die Leuenberger Konkordie enthält Ansätze eines solchen Prozesses. Doch die Art wie dort ‘Schuld und Leid’ (LK 1) bekannt werden, ist viel zu unspezifisch und es mangelt auch an Zerknirschung. Die Bitte um Vergebung findet so keinen Adressaten und es lassen sich daher auch keine sichtbaren Zeichen einer neuen Wirklichkeit in den Beziehungen der Kirchen setzen, die durch Vergebung eröffnet werden. Die Vertiefung der Kirchengemeinschaft im Rahmen der GEKE erfordert also echte Versöhnungsprozesse unter den Kirchen. Von ‘versöhnter Verschiedenheit’ kann ja nur dann gesprochen werden, wenn konkrete Schuld benannt, wenn um Vergebung gebeten und wenn Sühnezeichen gesetzt werden – und die Bitte um Versöhnung bei Gott Gehör findet.”).

Once again, we would very strongly agree, from a South African perspective. It may all be too easy and innocent simply to declare unity and reconciliation, thereby justifying and perpetuating all existing division and separation. The declaration should lead to a process of growing together, and in many cases – most certainly in the South African case,

given our particular history – this process will have to involve real reconciliation, and we would also add (as indicated already) compassionate justice.

Together with the *Belhar Confession*, the Synod (1982, 1986) also published an official *Accompanying Letter*, in which they explained the motivation as well as the expectations and hope behind *Belhar*. The concluding paragraph of the *Accompanying Letter* speaks about such a process – open and uncertain about where it will lead, precisely because formerly divided and separated churches now risk the journey into a new future together. “It places us on a road whose end we can neither foresee nor manipulate to our own desire.” (*“Wir beten, dass dieser Bekenntnisakt keine falschen Hindernisse in den Weg legen und dadurch falsche Spaltungen auslösen bzw. fördern, vielmehr versöhnend und einigend wirken möge. Wir sind uns dessen bewusst, dass ein solcher Bekenntnisakt und ein solcher Versöhnungsprozess zwangsläufig viel Schmerz mit sich bringen. Sie verlangen den Schmerz der Umkehr, der Reue und des Schuldbekenntnisses. Sie verlangen den Schmerz der Lebenserneuerung und -veränderung, sowohl individuell wie gemeinsam. Sie führen uns auf einen Weg, dessen Ende wir weder voraussehen noch nach unseren eigenen Wünschen manipulieren können. Auf diesem Weg wird es unvermeidlich ohne starke Wachstumsschmerzen nicht abgehen, während wir ringen um die Überwindung von Entfremdung, Bitterkeit, Unversöhnlichkeit und Furcht. Wir werden sowohl uns selbst wie einander neu kennenlernen und erfahren müssen. Wir sind uns allerdings dessen bewusst, dass dieses Bekenntnis nach dem Abbau von Strukturen des Denkens, der Kirche und der Gesellschaft ruft, die über viele Jahre hinweg gewachsen sind. Wir bekennen jedoch, dass es um des Evangeliums willen keinen anderen Ausweg gibt. Unser Gebet ist, dass unsere Brüder und Schwestern in der ganzen Familie der NG Kirchen, aber auch darüber hinaus, diesen neuen Anfang mit uns zusammen werden machen wollen, so dass wir zusammen frei werden können und zusammen diesen Weg der Versöhnung und Gerechtigkeit gehen können. Es ist unser Gebet, dass die Traurigkeit folglich eine Traurigkeit zur Erlösung sein möge. Wir glauben, dass dies durch die Kraft unseres Herrn und durch seinen Geist möglich ist.”*)

At least in South Africa, visible unity, full communion between the Reformed Churches will not be credible if the unity is found only on the (first) level of declaration, recognition and agreement and even on the (third) level of order, structure and organisation. Given our history, visible unity will also have to be on the (second) level, including a process of open worship and life together, which will also include what Prof. Scherle refers to as “healing of the memories,” as journeying together, jointly seeking real reconciliation and compassionate justice.

In such a process, on such a journey together, “reception” will certainly play a crucial role, and not only or primarily the reception of documents, studies and declarations, but receiving others, receiving one another, in the way Christ also received us.

In such a process, on such a journey together, we shall inevitably all be changed, renewed, transformed, together. (*“Versöhnung oder Heilung der Erinnerungen ereignet sich, muss als Prozess der Verwandlung verstanden werden. Ohne solch einen Prozess, der auch die Identität transformiert, drohen die Kirchen in ihrer jeweiligen kirchlich-konfessionellen Identität zu erstarren und können ihr ‘Amt der Versöhnung’ nicht wahrnehmen. Deshalb müssen wir ‘im Geiste des Evangeliums ... gemeinsam die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten, die durch viele gute Erfahrungen, aber auch durch Spaltungen, Verfeindungen und sogar durch kriegereische Auseinandersetzungen geprägt ist’ (Charta Oecumenica).“*)

- Given the importance of such a never-ending process, such an open journey together, perhaps notions like “success” and “failure”, even notions of “progress” or “full” communion are not really accurate in describing our challenges and opportunities? Somehow they may suggest a linear process with an achievable goal, the possibility of progressive improvement and even reaching a form of “fullness”

From our South African perspective and given our past and continuing experiences, we would rather also underline the motif of continuous prayer for the unity of the church, stressed in Prof. Scherle’s paper. There is only one church. We are one in Christ. We are

called to make this unity visible. There is much reason for prayer and thanksgiving. There is much reason for sadness and lament, for remorse and confession of guilt. There is much reason to plead and intercede. There is much reason to dedicate and commit ourselves. Earnestly praying together for visible unity will already be a form of witness. After all, it was in worship, around the Table of the Lord, that we separated from one another, in South Africa, and still remain separated.

4 Modelle gelebter Gemeinschaft

Modelle gelebter Gemeinschaft in Italien

*Pfr. Dr. Pawel Andrzej Gajewski,
Ev. Waldenserkirche, Florenz*

1. Glaubensbekenntnis der Waldenser-Kirchen und das Melanchthon-Zentrum

Ich möchte diesen Beitrag mit einem Zitat und einigen kurzen historischen Fakten beginnen. Im letzten Teil der Confessione di fede delle Chiese valdesi (Glaubensbekenntnis der Waldenser-Kirchen), das 1655 in französisch und 1662 in italienisch veröffentlicht wurde, ist folgendes zu lesen: „... wir stimmen in der Lehre mit allen Reformierten Kirchen aus Frankreich, Großbritannien, den Niederlanden, Deutschland, Schweiz, Böhmen, Polen, Ungarn etc und anderen überein, da sie in ihrer Confessio Augustana nach Erklärung, des Autors enthalten ist, und wir versprechen Schutz mit der Gnade Gottes unverletzlich sowohl im Leben als auch im Tode.“

Berücksichtigt man den historischen Moment, ist es sehr schwierig - wenn nicht sogar unmöglich - Vergleiche zu diesem Text zu finden, der eine derartige ökumenische Tragweite hat. Ich möchte sogar wagen, zu behaupten, dass nur die Konkordie von Leuenberg mit diesem kurzen Text verglichen werden kann, der aus den Bekenntnisschriften der Waldenserkirche stammt. Im Laufe der Jahrhunderte ist die Idee der Einheit der protestantischen Kirchen in Europa nur ein Wunsch und Traum geblieben. In Italien haben die Waldenser erst 1848 die Bürgerrechte erhalten und die Verbreitung der Waldenser-Glaubensgemeinschaften auf italienischem Staatsgebiet begann erst in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts. Die zahlreichen Versuche der Waldenser, die darauf gerichtet waren, in jener Zeit ein einheitliches evangelisches Zeugnis mit methodistischen und baptistischen Missionstätigkeiten zu schaffen, schlugen fehl, und in den Zwanziger und Dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts hat das faschistische Regime alles Mögliche unternommen, um den kleinen und in sich zerstrittenen italienischen Evangelismus zu schwächen.

Eine italienische Interpretation der Einheit der protestantischen Kirchen in Europa ist bestimmt das „Melanchthon-Zentrum“. Das Studienzentrum Rom ist seit 2007 unter dem

Namen „Verein Centro Filippo Melantone. Protestantisches Zentrum für ökumenische Studien“ ein vom italienischen Recht anerkannter Verein und hat seinen Sitz in Rom. Das Zentrum ist ein gemeinsames Projekt der Waldensisch/Methodistischen Kirchen und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien, welches bei den jeweiligen Synoden in Torre Pellice und Assisi 2002 bewilligt wurde.

Bereits Ende der 60er Jahre hatten protestantische Beobachter des Zweiten Vatikanischen Konzils die Gründung einer ökumenischen Institution vorgeschlagen. Die Waldenser-Fakultät für Theologie nahm den Vorschlag an und trieb das Projekt weiter voran. In den 80er Jahren dann beschäftigten sich auch einzelne Personen und Institutionen der theologisch-kirchlichen Welt in Deutschland mit der Sache, bis es 1997 die ersten Anzeichen für konkrete Schritte gab. Durch die Zustimmung auf beiden Synoden der italienisch-protestantischen Kirchen (Waldensisch/Methodistische und Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien) wurde das Zentrum im Jahr 2000, auch zur Freude der Evangelischen Kirche in Deutschland, von der Waldenser-Fakultät, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien und der Evangelisch-Lutherischen Gemeinde Roms, gegründet.

Das Studienzentrum organisiert das Theologische Studienjahr Rom für evangelische Theologie-Studierende mit internationaler Herkunft. Die Förderung des theologischen Nachwuchses mit der Schwerpunktsetzung auf der Ökumene ist eine zentrale Aufgabe des Zentrums. Es will das Bewusstsein für Ökumene unter den künftigen evangelischen Pfarrer- und Lehrer-Generationen fördern und damit zugleich zur praktischen Einübung junger Theologen im Dialog in der modernen Welt beitragen.

Es bietet regelmäßige internationale Studienkurse in Rom für Theologie-Studierende, Pfarrer und Religionslehrer an, veranstaltet Vorträge und Tagungen und unterstützt die Studien von theologischen Forschern bei Romaufenthalten.

Es unterstützt im Rahmen der Ökumene in Rom die gemeinsamen ökumenischen Projekte der evangelischen Kirchen in Italien (Federazione delle Chiese Evangeliche) und pflegt in Rom die Beziehungen zu den katholisch-theologischen Einrichtungen, insbesondere zu den päpstlichen Hochschulen in Rom, zu dem Vikariat der Diözese Rom und dem Collegium Germanicum et Hungaricum.

Das Studienzentrum wird von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Italien (ELKI) und der Waldenser-Fakultät für Theologie in Rom getragen und von der Lutherischen Kirchengemeinde Rom, der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa - Leuenberger Kirchengemeinschaft (GEKE) unterstützt.

2. Vollständige Kirchengemeinschaft mit den Methodisten

Die Einheit wurde 1975 mit dem “Patto d'integrazione globale valdese e metodista” („Globaler Integrationspakt der Waldenser und Methodisten“) vollständig umgesetzt. Der feierlichen Unterzeichnung dieses Bündnisses ist jedoch ein langer Prozess vorangegangen, der ein Vierteljahrhundert gedauert hat.

Die erste Phase in diesem Prozess wurde damit eingeleitet, dass methodistische Studenten in der Waldensischen Theologischen Fakultät zugelassen wurden. Die Kriegserinnerungen und die dialektische Theologie von Karl Barth haben eine gemeinsame Basis für das waldensische und methodistische Zeugnis in Italien nach dem Krieg geschaffen. Die 60er Jahre waren durch eine tief greifende Überprüfung der eigenen Regelungen gekennzeichnet, die beide Gruppen unabhängig voneinander leisteten. Dann hat schließlich in den Siebziger Jahren eine gemischte Kommission den Entwurf für den Integrationspakt vorbereitet.

Hier sind nun die ekklesiologisch relevanten Punkte dieses Modells:

Die Kirchenmitglieder und Pfarrern werden gegenseitig als solche anerkannt.

Die lokalen Kirchen behalten ihre ursprüngliche Bezeichnung.

Es gibt eine gemeinsame waldensische und methodistische Synode.

Es gibt einen gemeinsamen Pfarrerverband (Corpo pastorale) der Waldenser und Methodisten.

Alle ausführenden Organe der Kirche setzen sich entsprechend proportional aus Waldenser und Methodisten Mitgliedern zusammen.

Gegenüber dem Italienischen Staat besteht eine einzige Kirchengemeinschaft mit der Bezeichnung “Evangelische Waldenserkirche – Gemeinschaft der waldensischen und methodistischen Kirchen in Italien”, deren Rechte und Pflichten vollständig aufgrund einer Einverständniserklärung (Staatsrecht von 1984) gegenseitig anerkannt werden.

Die Verwaltung des Immobilienvermögens geschieht jeweils unabhängig voneinander.

Die Beziehungen zu den eigenen Konfessionen in Ausland werden jeweils von den beiden Kirchen unabhängig geführt.

In einigen großen Städten Italiens wie Venedig, Brescia und Neapel existieren bereits seit mindestens dreißig Jahren gemischte waldensisch-methodistische Pfarrgemeinden. In den anderen Großstädten Genua, Mailand, Florenz und Rom gibt es sowohl waldensische als auch methodistische lokale Gemeinden. In diesen Fällen sieht die territoriale Zusammenarbeit eine Arbeitsteilung bei speziellen Seelsorgeaufgaben vor. Im allgemeinen kümmern sich die methodistischen Pfarrgemeinden sehr intensiv um englischsprechende Einwande-

rer, während die Waldenser mehr zu den französischsprachigen tendieren. Die Seelsorgedienste für Italiener werden normalerweise von beiden gemeinsam übernommen und daher finden gemeinsame Gottesdienste sehr häufig statt. Gleiches gilt für die Jugend- und Kinderarbeit.

3. I have a dream ...

Diesen berühmten Satz von Martin Luther King habe ich aufgegriffen, um die Dimension eines prophetischen Traums auszudrücken, bei dem eine Zusammenarbeit zwischen Baptisten, Methodisten und Waldenser in Italien angestrebt wird. Mit einem anderen wohl bekannten theologischen Schlagwort könnte man sagen, dass diese Zusammenarbeit noch im "Schon und noch nicht" schwebt. Bereits seit dem Jahr 1990 gibt es den Pakt der gegenseitigen Anerkennung zwischen der Evangelisch-baptistischen Union Italiens (UCEBI) und der evangelischen Waldensischen Kirche. Die theologische Grundlage liegt im hauptsächlich reformierten Gedankengut begründet, es bestehen jedoch noch einige ekklesiologische und Unterschiede bezüglich des Sakraments, so dass noch nicht von einer vollständigen Kirchengemeinschaft gesprochen werden kann. Gemeindemitglieder und Pfarrern werden zwar gegenseitig anerkannt, aber es gibt noch weder eine einzige Synode, noch ein gemeinsames ausführendes Organ. Bei jeder Synodenversammlung der Waldenser und Methodisten nimmt mit beratender Stimme eine baptistische Delegation teil, das gleiche geschieht bei jeder Versammlung der Baptistischen Union mit Teilnahme einer Waldenser- und Methodisten-Delegation. Alle 5 Jahre finden am selben Ort Synode und Vollversammlung statt (1990, 1995, 2000, 2007). Es handelt sich hierbei jedoch nicht um eine „Super-Synode“, sondern um gleichzeitige Versammlungen zweier unabhängiger Organe.

Es bestehen drei Kommissionen, die beratend zusammen wirken:

Kommission für die Seelsorgedienstvorbereitung

Kommission für ökumenische Beziehungen

Kommission für ethische Probleme, die sich durch die Wissenschaft ergeben.

Besonders wichtig ist, dass Baptisten, Methodisten und Waldenser die Wochenzeitschrift *Riforma* d.h. „Reform“ bzw. „Reformation“ gemeinsam betreiben. (im Deutschen gibt es die zwei Begriffe Reformation und Reform – im Italienischen ergibt sich hierbei ein Wortspiel, das sich auf beide Begriffe bezieht). Die Wochenzeitschrift erreicht eine Auflage von 3000 Stück. Bedenkt man die Zahl der Mitglieder der baptistischen, methodistischen und wal-

densischen Kirche mit insgesamt 30.000 Personen, ist diese Zahl schon ein beachtliches Ergebnis.

Die Ergebnisse des Projekts „BMW“ wurden in den Jahren 1990-2000 erreicht. In den Jahren 2000-2010 hat man eine gewisse Distanz zwischen Baptisten einerseits und den Waldensern und Methodisten andererseits verzeichnet. Das erste Signal dieser Distanz sind die Projekte der Evangelisierung, die die Baptisten in den letzten Jahren ohne jegliche besondere Koordinierung mit den Waldensischen und methodistischen Kirchen vorangetrieben haben.

Die zweite Frage steht im Zusammenhang mit der Politik der vollkommenen Eingliederung der Kirchen der Einwanderer in die Kirchenordnung der Baptisten, die hauptsächlich aus Osteuropa kommen (insbesondere aus Rumänien), aus Zentralafrika und Brasilien. Der überwiegende Teil dieser Kirchen bringt eine ‚Pfingstler-Prägung‘ bzw. neofundamentalistische Orientierung mit sich. Dieses Phänomen erzeugt mitten innerhalb der baptistischen Union und in lokalen Kirchengemeinden einige innere Spannungen. Das deutlichste Signal dieser Spannungen ist die sehr stark verbreitete Praxis, die aus der katholischen oder aus den orthodoxen Kirchen stammenden neuen Mitglieder neu zu taufen.

Dennoch funktionieren zwei Projekte der gemeinsamen Pfarrseelsorge: In Ferrara wird die lokale baptistische Kirche von einer Waldenser Pfarrerin betreut und die methodistische Kirchengemeinde Luino (Lago Maggiore) von einer baptistischen Pfarrerin. Beide Pfarrerrinnen bleiben Mitglieder der jeweiligen Kirchen und haben jeweils eine halbe Stelle.

4. Ein Verlag auf dem Fundament von Leuenberg

Am Schluss meines Beitrags möchte ich den Verlag „Claudiana“ (Turin) erwähnen. Seit dem Jahr 1855 verbreitet dieser Verlag in Italien die evangelische Theologie und ist aus dem Wirken der Waldensischen Kirche heraus entstanden. Die Bücher von diesem Verlag veröffentlicht, sind heute in allen Buchhandlungen in Italien zu finden.

Zwei Episoden bzw. zwei Verlagsprojekte, die ich für besonders bedeutend erachte, möchte ich noch ansprechen. Im 1987 hat der Verlag Claudiana mit der Veröffentlichung der ausgewählten Werke von Martin Luther begonnen. Zum guten Teil ist dieses Projekt mit Geldern der evangelischen Waldensischen Kirche finanziert worden. Das Projekt der gesammelten Werke von Johannes Calvin, im 2007 begonnen, ist dagegen durch Finanzmittel der Evangelischen lutherischen Kirche in Italien (ELKI) unterstützt worden.

Welches andere bessere Beispiel für den Geist von Leuenberg in Italien hätte es geben können ?

Im 2005 wurde aus dem Verlag als Werk der Waldensischen Kirche eine "GmbH" – Gesellschaft mit beschränkter Haftung". Die drei Gründungsgesellschafter sind die evangelische Waldensische Kirche, die Baptistische Kirchengemeinschaft (UCEBI) und die ELKI. Ich hoffe, dass diese positive Erfahrung der kulturellen und der finanziellen (!) Zusammenarbeit einen festen Sockel schafft, der den Grundstein für künftige gemeinsame Wege der protestantischen Kirchen in Italien bildet.

Modelle gelebter Kirchengemeinschaft – das tschechische Regionalmodell einer GEKE-Synode

Dr. Ladislav Beneš,
Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder

Die „Synode der Leuenberger Kirchen in der Tschechischen Republik“ ist eine von möglichen Antworten auf die Frage, wie ist die Kirchengemeinschaft zu fördern, vertiefen und realisieren. Und zwar eine Gemeinschaft nicht nur auf der Ebene der Ökumene-Experten, der kirchenleitenden Personen oder ökumenischer Organisationen, sondern eben auf der regionalen Ebene im Leben der Kirchen vor Ort.

Die Kirchengemeinschaft bedeutet *mehr* als nur ein (freundliches und friedliches) Zusammenleben der Kirchen nebeneinander. Auch wenn Kirchen (Gemeinden von verschiedenen Kirchen) in einer Region eine gemeinsame Aktivität verabreden (missionarisch, diakonisch, politisch, kulturell,...), sind sie noch lange nicht gezwungen, eine tiefere Einheit untereinander zu suchen. Nach außen können sie einig auftreten – und sehr oft ist es der Fall – aber das innere Leben, d.h. Glaubensauffassung, Konfession, liturgische Äußerungen oder sogar Kirchenordnungen werden dadurch selten berührt. Es reicht ein allgemeiner Konsens, wir alle sind Christen und „wir sollten doch etwas gemeinsam tun“.

Die Kirchengemeinschaft kann allerdings *weniger* als Unionsbestrebungen angesehen werden. Eine Union entsteht da, wo zwei oder mehrere Kirchen eine Konfession (oder mehrere), gemeinsame Strukturen, Kirchenämter und letztendlich auch gemeinsamen Sitz und Besitz vereinbaren, sodass es ein neues, drittes Gebilde entsteht. Nach ein paar Jahrzehnten kann man dann eventuell nicht mehr gut erkennen, ob diese oder jene Gemeinde ursprünglich z.B. lutherisch oder calvinistisch war. Das ist teilweise der Fall in meiner Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder (EKBB). In der Zeit der Entstehung der EKBB 1918 gab es für so eine Union außerordentlich günstige und einmalige historische Situation, allerdings sehr unterschiedlich z.B. von der „Preußischen Union“.

Die Kirchengemeinschaft möchte aber die Eigenart, historische Bedingtheit (Tradition) und Charakter der einzelnen Kirchen nicht verwischen oder der Mehrheit anpassen, sondern bewahren. Es gibt doch immer Befürchtungen, dass die ökumenische Kooperation erzwingt vieles aufzugeben, was für uns wichtig und wertvoll ist. Eher umgekehrt: die Kirchengemeinschaft versucht diese Eigenart und Andersartigkeit der anderen Kirchen als Bereicherung, ja Ergänzung der eigenen Kirche zu verstehen.

Es gibt eine ganze Reihe von Versuchen, wie von beiden Modellen (Zusammenleben, Union) das Beste zu gewinnen ist. Die Gemeinschaft der Leuenberger Kirchen stellt einen von ihnen dar.

Die „Synode der Leuenberger Kirchen in Tschechien“ möchte andeuten, wie man diese Kirchengemeinschaft an einem konkreten Ort realisieren und leben kann. Die Synode im allgemeinen bedeutet mehr als nur eine *Deklaration* der Gemeinschaft (z.B. durch verschiedene Dokumente, Vereinbarungen). Es hat auch eine andere Dimension, als eventuelle *Manifestationen* so einer Kirchengemeinschaft (meistens durch gemeinsame Gottesdienste, Erklärungen zur politischen oder sozialen Lage, gemeinsame diakonisch – humanitäre Projekte etc.), wie auch sie sehr wichtig und notwendig sind. Eine Synode hat eine besondere ekklesiale Qualität, die tief in der Tradition der Kirche, bis hinein in das Neue Testament, verankert ist. Es geht um eine gemeinsame Beratung über Sachen, die für das Leben der Kirchen wesentlich sind – Glaube und Bekenntnis, Auftrag und Sendung der

Kirche usw. - mit dem Bewusstsein, dass dieser Aufgabe eine einzelne Kirche nie allein gerecht werden kann.

Es geht dabei nicht darum, durch diese synodalen Verhandlungen z.B. einen starken protestantischen (konfessionellen) Block zu bilden – in unserem Land könnte man es so relativ schnell missverstehen. Aber die Teilnahme von katholischen Bischöfen bei den Eröffnungen der Synoden beweist hoffentlich das Gegenteil. Es geht doch darum, was im Kleinen an einem Ort gültig ist (unter zwei, drei konfessionsverschiedenen Gemeinden), dass es auch für die große Kirchengemeinschaft gültig wird. Und auf der anderen Seite geht darum, durch engere Kooperation oder Koalition niemanden (z.B. kleinere und schwächere Gemeinschaften) auszuschließen. Die neue Kirchengemeinschaft darf doch nicht wieder für andere abgrenzend sein, wie es oft z.B. in der Politik passiert, dass neue Koalitionen zum Hindernis der Zusammenarbeit für andere werden. Das betrifft bei uns z.B. Verhandlungen über die Fragen wie der Homosexualität, des Verhältnisses zum Islam, des ordinierten Dienstes der Frauen oder des Kinderabendmahls.

Aus diesem Grunde ist in der Kirchengemeinschaft das Prinzip der Nichteinmischung in die sog. internen Angelegenheiten relativiert. Jede beteiligte Kirche ist zwar nach wie vor für ihre Entscheidungen voll vor ihrem Herrn verantwortlich, keine kann diese Verantwortung an eine andere, oder an die Gesamtheit der Gemeinschaft delegieren; aber zugleich ist sie zum Blick nach außen verpflichtet, und sollte sich die Frage stellen, was für eine Wirkung diese oder jene Entscheidung für die anderen Kirchen haben könnte. Es gibt eine Reihe von Herausforderungen, auf die einzelne Kirchen reagieren müssen. Die Grundlage der Kirchengemeinschaft bietet eine Möglichkeit an, die anderen Kirchen zu fragen, mit ihnen zu beraten, wie sie auf die konkrete Herausforderung reagiert haben und bei der eigenen Entscheidungsfindung diese Stimmen mit zu berücksichtigen. Aus diesem Grunde hat eben die 2. „Leuenberger Synode Tschechiens“ vorgeschlagen, dass jede beteiligte Kirche Vertreter der Schwesterkirchen zu den Sitzungen der Synoden (oder anderen Gremien), die entscheiden müssen, einlädt, und zwar nicht nur als Gäste, die eventuell ein Grußwort sagen, sondern als Beteiligte mit Rederecht, die sich zu jeder (wichtigen) Frage vor der Beschlussfassung äußern können.

Konkreter zur tschechischen Synode:

- Die Initiative, eine Synode der Leuenberger Kirchen in Tschechien einzuberufen, ging 1996 von der Synode der Evangelischen Kirche (EKBB) aus. Die Kirchen der GEKE haben darauf positiv reagiert. Es waren folgende Kirchen: Die EKBB, die Tschechoslowakisch-Hussitische Kirche, die Schlesisch-evangelische Kirche A.B., die Brüderkirche (Kongregationalisten), die Evangelisch-methodistische Kirche, die Brüdergemeine bzw. Herrnhuter Gemeinde (z.Z. hat sie ihre Mitgliedschaft eingestellt). Die erste Sitzung der Synode wurde im Jahre 2000 abgehalten und die Synode kommt alle zwei Jahre zusammen.
- Die an der gemeinsamen Beratung Beteiligten sind von ihren jeweiligen (Orts)Kirchen delegiert - gewählt durch derer Synoden (Konferenzen) - jeweils 4 Delegierte (mindestens zwei davon müssen nichtordinierte Laien sein) der beteiligten Kirchen; keiner soll *virilistisch*, dh. seines Amtes wegen, teilnehmen. Jede Kirche hat die gleiche Anzahl der Stimmen, ungeachtet ihrer Größe.
- Jede Kirche ist mit je einem Mitglied der Synode im Präsidium vertreten.
- Bei der Beschlussfassung der Synode wird nicht nach Delegationen verfahren, sondern jeder einzelne Synodale stimmt für sich selber ab. (Die Geschäftsordnung sieht unter bestimmten Bedingungen Minoritätsvoten vor.) Die Beschlüsse, die für die beteiligten Kirchen verbindlich sein sollten, bzw. ihre Ordnung oder Praxis än-

dern, müssen von ihnen ratifiziert werden. Dadurch erreichen die Themen, die diskutiert wurden, wieder die einzelnen Kirchen, wo sie jetzt neu verhandelt werden können, bzw. müssen.

- Auf die Tagesordnung der Synoden kommen entweder eingereichte Vorschläge und Anregungen der beteiligten Kirchen, oder aber auch Themen, die während der Aussprache bei der Synode erscheinen und eine Unterstützung der Gesamtheit finden.
- Es geht nicht um Entstehung einer übergeordneten Struktur neben den Strukturen, die es schon vielleicht genug gibt. Die Synode tagt in einer Gemeinde derjenigen Kirche, die die Einladung an andere Kirchen äußerte und es geht ebenso auf ihre Kosten.
- Es werden Vertreter aller Kirchen in Tschechien eingeladen und Vertreter solcher Organisationen wie Diakonie, ebenso mit Rederecht.
- Jede Synode beginnt oder endet mit einem Gottesdienst mit Abendmahl.

Auswahl von verhandelten Themen (außer den Dokumenten der GEKE):

Als wichtige konkrete Ergebnisse der synodalen Verhandlungen sind z.B.:

Übereinkunft zwischen der GEKE-Kirchen in Tschechischen Republik über die gegenseitige Vertretung in der Diaspora. Durch die Leuenberger Konkordie wird ermöglicht, nicht nur formell die Ordination (das Amt) der anderen Kirchen anzuerkennen, sondern davon auch die Konsequenzen zu ziehen. In Tschechien wurde das zumindest für die Situation in der Diaspora formuliert: Da, wo es durch große Entfernungen nicht möglich ist, am Leben der eigenen Kirche zu partizipieren (an Gottesdiensten, Bildung, Seelsorge, Religionsunterricht, Bibelstunden...), dort jedoch eine andere Kirche der GEKE tätig ist, wird empfohlen, ohne weiteren Bedingungen oder Verpflichtungen diese Partizipation zu ermöglichen, zu empfehlen, anzubieten und zu gewährleisten.

Und noch dazu: Unter den GEKE-Kirchen Tschechiens haben wir eine, die keine Frauenordination hat. Bei der 3. Synode wurde der Bericht der durch die 2. Synode eingesetzten Arbeitsgruppe zur Frage der Ordination angenommen, der impliziert, dass auch eine Kirche, die bis jetzt keine Frauenordination hat, den Dienst einer in anderer Kirche ordinierten Frau akzeptieren darf.

Erklärung zu Eheschließungen (Eheschließung in einer anderen Kirche... „*wird von allen anderen als rechtmäßig und gültig ohne jegliche weitere Bedingungen anerkannt. Verlobten, die beabsichtigen, mit einem Partner aus einer anderen Kirche der GEKE die Ehe einzugehen, soll Rat und Seelsorge gewidmet werden, und zwar daraufhin ausgerichtet, dass sie sich des Versprechens und der Verbindlichkeit der christlichen Ehe bewusst werden, jedoch ohne jeglichen Druck, was die zukünftige Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Kirche angeht.*“ Diese „Bedingungslosigkeit“ wird auch hinsichtlich der Kirchenzugehörigkeit der Kinder und ihrer Taufe betont.)

Mission und ihre Gestalt heute

Das gemeinsame Schriftverständnis

Diakonie als Funktion der Kirche

Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und Familien (Synode November 2010)

Für die GEKE-Synode 2010 wurde ein Vorschlag formuliert, ein gemeinsames „GEKE-Andachtsbuch für jeden Tag des Jahres“ zum Jubiläumsjahr der Leuenberger Konkordie 2013 zu erarbeiten.

Modelle gelebter Kirchengemeinschaft: Die GEKE Kirchen in Österreich

Bischof Dr. Michael Bünker

Bischof i.R. D. Dieter Knall zum 80. Geburtstag gewidmet

„Gewiss hätten Österreichs Protestanten auf eine Leuenberger Konkordie verzichten können. Sie hat ihnen nichts wesentlich Neues beschert, denn die beiden evangelischen Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses und Helvetischen Bekenntnisses wissen sich, seit ihnen das Toleranzpatent Kaiser Joseph II. in Österreich neuerdings eine Existenzmöglichkeit eröffnete, zwar unterschieden, nicht jedoch geschieden voneinander.“¹ Mit diesen Worten beschreibt der frühere Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich, D. Dieter Knall die besondere Situation für die Umsetzung der Leuenberger Konkordie in Österreich. Diese Situation ist durch das Verhältnis von Evangelischer Kirche A.B. und Evangelischer Kirche H.B. in Österreich gegeben. Beide Kirchen sind in der Evangelischen Kirche A. und H.B. zusammengeschlossen und praktizieren Kirchengemeinschaft seit dem Jahr 1781, in dem Kaiser Joseph II durch das Toleranzpatent den „A-Katholiken“, also den „augsburgischen und helvetischen Religionsverwandten“, wie es heißt, das Recht der privaten Religionsausübung gewährte. So gab es für die Evangelischen in Österreich also von Beginn an das Miteinander in der Kirche A. und H.B. Kein Wunder also, dass auf die Frage, was sich durch die Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie für die Evangelische Kirche in Österreich geändert habe, die lapidare Antwort gegeben werden konnte. „Eigentlich nichts.“², Ja, im Gegenteil. Durch die langjährige Mitarbeit des Wiener Dogmatikers Wilhelm Dantine an der Leuenberger Konkordie ist das österreichische Modell auch in die Gespräche von der Schauenburg bis zum Leuenberg eingeflossen. Auf die Frage, ob denn eine mit Leben erfüllte Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen überhaupt denkbar sei, soll Dantine immer wieder unter Hinweis auf die Situation in Österreich gemeint haben, ja, es geht. So hat man das Miteinander der Kirche A.B. und der Kirche H.B. in der Kirche A. und H.B. als wichtigen Impuls, ja sogar als Beitrag Österreichs zur Leuenberger Konkordie aufgefasst.

Die Vorgeschichte

Als 1861 im sogenannten Protestantenpatent die Evangelische Kirche von den einengenden Fesseln der tolerierten privaten Religionsausübung befreit wurde, galt dies der Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses. So galt seit 1861 staatskirchenrechtlich diese Kirche als anerkannt im Sinne des Staatsgrundgesetzes von 1867 (Artikel 15) und des 1874 erlassenen Anerkennungsgesetzes. Nichtsdestoweniger wurde durch einen Erlass des Ministeriums für Cultus und Unterricht festgestellt, dass aufgrund des Gesetzes über die interkonfessionellen Verhältnisse (1868) auch der Wechsel von A.B. zu H.B. einen Konfessionswechsel darstellt, der nicht bloß als innerkirchliche Angelegenheit zu betrachten ist. Unmittelbar nach dem Inkrafttreten des Protestantenpatents traten die kirchlichen Synoden zusammen, und zwar getrennt. Dennoch beschlossen sie gleichlautend eine Verfassung (Kirchenordnung) für die Evangelische Kirche A. und H.B.. Nach 1918 und dem Zerfall der Habsburgermonarchie veränderte sich die Situation grundlegend. In Böhmen und Mähren proklamierten die Evangelischen tschechischer Nationalität eine Kirchenunion, was auf Österreich aber keine Auswirkung hatte. Wohl ertönten auch hier Unionsforderungen, aber es setzte sich die Überzeugung durch, dass es bei ei-

¹ Dieter Knall, Vorwort zu: Johannes Dantine, Österreichs Beitrag zur Leuenberger Konkordie, Wien 1988, III
² Johannes Dantine (Anm. 1), 45

ner Kirche mit zwei Bekenntnissen bleiben sollte. Der Generalsynode, die im Dezember 1931 zusammentrat, lag der Entwurf einer Kirchenverfassung vor, der dieser Überzeugung gerecht wurde: „Verfassung der Evangelischen Kirche A. und H.B. in Österreich“. Aber auch dagegen regte sich Widerstand. Namentlich der aus Mähren stammende damalige Kirchenrechtslehrer (und Calvinforscher) an der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät, Josef Bohatec (1876-1954) bezeichnete die Konstruktion als widersinnig. Es könne – so meinte er – „auch aus logischen Gründen nur von einer Kirche gesprochen werden, die verschiedene Gemeinden zusammenschließe, da eine Kirche nicht gut zwei Kirchen umfassen kann.“ Daraufhin beschloss die Generalsynode, auf eine Konfessionsbezeichnung überhaupt zu verzichten und nur noch von der „Evangelischen Kirche in Österreich“ zu sprechen, die als Verwaltungsgemeinschaft lutherischer und reformierter Gemeinden bestimmt wurde. Der Bekenntnisunterschied und die Bekenntnisbindung war damit auf die Ebene der Gemeinden verlagert worden. Diesem Verfassungsentwurf blieb die erforderliche staatliche Genehmigung versagt, weshalb sie nie in Kraft treten konnte.

Nach dem Krieg³ hat die Kirchenverfassung von 1949 an der Existenz der Kirche A. und H.B. festgehalten. Immerhin wurde die Verfassung als „Verfassung der Evangelischen Kirche A. und H.B.“ beschlossen. Gleichzeitig erfuhren die beiden Kirchen A.B. und H.B. eine strukturelle und rechtliche Stärkung, was wiederum heftigen Widerspruch, diesmal aus pietistischen Kreisen aus Skepsis gegenüber einem zunehmenden Konfessionalismus hervorrief. Aber mit der Stärkung des konfessionellen Moments meinte man auch entsprechende Lehren aus den Erfahrungen des Kirchenkampfes zu ziehen. Nun stellte sich aber brennend die Frage nach dem Charakter bzw. der ekklesialen Qualität der Kirche A. und H.B. War sie durch die Stärkung der beiden Bekenntniskirchen zu einer bloßen „Dachorganisation“ geworden? Dass diese Frage mit guten Gründen verneint werden kann, zeigt ein Blick auf die Präambel der Kirchenverfassung von 1949, was nun gemacht werden soll.

Die Präambel der Kirchenverfassung

der Evangelischen Kirche A. und H.B. in Österreich

Die Evangelische Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich steht in der Einheit mit der Einen heiligen christlichen Kirche.

Sie bekennt sich zu dem Dreieinigem Gott, gründet sich auf das in der ganzen Heiligen Schrift bezeugte Evangelium von Jesus Christus und gehorcht dem Auftrag ihres Herrn, das Evangelium lauter zu predigen und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß zu verwalten.

Die Evangelische Kirche A.u.H.B. in Österreich schließt die Evangelische Kirche A.B. und die Evangelische Kirche H.B. auf dem Boden Österreichs zusammen zu geschwisterlichem (ursprünglich: brüderlichem) Dienst aneinander, zu gemeinsamem Handeln der Liebe und zu gemeinsamer Verwaltung.

Beide Kirchen, durch Gott zusammengeführt in ihrer Geschichte, sind einig in der Bindung an den Weg der Väter der Reformation, vor allem an die Erkenntnis, dass allein in Jesus Christus Heil ist, dargeboten von Gott allein aus Gnaden und empfangen allein durch den Glauben.

Beide Kirchen haben die Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa angenommen und stehen damit in Kirchengemeinschaft mit allen Kirchen, die der Konkordie beigetreten sind.

³

Karl W. Schwarz, Die evangelischen Kirchen in Österreich von 1945 bis heute, in: Michael Bünker (Hg.), Evangelische Kirchen und Europa, Wien 2006 (2. Auflage), 131-155

Beide Kirchen wissen sich in Bekenntnis, Lehre und innerer Ordnung an ihre Bekenntnisschriften gebunden. Die Bekenntnisschriften der Evangelischen Kirche A.B. sind die im Konkordienbuch zusammengefassten Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche. Als Bekenntnisschriften der Evangelischen Kirche H.B. gelten vornehmlich das zweite Helvetische Bekenntnis und der Heidelberger Katechismus.

Beide Kirchen bejahen die Theologische Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen als verbindliches Zeugnis für ihren Dienst.

Beide Kirchen wissen sich verpflichtet, ihr Bekenntnis immer neu an der Heiligen Schrift zu prüfen.

Beide Kirchen bekennen die bleibende Erwählung Israels als Gottes Volk und wissen sich durch ihren Herrn Jesus Christus hineingenommen in die Heilsgeschichte Gottes.

Die Evangelische Kirche A.u.H.B. in Österreich, gewiss, dass alle äußere Ordnung der Kirche bestimmt sein muss von dem Auftrag des Herrn der Kirche, gibt sich darum von diesem Auftrag her folgende Verfassung:

Die Zusätze, die in späterer Zeit dazugekommen sind bzw. die Änderung von „brüderlich“ auf „geschwisterlich“ im zweiten Absatz sind graphisch kenntlich gemacht. Beim Zusatz bezüglich der Leuenberger Konkordie macht der Motivenbericht eine beachtliche Bemerkung, denn dort wird festgehalten, dass die organisatorischen Konsequenzen der LK, also insbesondere die Artikel 42 bis 45, in den Text der Verfassung selbst aufzunehmen sind. Dazu ist es aber bislang nicht gekommen.

Als erstes soll zur österreichischen Präambel vermerkt werden, dass sie sich nach Aussage von Bischof D. Gerhard May wesentlichen Anregungen eines Entwurfs für einen Vorschlag für die Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau verdankt, der Hermann Hermelink⁴ zugeschrieben wird.

Es ist hier nicht der Ort, die Entstehungsgeschichte der Präambel im Detail nachzuzeichnen. Aber einige Beobachtungen seien erlaubt:

Aussagekräftig ist allein der Vergleich mit dem § 1 der Verfassung von 1861. Dieser lautete:

§ 1. Die evangelisch=christliche Kirche augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses in jenen Ländern, für welche diese Kirchenverfassung gilt, umfasst alle evangelischen Glaubensgenossen beider Bekenntnisse in denselben und bildet einen Theil der evangelischen Kirche des österreichischen Kaiserreiches.

Auf dem Grunde des Evangeliums beharrend, baut sie sich auch in ihren kirchlichen Ordnungen nach den Lehren und Vorbildern der heiligen Schrift.

Die Überlegungen zur Funktion des Bekenntnisses und dem Grund der Kirche fehlen 1861 fast völlig. Hier dokumentiert die Präambel von 1949 einen deutlichen Lernprozess der Kirche. Es wird sichtbar, dass die Evangelische Kirche nicht nur die einzelnen bekenntnisgebundenen Mitglieder wie 1861 oder – wie 1931 vorgeschlagen – die bekenntnisgebundenen Gemeinden umfasst, sondern selbst Kirche im strengen Sinn des Wortes sein will. Dies wird zuerst einmal dadurch betont, dass sich die Evangelische Kirche A. und H.B. als „in der Einheit mit der Einen heiligen christlichen Kirche“ stehend, damit als „Kirche Jesu Christi“ versteht. Es wird auch dadurch unterstrichen, dass die beiden Kennzeichen der wahren Kirche, wie sie in CA VII formuliert sind und mittlerweile nicht nur in den lutherischen, sondern in den evangelischen Kirchen allgemein Anerkennung gefunden haben, angeführt werden. In der Leuenberger Konkordie heißt es: „Nach reformatorischer Einsicht ist darum zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend.“

Von diesen reformatorischen Kriterien leiten die beteiligten Kirchen ihr Verständnis von Kirchengemeinschaft her“ (LK 2)⁵

Die zweite Beobachtung betrifft den Umstand, dass schon durch die Präambel der Eindruck vermieden werden soll, es handle sich bei der Kirche A. und H.B. um eine Union, etwa nach preußischem Vorbild. Das war nicht die Absicht. Von daher erklärt sich vielleicht auch, dass in der Diskussion um die Präambel sehr oft, vor allem in Äußerungen des Bischofs der Evangelischen Kirche A.B., D. Gerhard May, der Begriff „Verwaltungsunion“ verwendet wird. Dass auch diese Bezeichnung unzutreffend ist, macht ein Einwurf des niederösterreichischen Superintendenten Fritz Heinzelmann deutlich, der meinte, dass das Miteinander der beiden Kirchen „nur möglich ist durch die die beiden Kirchen verbindenden gemeinsamen, reformatorischen Erkenntnisse.“⁶

Vom ersten Absatz der Präambel her wäre eine Brücke zu schlagen zu den vom Fachkreis Ökumene der GEKE im November 2009 erarbeiteten und unserer Konsultation vorliegenden Thesen zur Kirchengemeinschaft, insbesondere zur These 7: „Die Kirchengemeinschaft beruht auf der vorgängigen Gabe des Evangeliums durch Gott und ist so Ausdruck der durch ihn geschenkten Einheit der Kirche.“

Die Bekenntnisse

Eine schwierige Frage stellte sich bei der Festlegung auf den Inhalt und den Umfang der verbindlichen Bekenntnisschriften. Die Evangelische Kirche in Österreich hat das Bekenntnis in Abkürzung bestimmter Bekenntnisschriften immer im Namen getragen. Die Kirche H.B. hat 1949 die bisher schon üblichen Formulierungen übernommen. In der Kirche A.B. wurde beschlossen, statt wie bisher nur die Confessio Augustana anzuführen, das ganze Konkordienbuch als Bekenntnisgrundlage festzuschreiben. Das hat zu einigen Irritationen, vor allem von reformierter Seite, geführt, sodass sich die Kirche A.B. veranlasst sah, diesen Schritt in einer eigenen Erklärung verständlich zu machen. Diese Erklärung nahm später entwickelte Formen des Umgangs mit Verwerfungen in Bekenntnisschriften vorweg und betont die reformatorische Einheit bei bleibender Unterschiedlichkeit in den Bekenntnisformulierungen. Wörtlich heißt es in dieser Erklärung: „Die beiden Kirchen A.B. und H.B. in Österreich sind nicht nur durch den gemeinsamen geschichtlichen Weg aneinander gewiesen, sondern miteinander verbunden in der gemeinsamen Erkenntnis, dass allein in Jesus Christus Heil ist, dargeboten von Gott allein aus Gnaden und empfangen allein durch den Glauben. So wissen sich die beiden Kirchen durch das Selbstverständnis der Bekenntnisschriften, durch die anerkannte oberste Norm der Heiligen Schrift und durch die gemeinsame reformatorische Erkenntnis der sola gratia trotz der bestehenden Lehrunterschiede zu brüderlichem Dienst aneinander gewiesen.“⁷

Hinter der Formulierung lässt sich deutlich die Intention erkennen, dass die Verwerfungen der Reformationszeit und generell die unterschiedlichen Bekenntnisse ihren kirchentrennenden Charakter verloren haben. Hier haben die evangelischen Kirchen in Österreich eine Erfahrung machen können, die in der These 6, die unserer Konsultation vorliegt, theologisch so ausgedrückt wird:

These 6: [Die Kirchengemeinschaft auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie] „sieht sich nicht als ein neues Bekenntnis (LK 37) und setzt voraus, dass die beteiligten Kirchen ihre Bekenntnisverpflichtungen nicht aufnehmen, sondern vielmehr pflegen. Daraus folgt aber nicht, dass eine ‚Bekenntnisverschiedenheit‘ zwischen den Kirchen festgeschrieben würde. Durch den Konsens über das gemeinsame Verständnis des Evangeliums und über

⁵ Dazu: Wilhelm Hüffmeier (Hg.), Die Kirche Jesu Christi, Leuenberger Texte 1, Frankfurt/Main 2001 (3. Auflage), 55

⁶ Schreiben an die niederösterreichischen evangelischen Pfarrgemeinden vom 27.10.1947, zitiert nach: Gustav Reingrabner, Die Entstehung der Verfassung der Evangelischen Kirche A. u. H.B. vom 26. Jänner 1949, JGPrÖ, 131 Anm. 96

⁷ Gustav Reingrabner (Anm. 6), 142f.

das Nicht-Mehr-Gelten der gegenseitigen Verwerfungen ist vielmehr die Bekenntnisverschiedenheit in gewisser Weise überwunden.“

Eine, zwei oder drei evangelische Kirchen?

Nachdem die Kirchenverfassung von 1949 also zwischen der für eine Scylla gehaltenen Union und dem als Charybdis betrachteten „Dachverband“ einen sehr österreichischen Weg gefunden hatte, war es offenkundig, dass es nach dem Willen der Evangelischen drei evangelische Kirchen gab: Die Evangelische Kirche A.B., die Evangelische Kirche H.B. und die Evangelische Kirche A. und H.B. Zurecht wurde von einer „Trias“ gesprochen, die sich aber alsbald in ein „Trilemma“ verwandeln sollte⁸. Staatskirchenrechtlich galt nach wie vor das Protestantenpatent von 1861, das nur eine evangelische Kirche, und zwar die Kirche A. und H.B. kannte. Es war auch nur diese eine Kirche gesetzlich anerkannt. Dieser überholte rechtliche Zustand sollte endlich neu geregelt werden. Bei den Verhandlungen zum geplanten Protestantengesetz, das letztlich 1961 beschlossen wurde, traten die Gegensätze deutlich hervor. Insbesondere im Verfassungsdienst des Bundeskanzleramtes wurde die Frage aufgeworfen, ob der Kirche A. und H.B. nach der innerkirchlichen Neustrukturierung mit den beiden Bekenntniskirchen A.B. und H.B. überhaupt noch eine Kirche im strengen Sinn des Wortes sei. Sie hätte nur zwei Mitglieder, nämlich die Kirche A.B. und die Kirche H.B. und verfüge über kein eigenes Bekenntnis. Bischof May versuchte in regem Austausch der Argumente die Regelung der Kirchenverfassung von 1949 als Ausdruck des inneren Willens der Kirchen verständlich zu machen. Dazu bemühte er einen sehr österreichischen Vergleich. Es verhalte sich – so der Bischof – mit der Kirche A. und H.B. wie mit der alten Habsburgermonarchie, mit Österreich-Ungarn. Auch sie bestand aus zwei Reichshälften, jeder Untertan war entweder der österreichischen oder der ungarischen Reichshälfte zugeordnet, A. und H.B. sei analog zu verstehen wie K.u.K. Letztlich unterstützte der damalige Unterrichtsminister Heinrich Drimmel diese Position und so kam es zur Formulierung im § 1 des Protestantengesetzes: „Die Evangelische Kirche A. und H.B. sowie die in dieser zusammengeschlossene Evangelische Kirche A.B. in Österreich und die Evangelische Kirche H.B. in Österreich ... sind gesetzlich anerkannte Kirchen im Sinne des Art. 15 StGG.“

Allerdings musste der Gesetzgeber, weil die Kirche A. und H.B. den Kriterien des Staatsgrundgesetzes und des Anerkennungsgesetzes für eine Kirche nicht entsprach, diese Bestimmung in den Verfassungsrang erheben. Das hat Kritik ausgelöst, die Kirchenrechtlerin an der Universität Wien, Inge Gampl sprach sogar von einem „staatskirchenrechtlichen Monstrum“⁹.

Heute würde die Kirche A. und H.B. als Ausdruck der Kirchengemeinschaft zwischen der Kirche A.B. und der Kirche H.B. aus theologischen Gründen ekklesiale Qualität zugesprochen. Die These 9 des Fachkreis Ökumene zur Kirchengemeinschaft bestätigt dies: „Die Kirchengemeinschaft, die auf der Grundlage der Leuenberger Konkordie und anderer Erklärungen von Kirchengemeinschaft verwirklicht wird, ist selbst eine Gestalt von Kirche.“

Offene Fragen

Eine wichtige offene Frage betrifft die Mitgliedschaft. Es ist bekannt, dass Evangelische aus unierten Kirchen, die in Österreich zuziehen, binnen einer gesetzten Frist entscheiden müssen, ob sie sich als A.B. oder als H.B. aufgenommen wissen wollen. Damit ist ihr per-

⁸ Karl Schwarz, Zur Trias evangelischer Kirchen in Österreich. Eine Problemskizze, in: Johannes Dantine (Anm. 1), 96-108; ders., Ein Briefwechsel zur Trias evangelischer Kirchen in Österreich, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 41 (1992) 129-140

⁹ Inge Gampl, Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien-New York 1971, 285 Anm. 11

sönlicher Bekenntnisstand geklärt. Aber zu welcher Gemeinde gehören sie? In beiden Kirchen gibt es Gemeinden A. und H.B., also in der lutherischen Kirche Gemeinden mit reformierten Mitgliedern und in der reformierten Kirche Gemeinden mit lutherischen Mitgliedern. Lutherische, die nach Vorarlberg übersiedeln, wechseln automatisch zur Kirche H.B. und werden auch Mitglieder der reformierten Kirche. Nicht nur, dass diese Regelung religionsrechtliche Probleme aufwirft (sie widerspricht dem Exklusivitätsgebot), sie stellt auch Anfragen an einen zentralen Aspekt gelebter Kirchengemeinschaft. Hier sollte ein Weg gefunden werden, der innerhalb der Evangelischen Kirche den Umgang miteinander nicht nach dem staatlichen Interkonfessionellengesetz regelt. Auf diesem Gebiet ist die österreichische Kirche mit allerhand Kuriosa vertraut: So hat man vom Bischof der Evangelischen Kirche A.B. Gerhard May behauptet, er sei zeitlebens reformiert gewesen, weil er in einer reformierten Kirche getauft wurde und nie aus dieser förmlich ausgetreten ist¹⁰.

Die Kirche A. und H.B.

Die Kirche A. und H.B. wird durch eine gemeinsame Generalsynode und den Oberkirchenrat A. und H.B. geleitet. Der Bischof der lutherischen Kirche ist Vorsitzender des gemeinsamen Oberkirchenrates, der reformierte Landessuperintendent sein Vertreter. Beide Kirchen verwenden das Evangelische Gesangbuch und verantworten wichtige kirchliche Arbeitsfelder. Zu nennen ist in erster Linie der Religionsunterricht, die Evangelisch-theologische Fakultät, Medien und Öffentlichkeitsarbeit, die kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit im Revisionssenat und das Disziplinarwesen, die Jugend- und Frauenarbeit, Diakonie und Mission. Die Einhebung der Kirchenbeiträge und die Besoldung der Pfarrer/innen erfolgt getrennt, aber auf der Grundlage gemeinsamer Regelungen. Die Evangelische Kirche A. und H.B. ist Mitglied im ÖRK (Genf) und dort bereits 1946 (also noch vor der ersten Vollversammlung) beigetreten, sie ist die Partnerkirche der EKD mit einer Reihe von Kooperationen (z.B. in der Urlaubsseelsorge).

Die Gemeinschaft mit der Evangelisch-methodistischen Kirche

Am 25. 11. 1990 wurde zwischen den drei Kirchen feierlich Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft erklärt. Die Zusammenarbeit hat sich seither deutlich intensiviert. Die Evangelische Kirche hat auch ihren Widerstand aufgegeben und der lange angestrebten Namensänderung in „Evangelisch-methodistische Kirche“ 2004 zugestimmt. Ein wesentlicher Grund dafür war in der Tatsache zu sehen, dass die Methodisten seit 1997 Mitglieder der Leuenberger Kirchengemeinschaft (heute: GEKE) geworden waren und sich auch dadurch die Gemeinschaft in Österreich immer mehr mit Leben erfüllt¹¹. Aber die Kirchen waren schon lange davor aufeinander zugegangen. Ich erwähne die Diakonie, in der die Methodisten seit 1968 Mitglied sind, und die Militärseelsorge, wo seit 1974 die Kooperation der evangelischen Kirchen Realität ist. Dazu gekommen ist die wichtige Regelung für den evangelischen Religionsunterricht. 2003 wurde vereinbart, dass evangelischer Religionsunterricht für Schüler/innen lutherischen, reformierten und methodistischen Bekenntnisses gemeinsam durchgeführt wird. Laufend veranstalten die drei Kirchen gemeinsam die jährliche Tagung der Pfarrer und Pfarrerinnen sowie den Reformationsempfang, der immer wieder Gelegenheit gibt, Anliegen der evangelischen Kirchen der österreichischen Öffentlichkeit zu vermitteln. Im Bereich der auch in Österreich zuneh-

¹⁰ Karl W. Schwarz, "Für mich gelten Sie als Lutheraner!". Ein Kapitel aus der Biographie von Bischof D. Gerhard May, in: James Alfred Loader/Hans Volker Kieweler (Hg.), Vielseitigkeit des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag (= Wiener Alttestamentliche Studien 1), Frankfurt/M. 1999, 387-397

¹¹ Karl W. Schwarz, MK + LK = EmK: Eine geheimnisvolle kultusrechtliche Gleichung, in: öarr 52 (2005) 118-129

menden Migrantengemeinden gibt es eine enge Zusammenarbeit. So haben die drei Kirchen gemeinsam die Verantwortung für die Gründung und Begleitung der Ghanaischen Gemeinde, die rechtlich eine Gemeinde der Evangelischen Kirche A. und H.B. ist, übernommen.

Verwirklichung von Kirchengemeinschaft:

Die Kirche A. und H.B. als „Zwischenstation“

Albert Stein, 1977 bis 1984 Kirchenrechtslehrer an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, danach Oberkirchenrat der badischen Landeskirche in Karlsruhe, hat den österreichischen Weg der Kirchengemeinschaft einmal so beschrieben: „Letzten Endes verstehe ich ... die Besonderheit dieser österreichischen ‚Union‘, die so nicht heißen will und doch in einer höheren Ordnung als mancher deutschen Kirchenverfassung die Funktion einer Union erfüllt: Hier war man realistisch genug, sich in denjenigen Fragen vorab zu einigen, die man ohne Gefahr für alle nicht im Widerspruch gegeneinander lösen konnte; für den Rest wagte man, auf die von Gott gelenkte Geschichte und die geistliche Wirkung auch einer begrenzten Gemeinsamkeit zu hoffen.“¹² Kirchengemeinschaften bezeichnet er als „Zwischenstationen“ auf dem Weg zur Einheit, als „Momentaufnahmen von dem Prozess des Zusammenwachsens der getrennten Christenheit.“¹³ Diese Beschreibungen treffen m.E. die Evangelische Kirche A. und H.B. in Österreich sehr genau. Karl Kraus hat einmal gemeint, Österreich ist die „Versuchsstation des Weltuntergangs“ und viele historische Beispiele geben ihm Recht. Daneben steht ein Diktum Friedrich Hebbels. Danach ist Österreich „eine kleine Welt, in der die große ihre Probe hält.“ Die Gemeinschaft der evangelischen Kirchen in Österreich spricht für diese Einsicht.

¹² Albert Stein, Kirchenunionen als Kirchenrechtsproblem? AuG 44 (1993), 163

¹³ Albert Stein, Evangelisches Kirchenrecht, Neuwied-Darmstadt 1980, 165

The United Church of Christ in the Light of Leuenberg: Successes and Challenges ¹⁴

*Dr. David Seiple
Chair, Commission on Ecumenism and Interfaith Relations,
United Church of Christ (New York Conference)*

The United Church of Christ (UCC) has a history that remarkably parallels some of the developments surrounding the Leuenberg Agreement.¹⁵ And as liberal or progressive churches, we in North America and in Europe face similar challenges. Here I want to offer one description of the form these challenges are taking for the UCC, as well as some of the successes we have had.

In some ways we in the UCC are further along in our journey -- especially concerning the complexities of multicultural inclusion and the economic challenges facing progressive churches in the new century. But I think that it's fair to say that as a denomination, we have not been fully engaged in the kind of ecclesiological and theological discussions which were so much in evidence in the conference at Arnoldshain. Our Conference's partnership agreement with the EKHN stipulates, as one of its aims, "Theologische Reflektion und kontinuierlicher Dialog über Schlüsselherausforderungen unserer Zeit."¹⁶ I am hopeful that our ecumenical partnership might address, as it was intended to do, these matters of mutual concern, and that we in the UCC can draw some wisdom from this exchange.

Authority: Tradition and/vs Experience

The United Church of Christ was formed in 1957 as a venture of faith, from German Reformed immigrants who settled in Pennsylvania, from German Lutherans who had settled in the American Midwest, from descendents of Pilgrims in Massachusetts, as well as from African-Americans, Japanese, Hungarians and a great many other groups. So although it draws upon a Reformed confessional history (and cites the Heidelberg Catechism and the Westminster Confession among its theological resources), it also includes Luther's Small Catechism and the Principles of the Christian Connection¹⁷ (including the non-confessional declaration that "Christian character [alone!] is a sufficient

¹⁴ I was invited to represent the United Church of Christ at the Arnoldshain conference (Sept 15-19, 2010), sponsored jointly by Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE/CPCE) and Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN). Many at that consultation were already aware that the EKHN is in ecumenical partnership with the New York Conference of the United Church of Christ (UCC-NY), but some were unfamiliar with our denomination, and one of my tasks was to alleviate some of that confusion. This paper is a further elaboration of my original comments, inspired by the stimulating presentations and discussions I heard during that week. For a discussion of the process of establishing full communion between the national UCC and the EKH, see Louis H. Gunnemann, *United and Uniting* (New York: United Church Press, 1987), 59-84.

¹⁵ The Agreement of the Churches of the Reformation in Europe was formulated at Leuenberg in 1973. The Agreement authorizes full communion among the Lutheran, Reformed and German Union Churches, the Waldensian Church and the Church of the Czech Brethren. <http://www.leuenberg.net/65-65-16>

¹⁶ "Entwurf eines Bundesschlusses zwischen der UCC New York Conference und den EKH-Dekanaten Wiesbaden und Frankfurt" (Final UCC Draft: January 7, 2007)

¹⁷ A anti-denominational Christian movement which began in several regions in the US during the late 18th and early 19th centuries, representing secessions from three different religious denominations. They held that "Christian" was the only designation required of the faithful, and that "The right of private judgment and liberty of conscience is a right and a privilege that should be accorded to and exercised by all." Ironically, by the end of the 19th century the movement saw the emergence of some of the very institutional structures its founders had abhorred, and in 1931 it joined with the Congregationalists to form the Congregational Christian Churches, one of the main denominational partners that constituted the UCC in 1957.

test of fellowship and of church membership."¹⁸ It cites the Barmen Declaration among these testimonies as well.¹⁹

The emergence of the UCC (along with the merger of the Methodists with the Evangelical United Brethren) was perhaps the most successful effort within the larger ecumenical movement whose latest embodiment is the Churches Uniting in Christ (CUIC). CUIC took over the work of the now-disbanded Consultation on Church Union (COCU, 1962 - 2002), whose original task of the ten-member COCU was to negotiate an organic union²⁰ between its member denominations. This came to little in 1969, but the aim of merger was then replaced by the aim of "full communion" (*Kirchengemeinschaft*), whereby each member church would retain its governance and self-identity, yet recognize the validity of the ministry and liturgy of the others, so that ministers in each might serve congregations of the others. Though disagreements over some aspects of church governance remain unresolved, especially over the issue of the episcopate, since then a Formula of Agreement²¹ has been signed by the UCC, the Presbyterian Church (USA), the Reformed Church in America, and the Evangelical Lutheran Church in America (ELCA), which was explicitly based on the Leuenberg model.²² Among the participants, the UCC is the only church to have roots in both the Reformed and Lutheran traditions.²³

The theological theme that stirred this movement was the message of ecumenical reconciliation -- the departing words of our Lord, as recorded in the Gospel of John: "that they all may be one" (John 17:21). This principle was being hammered out relatively early by our German forbearers in America, who had often suffered from the heavy hand of church doctrine. Among the remarkable events of 1848, one of the least noticed has been the appearance of the *Bekenntnisparagraph* -- a compact document produced in Missouri by a meeting of Lutheran pastors, members of the newly formed Kirchenverein des Westens,²⁴ and it struck a delicate balance between two contending approaches to the faith: adherence to tradition and reliance on autonomy. As a church, these pastors declared, we adhere to the confessional tradition of the Reformation, but where the Lutheran and Reformed confessions disagree, and even though we of course "adhere strictly to the passages of Holy Scripture bearing on the subject," nevertheless, we "avail ourselves of the liberty of conscience prevailing in the Evangelical Church"²⁵

In other words, there is *an inescapable tension between the authority of church tradition and the authority of personal experience*, and these men were not afraid to admit this. This creative tension was even more acutely felt as the denomination moved through the turbulent 1960s and 70s, and it continues to play a decisive role. A prime illustration of this is the UCC's stance toward explicit doctrine: "The language of belief is important. But the belief is not in the language; the belief is in God."²⁶ So the United Church of Christ has

¹⁸ <http://www.ucc.org/beliefs/principles-of-the-christian.html>

¹⁹ <http://www.ucc.org/beliefs/barmen-declaration.html>

²⁰ A formal institutional merger

²¹ <http://www.ucc.org/ecumenical/lutheranreformed-formula-of.html>

²² The work of CUIC has been hampered not only by disputes over the episcopate, but disputes over racial issues. In 2007, two churches (the African Methodist Episcopal Church and the African Methodist Episcopal Zion Church) suspended membership because of concerns that issues of racial justice and reconciliation have not been sufficiently addressed. Some progress on this has been recently reported (See <http://www.cuicinfo.org/news/New%20Way%20Forward%20News%20release%20from%20Feb.%2017%202010.pdf>) and <http://www.ucc.org/news/church-unity-movement-may.html?autologin=true>

²³ In addition, the UCC and the Christian Church (Disciples of Christ) have established an ecumenical partnership which not only allows for full communion and ministerial exchange, but also establishes a Common Global Ministries Board that unites the international mission work of the two churches.

²⁴ The Evangelical Synod of the West, one of the predecessors to the Evangelical and Reformed Church.

²⁵ "Bekenntnisparagraph," in Elisabeth Hilke, *The living theological heritage of the United Church of Christ v6: Growing toward unity* (Cleveland Ohio: Pilgrim Press, 2001), p. 400.

²⁶ Roger Shinn, *Confessing our faith : an interpretation of the Statement of faith of the United Church of Christ* (New York: Pilgrim Press, 1990), 8.

no confession as such, but rather authorizes a "Statement of Faith" (as "a testimony, not a test, of faith"). Moreover, the Statement itself exists in three forms: the latest (1981) is a doxology rather than a statement, and both gender-inclusive and traditional versions are in common usage.²⁷

Ecclesiological Deficit?

However this raises questions we need to consider. The doctrinal reluctance of the UCC has led some to doubt that the United Church of Christ is even a true church,²⁸ and whether the UCC can even be a full partner in ecumenical dialogue. There has lately been considerable movement to reform the structure of the national UCC, but many would say that this question as to the nature of church has still not been resolved within the denomination. ("There has as yet been no clear articulation of the ecclesiological thinking of the UCC, nor has a consensus developed."²⁹) And so one has to wonder: Do we suffer from an "ecclesiological deficit"?³⁰ When it comes to the nature of church, do we really know who we are?

This at least seems to be an important question. A sense of one's own authenticity, one naturally supposes, derives from a recognition of self-identity, and *who we think we are* determines *why we do what we do*. So there is a link between authenticity, self-identity, and mission. It is often said, for example, that we are "a multiracial, multicultural, just peace church, open and affirming, and accessible to all." Though adequate at one level perhaps, "this answer states clearly what we do, but not why we do it."³¹ In short, this alone does not answer who we are: it does not provide any better basis for answering that question (especially for Protestants) than works alone provide a basis for salvation.

But from another perspective, one might ask: Should this even matter? Do we even need such a "basis"? Is not obedience to Christ alone, in mission to the world, the mark of the true church? Does not "the world set the agenda for the church"? While we focus attention on our institutional preoccupations, the world groans. The high-water mark of ecumenism was relatively short-lived, and waned almost simultaneously with the formation of the UCC itself: by 1965 or so, it was becoming gradually apparent that the anti-institutional sentiment of the day would not support the efforts at organic union that had seemed so promising a few short years before. Since then the needs of the world have not become any less urgent. Does this not tell us something? Is not God asking us to move beyond endless institutional discussion and move instead into action?

This calls for some further consideration, which I will begin to offer here by noting that whether or not the question of identity matters has much to do with whether or not, given the sense of identity we have, the results of our efforts have been encouraging. So let's consider that.

Successes: Hospitality and Missionary Witness

²⁷ <http://www.ucc.org/beliefs/statement-of-faith.html>

²⁸ Some critics reject the UCC on purely fundamentalist grounds (<http://www.samariachurchofchrist.com/archives/114>) -- the kind of argument I will not discuss here. There are critics within the denomination however who hold to a traditionalist confessional ecclesiology, whose arguments are a more interesting. See <http://www.reformationucc.org/2008/11/27/doctrine-church-zacharias-ursinus/>.

²⁹ Randi Jones Walker, *The evolution of a UCC style : history, ecclesiology, and culture of the United Church of Christ* (Cleveland: United Church Press, 2005), 21.

³⁰ Gunnemann, *United and Uniting*.

³¹ Walker, *op. cit.*, 175

There have certainly been some successes as the UCC has attempted to further its work in this way. Randi Jones Walker³² has offered a useful three-part insight into the overlapping and sometimes contending ways of envisioning ecclesiology in the United Church of Christ, and in at least two of these three areas, the UCC continues to make a significant impact. If we set aside for a moment the first of these -- (1) the catholicity³³ inherent in the ecumenical project itself -- Walker points to two additional aspects of ecclesiology which, arguably represent a considerable (though not unqualified) success for the experiment that is the United Church of Christ. (2) One of these is the notion of church as a missionary body, whereby we witness to the reconciling power of God before the principalities and powers of the world. (3) The other of these is the notion of church as Beloved Community (*koinonia*) -- the mark of which is the local hospitality we offer to those who seek an experience of home in our midst.

Mission, for progressives and liberals in general (and certainly for the United Church of Christ in particular) is not about converting others to formulaic belief in Christ (for what formula would we propose to them?!), but to the transformation of the world, one fallen situation at a time. This calling has its roots in the Social Gospel of the late nineteenth century, as well as the call to "speak truth to power" during the disruptions of the 1960s. The United Church of Christ, especially at the national level, has taken this call to social action extremely seriously. When a truly major disaster strikes anywhere in the world -- a tsunami in the Indian Ocean, floods along the Mississippi River, earthquakes in Haiti -- the UCC has a structure in place for fundraising. When a major political issue hits the news, the UCC is likely to be there on the front lines, advocating for peace and justice. The UCC (for example) has been on the forefront of advocacy against the marginalizing effects of globalization. And of all the mainline Christian denominations, the UCC is the only national denominational body to take an unequivocal stand in favor of same-sex marriage.

And many in the UCC regard the social witness aspect of our mission as a reflection of *Community*. A great many of our local congregations aspire toward a radical openness in table fellowship. This is what John Dominic Crossan has termed "open commensality," following the practices of Jesus himself, who dined with the "nuisances and nobodies" of his own day.³⁴ Very much in this spirit, a few years ago the national office decided that we could stand a little high-profile media exposure. So the UCC adopted a "God Is Still Speaking" media campaign -- which includes some really terrific marketing videos!³⁵ -- announcing that "No matter where you are on life's journey you are welcome here." Every Sunday, James Campbell, the pastor at my own Broadway UCC in New York City (and probably one of the denomination's best preachers) utters exactly those words.

But these are easy words to say. How do we live them in our congregations? This is not always easy. Take the case of a man named Mark Pliska, a convicted sex-offender who served years in jail and years in rehabilitation for crime of sexually molesting children. In 2007, after having come to worship for a considerable time with Pilgrim UCC in California, Mark Pliska came before the congregation to publicly confess his past sins and ask for a church home there. Those congregants were faced with a terrible dilemma. Would their children be safe with this man sitting next to them? Could the many other victims of sexual abuse among the congregation be comfortable worshipping there any longer? So what happened? The last I heard, because of his own choice to go public, news got out, and Mark Pliska had become unemployed and homeless. But, after carefully considering the reasonable security measures that might be taken, that UCC congregation overwhelmingly voted to continue welcoming him for worship. And why did

³² Randi Jones Walker, *The evolution of a UCC style : history, ecclesiology, and culture of the United Church of Christ* (Cleveland: United Church Press, 2005)

³³ Here of course we mean unity in the broadest sense.

³⁴ John Dominic Crossan, *Jesus: a revolutionary biography* (San Francisco: HarperCollins, 1994), 66ff.

³⁵ See them here: <http://www.ucc.org/god-is-still-speaking/ads/television-ads.html>

they do that? Because no matter where you are on life's journey, you should feel a welcome with us, just as long as your heart is open to what the means. Because not to do so would have been to declare that fear wins, that hope has died, that the God of reconciliation and new life is not speaking to this situation. As it turned out, those folks found a way to find the presence of God right within the rough and raw and cross-cluttered life of that community, and to live the message of resurrection. That indeed is the good news!!³⁶

Challenges: Missionary Witness. Unity, and the Prerequisite of Theological Consensus

But now, the not-so-good news. For us in the UCC, all this has come at a considerable institutional cost. Despite some good news about Community and Mission, our success in some areas of missionary witness and certainly in our larger ecumenical efforts at catholicity (at making the invisible church visible) has been less than what we had hoped for.

Our numbers are falling and our financial outlook is diminished, if not precarious.³⁷ Currently, the UCC has approximately 1.1 million members nationwide. Overall the denomination has suffered a 44 percent loss in membership since the mid-1960s. (Indeed in the United States there are now more Muslims than there are members of the UCC.³⁸) Dwindling membership has more than a political implication, of course. This is creating painful choices for some areas of our church - staff layoffs, service cuts. The New York Conference recently eliminated one of its Regional Conference Minister positions.

Another way of putting this is that over the past decades our unity is imperfect - both internally and externally. Many of our local churches feel distanced from the larger denominational life - and so internal unity is far from settled.³⁹ At the same time, even though much has been accomplished over the last decades and though new life may have recently come to CUIC (see Lydia Veliko's recent remarks⁴⁰), prospects for wider ecumenical unity remain uncertain -- especially in one area which could stand a lot more attention, which is the conversations we could be having with conservative evangelicals, both within and outside our own denomination.⁴¹

³⁶ Press coverage on this has been uneven at best. See http://www.salon.com/life/feature/2007/04/26/sexoffenders_church, where the headline "Churches slam doors on sex offenders" buries the good news about the congregational decision at Pilgrim in few passing sentences. Elsewhere, one report describes Mark Pliska's reception at the church as one of "derision, isolation, and even harassment" (<http://www.oncefallen.com/churchandsexoffenders.html>). However, at both First Congregational Church, United Church of Christ, in Santa Cruz, Calif (where he had earlier sought a church home) and at Pilgrim Church after his relocation following unemployment, Mark was eventually welcomed to worship. See http://www.nytimes.com/2007/04/10/us/10pilgrim.html?_r=1&ex=1176782400&en=d47ae6663dcc0c4f&ei=5070&emc=eta1, and http://www.usatoday.com/printedition/news/20070508/a_states08.art.htm. On the other hand, I would not want to minimize the possibility that for some of these dissidents, the reasons for their perceptions of the church go far beyond anything the UCC has done or could ever do (short of abandoning its ecumenical mission).

³⁷ One factor is simply the changing demographics of American society: Anglo-German culture, once a majority, is no longer at the center of the cultural life of the United States, and liberal Congregationalism and Reformed traditions are no longer at the center of American Protestantism. The UCC has remained an essentially northern church - where church membership is falling generally. But let's not blame our geography. Our forbearers had far more geographical disadvantages than we.

³⁸ David B. Barrett, George T. Kurian, and Todd M Johnson, ed., *World Christian Encyclopedia*, Second Edition, vol. 1 (New York: Oxford University Press, 2001), 772. I mention this not, of course, because I worry about the growing numbers of Muslim Americans!

³⁹ Though recent signs seem to indicate that these matters are now being seriously addressed. <http://www.ucc.org/news/all-staff-day-helps-ucc.html>

⁴⁰ <http://www.ucc.org/news/church-unity-movement-may.html>

⁴¹ There is a considerable ferment within conservative evangelical circles these days, with an increasing acceptance of ecological and social justice responsibilities, as well as some openness on the issues of gender and sexual orientation.

Indeed, a significant portion of our membership's decline stems from a vehemently negative response on the part of our more conservative former members towards the socially progressive positions that the national UCC has taken.⁴² Many who have left the UCC have done so feeling unheard and disrespected.⁴³ The complaint is often heard that the UCC is turning into a liberal political committee, and that the spiritual concerns of everyday congregational life are not always very well addressed by the national church.⁴⁴ This is not a perception that the church can afford to ignore.

All this does not sound like good news. For those of us with an historical perspective, it's especially disappointing, because our ecumenical union was seen by many of its founders as a world-historical signpost towards the greater unity of the larger body of Christ in the world.

Some still see it that way. Louis H. Gunnemann has been perhaps the most forceful advocate for a continuing emphasis on ecumenism, and has laid it out in great detail in two books which are classics of their kind.⁴⁵ Gunnemann's main concern is what he sees as the denomination's loss of focus upon faith and order – “the quest for a form of the visible church that would be a faithful response to the claims of Christian unity.”⁴⁶ Attention to matters of “faith and order” *require considerations of doctrine to play a significant role in self-conscious efforts to structure the church.*

This focus on doctrinal considerations has hardly won a unanimous reception. From its very beginnings (Gunnemann claims) the UCC has emphasized ecclesiological form (polity) over substance (essential nature), in the confidence that an atmosphere of mutual trust and familiarity would simply allow the ecclesial and doctrinal details to evolve on their own, as it were – in whatever way the situation required. The prime ecumenical assumption, after all, is that the One Church is working in and through all those who testify to the sovereignty of Christ, so why should our ecumenical church revisit all those old points of doctrine that had caused all the trouble in the first place?

But things may not be so simple as this. Gunnemann thinks that this rather natural ecumenical intuition has actually subverted the ecumenical merger. Starting from an appreciation of the tension between the authority of tradition and the authority of experience, it seems a short road toward the conclusion that seemingly unresolvable matters should not take too much of our time and energy, and that what one can't resolve one shouldn't bemoan. But Gunnemann (writing in the 1980s) thinks this is an unhappy conclusion: by assuming that doctrinal reflection plays only the lightest role in ecclesiological considerations, the result is a neglect not only of *doctrine* and *ecclesiology*, but of *activism* and *ecumenism* as well.

Gunnemann's points require an extended discussion which I can only begin here. But it's not hard to see what he's getting at. First, his point about activism.⁴⁷ Critics both within and outside the denomination have suggested at times that the UCC, with its free appeal to various (and often competing) doctrinal themes, seems to share as much (more?) in common with secular political advocacy groups than it does with other Christian churches

⁴² One example: Citing differences over “the membership and ministry of gay, lesbian, bisexual, and transgender Christians,” the entire UCC Puerto Rico Conference cut its ties with the national denomination in 2006.

⁴³ “HOPE is not found being told you are hateful bigots, and wrong when you state that you believe that the Bible is the WORD OF GOD....We also realized, that although heart wrenching, we made the right decision to leave the United Church of Christ.” <http://ucctruths.blogspot.com/2008/04/thomas-hears-popes-rebuke.html#184086070644405636>

⁴⁴ James Hutchins is but one of a number of critics who make this point. See www.ucctruths.com/blog/thepoint.htm.

⁴⁵ Louis H. Gunnemann, *The Shaping of the United Church of Christ* (Cleveland: United Church Press, 1977); and *United and Uniting* (New York: United Church Press, 1987).

⁴⁶ *United and Uniting*, 23.

⁴⁷ *United and Uniting*, 28.

(often evoking the pointed joke that “U.C.C.” really stands for “Unitarians Considering Christ”). Why is this a problem? Because the energy that arouses activism is not, in and of itself, guaranteed to be an expression of the Lordship of Christ. The one head of the Church is Christ Himself -- not our own human indignation over perceived injustices. How we tell which is which is a notorious challenge -- one that brings us back to the creative tension between the authority of tradition (both ecclesiastical and scriptural) and the authority of personal experience (conscience). But if we don’t at least engage in the process of weighing the authority of both -- which is the very point of doctrinal deliberation -- then are we not likely to be driven far too fervently by our own private (and, frankly, self-indulgent) opinions? Simply plopping theological language after the fact, onto what we’ve already decided on, is at best an ad hoc theological rationalization -- if not an outright expression of our own self-righteousness.

But how does this process of theological deliberation occur within an entire denomination? This is hardly the easiest question to answer, but clearly it cannot happen without some kind of structure for facilitating it. And this facility has proved notoriously difficult, especially for those on the Christian/Congregationalist side. There are two aspects to this complexity, both (eventually but not initially) made explicit in the denomination’s Constitution and Bylaws. On the one hand, and mostly out of deference to the reluctance of the Congregationalist party to move towards organic union, there is a strong statement of congregational “autonomy”: that “nothing” in the constituting documents shall “destroy or limit the right of each Local Church” to conduct its own affairs -- and this is further stipulated to include (but “not [be] limited to”) a long list of financial, doctrinal, liturgical, and managerial prerogatives. And yet (and here is the other side of this) such a construal of “autonomy” as simply “independence” has not been a consistently held view *even among Congregationalists*. The Cambridge Platform (1648)⁴⁸ specifically rejected the rubric “Independent,” and the Saybrook Platform (1708)⁴⁹ mandated the formation of consociations that would arbitrate disputes among congregations. (This is the forerunner of our “conferences” and “associations” -- regional bodies that assist local churches in arbitrating disputes, if necessary, but that also retain the authorizing power of ordination -- an authority that is almost always very lightly administered.) In other words, here we see the tradition moving away from a narrow notion of congregational autonomy, but emphatically not toward an authoritarian (read: monarchical) episcopate. This somewhat elusive middle ground is finally made explicit in the 2000 edition of the Constitution and Bylaws, in which not only the rights but also the responsibilities of each expression of the church toward the others are designated in terms of the *covenant* we share.⁵⁰ This basic notion of “covenant” seems to lie very much at the heart of the Leuenberg vision as well.

As Walker describes it, this English term *covenant* conveys a concept evolved from a rather different notion in the Hebrew. The Hebrew *berith* (the word used in both Genesis and Exodus) connotes what is ordained by a monarch toward his people: protection in return for obedience. But this would hardly do for Reformers chafing under the Pope (who was of course happy to retain such a notion). They turned instead to various Latin renderings of *berith* and finally settled on *conventio* (“to come together”; cp “convene”), from which the notion of a “covenant” among equals is derived. In Calvinist thought, this increasingly took the form of a voluntary association, where not only did God choose Israel, but Israel chose God as well.⁵¹ Among Congregationalists, “covenant” was taken to define the very nature of the church.

⁴⁸ Charles Hambrick-Stowe, *The living theological heritage of the United Church of Christ v3: Colonial and national beginnings* (Cleveland (Ohio): the Pilgrim press, 1998), 85ff.

⁴⁹ *Ibid.*, 135ff.

⁵⁰ <http://www.ucc.org/about-us/constitution-of-the-ucc.html> (Article III, Section 6).

⁵¹ Robert Browne, “A Treatise of Reformation Without Tying for Anie,” in John Payne, *The living theological heritage of the United Church of Christ v2: Reformation roots* (Cleveland (Ohio): the Pilgrim press, 1997), 472.

The importance of *covenant* for the ecumenical project can hardly be overstated. An ecumenical understanding of confessional diversity portrays many as true witnesses to the same faith, and since all are mutually recognized as such, all merit the same attentive consideration wherever tensions exist. This means that we are responsible to one another to be listeners as well as preachers. “Each expression of the church listens, hears, and carefully considers the advice, counsel, and requests of others.”⁵² There is obviously something more here than simply the recommendation to be courteous while other representatives are speaking, before you just go out and do what you were planning anyway. What is meant is less than monarchical, but more than merely advisory. But what “more” is meant?

What is meant here is *conciliarity*. Originally this was a movement within the Roman church that would have established final authority in spiritual matters with the Roman general church council, not with the pope. This movement failed, finally, with the declaration of papal infallibility in 1870, but it has remained influential among Protestants, who have sought a way of governance that widens the deliberative process beyond concern over formal processes alone (though these must be established and respected).

Thus conciliarity is not a purely juridical notion, and Gunnemann, writing decades ago, was very afraid that this was being misunderstood in the UCC, that the functionings of the denomination were being fatally reduced to concerns over the adjudication of protected rights.⁵³ Conciliarity, rather, is about “a *quality* of life” in the church, a style of functioning in which each party to a discussion is subordinated to the headship of Christ, which is never exhibited in any single office.⁵⁴ Gunnemann’s reference to “quality of life” is crucial: it signifies associations of intimacy and depth in the life of the church which (though inclusive of it) go far beyond extending warm welcomes and meals to strangers. Conciliarity presupposes not an absence of higher authority, but its investment in the headship of Christ. How we discern the expression of that headship in a way that respects the diversity of initial perspectives is exactly the point at issue. And here we find, somewhat hidden in the extended discussion Gunnemann provides, the main point behind it all – the idea not only that the ecumenical project is essential to the calling of the United Church of Christ, but that this requires *some degree of theological consensus* – not as a perquisite to organic union, but as the means of “living the way towards unity.”

But what degree of consensus, and how is that consistent with the ever-evolving nature of a the church? This slogan (adapted from COCU’s “living the way towards *union*”) is meant to express the ecumenical promise that

...under the power of the Spirit’s gift of unity, UCC people would be able to shake off the bonds of being liberal or conservative, evangelical or “mainline Protestant,” Congregational Christian or Evangelical and Reformed, as they sought to be faithful in the tasks given to them by the “Head of the Church.”⁵⁵

It is apparent from this and other passages that Gunnemann that sees the true church, distinguished both from a conglomerate of independent members and from a paternalistic hierarchy, as a body able to discern the tasks it is called to perform, as an expression of the will of God. “We are not our own,” as Calvin famously said: “therefore, let his wisdom and will prevail in our actions.”⁵⁶ Our ability to make these discernments is what sets us apart from a secular social advocacy organization, and the way we discern this is through various forms of theological and scriptural reflection (supplemented, of course, by

⁵² <http://www.ucc.org/about-us/constitution-of-the-ucc.html> (Article III, Section 6).

⁵³ United and Uniting, Ch 7.

⁵⁴ United and Uniting, 57. Italics in the original.

⁵⁵ United and Uniting, 136.

⁵⁶ Institutes II. iii. 7.

attentiveness to the concerns of the contemporary world). The aim is to come to at least a rough *theological consensus* on these things,⁵⁷ and also to give a description to that consensus, so that it is not lost once the company of its members have departed. And whether this takes place within an organic union or within the institutionally looser fellowship of bodies in full communion with one another – this is still the ecumenical project at the heart of the United Church of Christ.

So here, it seems to me, is what remains still current from Gunnemann's decades-old work. He claims, in effect, that careful *theological (including scriptural) reflection -- undertaken as a continuing initiative for the entire denomination --* is the only way to remain not only reformed, but still reforming.⁵⁸ And he insists that the reason to do this is to preserve and extend the original ecumenical calling of the United Church of Christ.

But this ecumenical priority, and especially the theologically-oriented precondition Gunnemann sets for its success – this is not an entirely easy sell these days, and it's not because UCC people are especially unfriendly to the general idea of unity. Rather, it's because the process that Gunnemann thinks essential for achieving it – “a church-wide effort, characterized by...intentionality, discipline, and openness”⁵⁹ and informed by substantial theological and scriptural recourses -- appears so daunting. More than a few among us have put aside the ecumenical vision, because contemporary challenges seem to be pulling us so strongly elsewhere. Indeed, just as the UCC was being launched with such promising fervor, history (it seems) began making other plans, and some have argued that we need to look beyond our original ecumenical calling. Randi Jones Walker's work can be read as suggesting that these new realities move us beyond the traditional concerns of faith and order that had been the ecumenical focus at the beginning of our denominational journey, and make the realization of covenant – without which Gunnemann's vision evaporates -- a supremely difficult task.

In fact, this kind of difficulty is nothing new for the church. Walker points out that even our New England forbearers faced problems in this area. For it was one thing to define the church in terms of a sharing of the covenant among committed believers: it was another thing to address the doubts of those who confessed their belief in the doctrines of the church but who were deeply troubled by doubts over their own for salvation. In other words: to what extent is the church a welcoming, hospitable home for those who feel spiritually (or socially or economically) marginalized? The story of the disruptions this issue caused the Puritans of the 16th century⁶⁰ has served, for many, as a cautionary tale against attempting to manage too closely the ecclesiological agenda, rather than simply opening the church to all who wish to enter, “no matter where you are on life's journey.”

Walker argues that we are in a similar situation today. New cultural developments -- gender issues within the church, questions regarding sexual orientation, the influx of immigrants -- have frequently sapped our ecumenical vision and fragmented our church community life in ways that (Walker claims) are “not particularly well addressed by an emphasis on ecumenical development.”⁶¹ For one thing, the velocity with which these cultural changes hit the scene have called for more immediate responses than theological consultations are likely to support. Walker insists, and she is certainly right in doing so, that the reconciliation among diverse notions of polity and creed does not simply translate into the reality of *koinonia* where it matters most -- in the pews and at the supper table, in

⁵⁷ United and Uniting, 136.

⁵⁸ *Reformata sed semper reformanda* -- a phrase that is sometimes dubbed “the Protestant Principle,” but is of uncertain origin, attributed variously to the Hungarian Unitarian Ferenc David (d 1579), or to one of the Dutch Calvinists Jodocus van Lodenstein (d. 1677) or Gibertus Voetius (d. 1676).

⁵⁹ *Ibid.*, 155.

⁶⁰ Edmund Morgan, *Visible saints : the history of a Puritan idea* (Ithaca: Cornell University Press, 1965).

⁶¹ Walker, *op cit.*, 6.

the far corners of local church life. And this urgent because although we may not have intentionally set out to be a church that embraces the range of cultural diversity we now have, we have been given this challenge because we are committed to living out the gospel when the marginalized make their needs known, and we have tried to do so without the heavy hand of doctrine that many among the marginalized have suffered. And so we have some reluctance to delve too deeply into theological matters. "People within the UCC traditions tend to begin their conversations over different understandings of inclusivity with the activity of love rather than with a prior ethical or biblical principle."⁶² In the spirit of Paul to the Corinthians, why let these doctrinal matters "become a stumbling block to the weak" (1 Cor 8: 9)?

Walker sees here the opportunity to create a new way to be a Christian church in the era of high-tech postmodernity. This, she suggests, calls for nurturing a denominational *style* (not a theology) whereby we emphasize neither "a set teaching [n]or structure." Rather, "our identity as the United church of Christ lies in our doubt of the adequacy of any human containers of the Word of God." In facing up to the task of reconstituting the church, "*we will need our liberal style, but not a set of doctrines we developed in the past using that style.*"⁶³ In other words, though doctrine may change, *our liberal style of persistent openness to change does not change*. Paradoxically, it seems, we're to stay open to change but yet not open to change.

This argument of Walker's deserves a long hard look. It's probably a cheap shot to add that Walker's suggestion seems to privilege style over substance (and I add it here only because it's likely to strike some of her readers as a sensible criticism.) Admittedly, Walker's suggestions carry forward the spirit of the *Bekenntnis* paragraph from 1848, envisioning how the creative tension between church tradition (as expressed in doctrine and Scripture) and personal experience might provide the dynamic framework for *ekklesia semper reformanda*, as "more truth and light" continually break forth from the Word of the still-speaking God. And clearly Walker does not want to give up ecumenism.⁶⁴ But along with my admiration for the engaging and provocative observations Walker makes, I have to confess as well my sense of dissatisfaction with what we are left with at the end of her book. I'll try to explain why.

Where (and Who) Are We? An Assessment

Walker's argument suggests a troublesome paradox, which becomes acute when UCC people are asked to tell others *exactly* what they believe. But paradox is nothing new to the church (and Walker points this out). The tradition after all makes prominent use of paradox because of its subversive power. (How can "the last" be "first"?⁶⁵) But we need to be careful about what we are willing to see subverted. Certainly our own calling as Christians should not be among those subverted targets, and to avoid self-subversion, we very much need to make use of "clear conceptual thinking and disciplined speech"⁶⁶ as we address one more (rather similar) paradox that has been poking at us since earliest scripture.⁶⁷ And here it is: In scripture itself, the radical inclusiveness that our denomination has tried to embody, and which has been characteristic from the beginning of the church's ministry -- "God shows no partiality"⁶⁸ -- is set over against stringent requirements

⁶² *Ibid.*, 176.

⁶³ Walker, *op cit.*, 126-8.

⁶⁴ Walker's final chapter is entitled "The United Church of Christ as an Ecumenical Project." *Ibid.*, 174ff.

⁶⁵ Mt 20:16

⁶⁶ Paul S. Minear, *Images of the church in the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 24.

Quoted by Gunnemann, *United and Uniting*, 46.

⁶⁷ Walker, *op cit.*, 23.

⁶⁸ Acts 10:34.

of membership. (Many are called but few are chosen.⁶⁹ Goats are not sheep.) This paradox has taken a more rarefied form in postmodernity, where the very possibility of broad but substantial descriptive categories is no longer self-evident, and where (for that reason) a self-consciously "postmodern" progressive church might feel compelled to choose between a radical inclusivity that remains open to all and a substantial theological identity that broadly describes the United Church of Christ.

So here is where we return to Gunnemann. Inclusivity (within those same paradoxical limits) I take to be a matter of settled consensus in the UCC. But what about the need for settled theological doctrine as to who we are as Christians? As a general point and as a practical consideration, the *need* for some settled doctrine seems obvious. For is inclusivity itself not doctrinal for us? Even a liberal style can be articulated (Walker herself has done a splendid job of doing so), and any articulation can be presented (and, practically speaking, ought to be presented) in coherent form. And philosophical niceties aside, any coherent articulation of who we are has to be presented as a *kind* of doctrine. But if we can't rely on *any* "set of doctrines we developed," then do we not risk losing even a minimal sense of our own calling? For is it not the case that the basic doctrine of the church *at least includes* the articulation of our calling as Christians? If that is not settled, then what is? And if nothing at all is settled, then we are nothing at all.

Some in the UCC probably see the relation between UCC churches similarly to the way the Leuenberg Agreement sees its relation to its member denominations. "The LA does not see itself as a new confession but understands itself as a bridge between different churches which have not given up but rather cultivate their confessional obligations."⁷⁰ All that is needed for *Leuenbergische koinonia* is a common understanding of the Gospel, so that historical condemnations no longer apply. But here we see a difference between Gunnemann's view of the UCC and the Arnoldshain view of the CPCE/GEKE. For though he certainly wants to preserve the creative tension between tradition and local experience that informs various practices -- he would welcome the spirit of "reconciled diversity" -- Gunnemann might well wonder what a common understanding of the Gospel is, if not a kind of confession (he would call it "doctrine"). Certainly substantial differences among churches will come out in discussions about what constitutes the "true Gospel" -- which, for a fundamentalist (for example) is likely to include a rigid confessional stipulation about forensic atonement. So we might as well admit that theologically confessional similarities, in *some* sense or other, are what tie us together ecumenically *or* denominationally. What we need are some minimal but basic parameters (and these are "confessional" in everything but name).⁷¹

In other words, as a denomination we *ought* to be able to juggle both inclusivity and theology. But we find this very difficult. Part of our problem certainly lies in the cultural climate of the times. Postmodernity itself (despite some deep and important points made by some postmodernists) has often affected congregations in some of the worst possible ways. People think they believe something or other, but are not sure what. And pastors, very aware of the divisive effects of doctrinal controversy and of the tension between tradition and personal experience, are not always in a very good position to help people address this, and remain unaware of how the confessing process can be a way of actually *deepening* the unity of the church (Peter Scherle⁷²). In addition, over the past decades what might be called "New-Agey postmodern-lite" has convinced many that there is nothing to hold firmly to anyway, other than a few slogans about extravagant welcomes and still-speaking spirits. After all, isn't it really just a matter of what makes you emotionally

⁶⁹ Matthew 22:16.

⁷⁰ Theses from the CPCE Expert Group (May 17, 2010), Thesis 10.

⁷¹ See below, fn 65.

⁷² Peter Scherle, "How Unity Is Deepened - A Church Theory Perspective on the Uniting Process of the CPCE (Summary)," Arnoldshain, 17 September, 2010.

comfortable? Isn't that what accepting others "just as you are" means -- that they should be *comfortable* among us? (Could grace come much cheaper?⁷³)

Perhaps we *ought to be able* to juggle both inclusivity and theology, but (again someone might ask these days) why should we *have* to do so? And here's the important point! For the UCC, I think the answer goes back to our original vision as a denomination. General Synod IX (1973) declared that "the ecumenical commitment of the Church to mission and unity is to symbolize through its worship, its communal and structural life, and its work in the world the Christian union which points toward the larger union of creation."⁷⁴ But of course our work is more than symbolic. The deep tie between ecumenism and mission, which this statement affirms, and which both Louis H. Gunnemann and Randi Jones Walker reiterate, points to *the reason that we are called to be church in the first place*. For what would be missing were we not so called? Just a social hour after a hearty hymn sing? Why should we really care -- apart from nostalgia and job security for the denomination's current employees -- if the United Church of Christ were to devolve entirely into just a rather loose association of essentially autonomous and self-directed congregations? Again, the answer lies in the original vision of our ecumenical mission. And here it's important to remember that *the call to become a church is not simply "That all might be one."* For let's also quote the other part of the passage: "So that the world may know that you have sent me" (John 17: 21). And the reason they should know this is: *So that they will be transformed by what we convey to them*. The reason for the call to unity is so that we might "go, therefore," and have some impact on the world. We can debate what it means to "make disciples of all nations" (Mt 28:19) -- and here of course we must apply our best interpretive skills, calling on the authority of tradition and our personal experience (*and making use of Schleiermacher's "eternal covenant" between faith and scientific inquiry*⁷⁵) -- but however we decide to read this passage, we cannot give up the idea that we are called to witness to God's work in the larger world, that we are called to whatever action will faithfully accomplish that. And that must be part of church doctrine -- as, of course, it is.⁷⁶ I just wonder how often our Statement of Faith is referenced in UCC worship, and how often our members use it as a resource for stating who they are as Christians.

So if we reconsider Walker's three-part vision of church (community, mission, and catholicity), we see that catholicity (unity) is ancillary to the others, and in fact we might say that the other two aspects are really one. We nurture unity so that we can further our mission to the world, as expressed in *both* our welcoming inclusivity (community) and in our public advocacy and charitable work. But at the same time, neither of these missionary modes gets accomplished *apart* from the ecumenically-grounded covenantal life we share each other, whereby not only do we (hopefully) resolve procedural matters of self-governance, but -- always employing that creative tension between tradition and experience -- we also discern the very basis for what we are ultimately doing all this *for*. Only by discerning that basis can we declare who we fundamentally are as Christians and as church, and *only with readiness to do that will we have anything significant to say in witness to others*. And *that*, I think, is Gunnemann's really enduring point.

⁷³ "Grace is represented as the Church's inexhaustible treasury, from which she showers blessings with generous hands, without asking questions or fixing limits. Grace without price; grace without cost! The essence of grace, we suppose, is that the account has been paid in advance; and, because it has been paid, everything can be had for nothing" (Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*).

⁷⁴ "Ecumenical Stance of the United Church of Christ," General Synod IX (1973), <http://www.ucc.org/assets/pdf/73-theostatement.pdf>

⁷⁵ Friedrich Schleiermacher, *On the Glaubenslehre : two letters to Dr. Lücke* (Chico CA: Distributed by Scholars Press, 1981), 64.

⁷⁶ Our Statement of Faith reads: "He calls us into his church to accept the cost and joy of discipleship, to be his servants in the service of men, to proclaim the gospel to all the world and resist the powers of evil..." <http://www.ucc.org/beliefs/statement-of-faith.html>

A Missionary Church

There are two sides to missionary witness: one is in the deeds we do, the other is in the words we speak. The church has stepped up well to disaster relief, but to what extent has it really been able to influence the course of political events? Speaking truth to power ought to have some impact – but are the powers listening when we speak? I see only limited indications that they are, and this is not necessarily the fault of our leadership. Rather, I think this is so for two reasons. (1) What is heard from the national leadership level does not always translate into what others hear locally (often they hear nothing), and if there is anything we can learn from the organizational success of other religious (and political) groups, it is that grassroots participation in getting out a message is crucial; and (2) since numbers obviously count for a good deal in politics, the fact that our membership is dwindling must have some impact upon the fact that our public voice seems underappreciated.

So the mission of being a church *is* a kind of evangelizing! This may strike liberals and progressives as downright bad news. But then let's ask: what does "evangelizing" mean? What does it mean to make "disciples" of the nations? Does it mean orchestrating a common utterance in worship, where we all bow before the same theological technicalities? Most of us in the UCC would probably say no to this. This is certainly not what Gunnemann has in mind. Well then, who are disciples? Are they those who despoil creation? Are they those who cause suffering among the marginalized of the earth? Of course not, and we are disciples if we speak the truth about these matters, in word and deed. But whether or not our speaking will have an effect depends, in part, on the numbers of us who are speaking. God may still be speaking, but the number of hearers depends upon the numbers (as well as the individual talents and gifts) of the messengers who carry a clear, understandable, and (yes) *unified* message. Numbers alone don't much matter.

This brings us finally back to ecclesiology, and its relation to doctrine. Obviously not every group that calls itself "church" is really a *true church* in the sense recognized by Christian tradition. The "Church" of Scientology comes to mind here, and so too Westboro Baptist "Church"⁷⁷ (whose internet homepage carries the provocative title "God Hates Fags").⁷⁸ What makes a *true church* has usually been thought to depend upon the substance of the gospel actually being preached, and for that we have, if not settled doctrine, at least settled testimony.⁷⁹ But what we have less of than perhaps we should is a settled practice of theological reflection upon that testimony, and if Gunnemann is right, we could use a *revival* of that -- not because we need the to reinstate catechism, but because we need to remind ourselves of who we really are. And we need to do that not because the many shades of theological diversity need to be perfectly smoothed over, but because who we are as Christians is really about what we are willing to stake our lives on (Mt 16.25). If we're not clear on that, then we're not really conveying the good news.

⁷⁷ <http://www.godhatesfags.com/>

⁷⁸ Seeing ourselves in contrast to what lies clearly beyond the pale makes us reflect about what lies inside the pale, and sometimes maybe we can state what we *disbelieve* even more readily than what we believe. This is not surprising: the Christian tradition grew up in opposition to what it considered (not always insightfully) as "heresy." The UCC has made productive use of this method of faithful disbelief. I borrow this term from Christopher Morse, *Not every spirit: a dogmatics of Christian disbelief*, 2nd ed. (New York: Continuum, 2009). For an example of its use, see "Toward the Take of Sound Teaching," in Frederick Trost, *The living theological heritage of the United Church of Christ v7: United and uniting* (Cleveland Ohio: Pilgrim Press, 2005), 319ff.

⁷⁹ <http://www.ucc.org/beliefs/statement-of-faith.html>

Zusammenfassung des Ertrags der Einheit

**„Wie stellen sich uns eure Entwicklungen und Vorstellungen dar?“
sowie des „informellen Gesprächs“ mit Prof. Dr. Johanna Rahner**

Pfr. Jörg Bickelhaupt

Prof. Smit wies u.a. darauf hin, dass die europäischen Kirchen (und die konfessionellen Weltbünde) seinerzeit - völlig zu Recht und notwendigerweise - Apartheidsstrukturen in den Kirchen Südafrikas kritisiert, die entsprechenden Kirchen ausgeschlossen und auf sichtbaren Formen von Kirchengemeinschaft insistiert hätten, um Apartheid zu überwinden. Angesichts dessen und unbeschadet der unterschiedlichen Kontexte sei es nun aber merkwürdig, dass sich die protestantischen Kirchen Europas intern so schwer damit tun, Kirchengemeinschaft zu vertiefen und sichtbar auszudrücken.

Dr. Seiple verwies u.a. auf die Unterschiede der Kontexte (USA – Europa), der Existenzbedingungen von Kirchen sowie den daraus folgenden Konsequenzen im Blick auf Kirchengemeinschaft.

Das informelle Gespräch mit der römisch-katholischen Theologin Prof. Dr. Johanna Rahner drehte sich v.a. um einen Austausch über unterschiedliche Modelle von Einheit sowie sich abzeichnende Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche und der Ökumene.

Zwei fiktive Grußworte standen am Ende des inhaltlichen Teils der Konsultation:

Fünfzig Jahre Leuenberg: Heiliges Brot, Abendbrot und ein Smart for4

Rev. Desirée Scholtens

Sehr geehrte Damen und Herren,

Als Herr Professor Doktor Friedrich mich letztes Jahr gebeten hat, diese Festrede zu halten, war ich geehrt und erstaunt. Geehrt, weil ich nicht jeden Tag die Bitte bekomme, mich in einer Festrede an eine Gesellschaft von Ökumenikerinnen und Ökumenikern aus allen Himmelsrichtungen zu richten. Aber auch erstaunt, weil sich die Rede beziehen soll auf die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und die Leuenberger Konkordie, und ich neu in diesem Bereich bin. Ich habe Einheit und Ökumene immer befürwortet, aber bis zum letzten Jahr nie teilgenommen an einer ökumenischen Konferenz. Das hat sich geändert, als ich im Oktober 2009 der Jugendkonsultation der GEKE „Ecclesia semper reformanda“ beigewohnt habe.

Damals waren wir etwa vierzig Theologen und Theologinnen, junge Leuten bis zum Alter von 35 Jahren. Im Jahre 1973, als die Leuenberger Konkordie vollendet wurde, waren wir noch nicht einmal geboren. Für die Mitglieder der Jugendkonsultation ist die Konkordie eine Tatsache – für sie hat sie sozusagen immer existiert. Dass ich gebeten wurde, vorauszublicken bis zum Jahre 2023 freut mich: es heißt, dass wir diese - für junge Menschen - Selbstverständlichkeit im Herzen tragen und für die Zukunft aufbewahren und konsolidieren werden. Aber ein Vorausblick hat ebenso unvermeidlich einen Traum in sich, wie es später sein könne, oder selbst eine Mahnung, weil Stillstand Rückgang ist.

Wie 2023 die GEKE aussieht, kann uns niemand sagen. Und als rechtschaffene Pfarrerin schaue ich nicht in eine Kristallkugel. Was ich *hoffe* für die GEKE ist, dass sie 2023 eine kraftvolle Gemeinschaft und in Spiritualität, Bekennen und Dienst eine relevante und kritische Stimme in Kirche und Welt sein wird. In dieser Rede möchte ich einige Ideen entfalten auf dem Weg zu 2023, die bei mir gewachsen sind nach der Zusammenkunft von unserer kleinen ökumenischen Arbeitsgemeinschaft *Erneuerung in Liturgie und Amt* (hervorgegangen aus „Ecclesia semper reformanda“) in Lindheim – Hessen: fünf junge Menschen, aus Litauen, Ungarn, Deutschland und den Niederlanden. Ost und West, Nord und Mitte. Was teilen sie sich mehr als drei regnerische Frühlingstage in Hessen?

Heiliges Brot

Unsere Kirchen sind beteiligt an den großen Geschichten der Reformation, die Menschen in ganz Europa, jeden zu seiner Zeit, inspiriert haben, den Glauben neu zu durchdenken und zu gestalten. Als Arbeitsgruppe haben wir das Vorrecht, Theologie, Liturgie, Amt, und die sich immer erneuernde Kirche zu erforschen: das heutige Resultat der damaligen Entwicklungen. Ist es nicht erstaunlich, dass durch ganz Europa der Protestantismus die Menschen ergriffen hat und dass Kirchen entstanden, genau so unterschiedlich wie die Menschen der verschiedenen Länder, und dass man – wo immer man zur Kirche geht – sich in der Liturgie zuhause fühlt? Und dass eine Besucherin oder ein Besucher in einem Gottesdienst immer willkommen ist bei der Abendmahlsfeier und – auch wenn die Gnade Gottes ein Mysterium bleibt – verstehen kann, was da geschieht? Dieses vereint uns trotz unserer Verschiedenheit.

Aber es sind nicht nur diese spirituellen oder theologischen Fakten, die uns vereinen, sondern auch die Probleme wie die Säkularisierung und die mühsame Suche nach Neugestaltung (Reform). Wir teilen als Kirchen der protestantischen Tradition unser heiliges Brot: die Bibel, den Glauben, die Theologie, die Liturgie, die Diakonie, die Inspiration durch den hei-

ligen Geist, aber auch *den Mangel an* heiligem Brot, und das auf der Suche sein nach neuer Inspiration, neuem Brot. Was wächst, braucht Nahrung, und die Ökumene soll wachsen, sonst wird sie absterben. Es wird notwendig bleiben, über unseren Glauben, über unsere Zweifel und über die Gesellschaft zu reden, die großen Themen der Theologie und der Welt, damit wir stark und kraftvoll bleiben in Theologie und Spiritualität .

In unserer kleinen Ökumene haben wir darüber geredet. Die Probleme in der Stadt (zum Beispiel *Armut*) sind bestimmt anders als die Probleme in den Dörfern (zum Beispiel *Schlafstädte*), aber wir haben uns erkannt gefühlt in den Geschichten der anderen. Wir haben aber auch bemerkt, dass nur wenig des heiligen Brotes der großen Ökumene in der lokalen Kirche ankommt, wo die Suche nach heiligem Brot am stärksten empfunden wird und wo man die Frage nach der Legitimität des Evangeliums von Mensch zu Mensch stellt. Und das ist schade, weil es in der großen Ökumene in Europa für jede Entwicklung immer eine Vorhut der Kirchen gibt und einen Besenwagen, Hüter der Tradition und Suchende. Wir können so viel lernen voneinander, aber das Gespräch auf der untersten Ebene fehlt. Das hat nichts zu tun mit Desinteresse der lokalen Gemeinden oder mit Faulheit der großen Ökumene, aber mit der Frage: „Wie machen wir die großen Themen verwendbar für die lokale Kirche?“ Die Relevanz der Themen steht nicht in Frage, aber die praktische Verwendbarkeit der Resultate. Eine Sache der Kommunikation und eine Sache für kreative Geister, die nicht nur die Verschiedenheit besiegen können, aber auch Sprachbarrieren.

Abendbrot

In Lindheim, mit den fünf jungen Menschen, haben wir nicht nur das heilige Brot geteilt. Wir waren zu Gast in dem Pfarrhaus von einer von uns und wir haben uns den lokalen Sitten angepasst: Hausschuhe zu tragen, Gummibärchen zu naschen und um acht Uhr das Abendbrot zu genießen. Und dann sind die Gespräche gekommen. Man versucht zu verstehen, was es heißt, in einem kleinen Dorf wie Lindheim zu leben oder wie kalt es im Winter in Litauen ist.

Einer von uns erzählte, dass er bald Vater sein werde – und wir sprachen über Elternschaft, aber auch über Arbeit und Familie und wie das zusammenkommt oder zusammenstößt: Amt, Finanzen, part-time Jobs. Unsere Kirchen sind sehr verschieden, was diese Angelegenheiten anbelangt.

Eine von uns ist Pfarrerin in einem kleinen Dorf. Nicht immer einfach, wenn jemand an die Stadt gewöhnt ist: die Anonymität, das Kulturelle oder das Kosmopolitische. Selbstverständlich zählt jede Kirche in jedem Land viele Dörfer, um das vergleichen zu können, aber es ist ein Trost, dass weltweit Dörfer einander ähneln.

Eine von uns war Vikarin und sollte am darauffolgenden Sonntag als Pfarrerin ordiniert werden. Die Predigt war noch nicht fertig, und einige Nervosität war auch dabei – wir haben damals nicht nur geredet von Verschiedenheit und Ähnlichkeit, wir haben ihr auch Mut gemacht, sind *eins* gewesen. Und einer hat auf seinem Laptop Fotos gehabt von seiner Ordination – wir waren beeindruckt.

Auf der Suche nach etwas Trinkbarem öffnete ich den Kühlschrank und in der Tür fand ich etwas zu trinken und auch eine kleine Plastiktüte. Darin waren die Oblaten (das Abendmahlsbrot) für den nächsten Sonntag. Das kann vorkommen, wenn eine Pfarrerin drei Dörfer betreut. Im Kühlschrank bleiben die Oblaten schön und frisch, ganz praktisch, aber: was bedeutet der Leib Christi für dich? Und was ist Abendmahl?

Also, beim Abendbrot haben wir die kleine Ökumene entdeckt: wie man in einer kleinen Gruppe einander ermutigt oder respektieren soll, wie man eigene Mühen relativiert und die Weisheit findet. Oft waren es Themen geschäftlicher Art, verwendbar und aus unserer Nähe. Weil wir persönlich beteiligt waren, haben wir mit Leidenschaft darüber geredet. Die Ökumene war klein, aber kraftvoll.

Einerseits ist es gut, als europäische kirchliche Gemeinschaft zu reagieren auf die großen Themen und die Probleme der Welt: die Menschenrechte, die ethnischen Minderheiten, die Umwelt. Andererseits sind sie Containerbegriffe und haben nicht das Interesse jeder Kirche. Dafür sind wir zu verschieden. Heute entwickelt sich in der Politik oder in der Gesellschaft alles sehr schnell und das verlangt von einer bekennenden Kirchengemeinschaft entsprechend schnelle Reaktionen, aber große Konferenzen brauchen viel Zeit. Können wir der Kirche und der Gesellschaft Europas dienen ohne die Gefahr, zu spät oder zu allgemein zu sein? Wie können wir mit Leidenschaft reden vom Verhältnis zwischen Welt und Evangelium und kraftvoll sein, nicht nur in der Welt, sondern auch zueinander? Bedeutet *Ökumene* nur Theorie und Theologie oder auch Mut machen – haben wir Platz für den heiligen Geist?

Leider werden die großen Probleme wie Hunger oder Unrecht immer da sein in der Welt. Alle sind wir gegen diese Sünde, aber wer kann hier für Abhilfe sorgen? Vielleicht Gott allein. Aber in der kleinen Ökumene beim Abendbrot redet man über Probleme, die vielleicht doch oder vielleicht zum Teil zu lösen sind. Wenn Kirchen sich vereinigen zu kleinen Gruppen und Netzwerken, eine feste Freundschaft schließen, Vertrauen haben zueinander und einander ermutigen, wenn sie ihre Expertise miteinander teilen, dann wird eine unbürokratische niedrigschwellige Plattform entstehen, zu diskutieren über relevante Themen aus ihrem Umfeld. Auch kleine Themen können Grenzen überschreiten, zum Beispiel Umweltprobleme, Arbeitsmigration oder Jugend und Alkohol. Und in diesen Lokalverbänden zwischen Kirchen wird es sogar möglich, innerhalb einer bestimmten Frist zum Ziel zu kommen. Manchmal wachsen kleine Themen zu großen Themen, aber sogar auf der politischen Bühne braucht man nur eine kleine Gruppe von weisen Männern und Frauen oder eine Lobbygruppe, um die Wirklichkeit im Licht des Evangeliums zu deuten. Und wir sollten nicht zu schüchtern sein, wichtige Sachen und Erfolge in die Öffentlichkeit zu bringen.

Wie auch unsere Zukunft oder unser Ziel sein wird, in dieser globalisierten Welt haben wir nicht den Luxus, als Kirchen außen vor zu bleiben. Nicht nur die Kirchen in verschiedenen Ländern, sondern auch die lutherische und die reformierte Kirche und ihre Verbände, wir brauchen feste Netzwerke, sonst wird unsere Stimme marginalisiert werden und damit die Stimme des kritischen Evangeliums. Vielleicht können wir in diesem Bereich etwas lernen von Menschen, denen es Spaß macht, zusammen zu reden und zu feiern, die einfach Freundschaft untereinander finden. Ich meine die jungen Leute unserer Kirchen. Nicht nur Studenten an den Universitäten, sondern auch Jugend aus den lokalen Kirchen, weil wir als Erwachsene oft Probleme sehen, jedoch die jungen Leute nicht. Und es ist immer wieder die Frage, ob die Probleme dann auch wirklich da sind. Und die Jugend hat sich schon daran gewöhnt, die Grenze zu überschreiten mit Internet und Facebook. Sie machen einfach Netzwerke, warum nicht in der europäischen Ökumene?

Der Smart for4

Mittlerweile in Lindheim: fünf Menschen, etwa vierzig Dokumente, ein Thema (Erneuerung in Liturgie und Amt) und eine Menge Arbeit, die noch zu tun ist. Aber das müsste kein Problem sein: es regnet noch immer, und mit fünf Erwachsenen und nur einem Smart for4 zur Verfügung kommt man nicht weit. Oder doch? Die Welt ist niemals weit weg im Pfarrhaus, die Pfarrerin sollte für irgendwas in die Kirche kommen, und bald waren die Laptops alle zugeklappt. Selbstverständlich hatten wir keine Zeit gehabt, um Spaß zu machen, um Apfelbäume zu begutachten, Schlängelwege zu erforschen und die alte Orgel zu besichtigen, aber gute Ideen kommen oft nach Muße, Menschen brauchen Spaß. Aber mit fünf Erwachsenen in ein kleines Auto einzusteigen und den Abhang hinunterzusausen in die Welt hinein, verlangt Unerschrockenheit und Vertrauen: Vertrauen in die Geschicklichkeit der Pfarrerin und in den Weg, wie er sich entfaltet. Auch mit den Händen vor den Augen kann man das Ziel erreichen.

Fordert die Welt das Evangelium heraus oder fordert das Evangelium die Welt heraus? Es gibt die Wahl nur zu reagieren auf Probleme, oder auch pragmatisch die guten und schönen Gelegenheiten zum Reden zu benutzen. Das ist nur möglich, wenn wir der Gesellschaft, den Menschen wirklich begegnen. Die Kirchengemeinschaft ist eine Reisegesellschaft, wir fahren nicht nur in das Königreich Gottes, sondern auch in die Welt, „meeting the locals“ im Reisejargon. In kleinen Gruppen, miteinander uns den Kontext betrachtend, wo das Evangelium erklingt. Kleine Gruppen, weil große Gruppen nicht wendig sind. Warum sollte die Gesellschaft neugierig sein auf die Kirche, wenn wir nicht neugierig in der Welt stehen? Eine kleine Gruppe, nicht geografisch, sondern nach Talent oder Interessen organisiert, so dass die Teilnehmer wissen, wovon sie reden und dass sie einander vertrauen können, auch wenn man nicht das Lenkrad in den Händen hat. Wir sind eins, und wenn man sich eins fühlt im Herzen und im Glauben, kann man sich einander anvertrauen, man hält einander fest wie fünf Personen in einem kleinen Auto. Die pragmatische Ökumene wird die Kirche aktuell und wendig in die Gesellschaft stellen.

Zum Schluss

Fünzig Jahre Leuenberg, es ist noch nicht so weit, aber ich bin sicher, dass wir es Deo Volente erleben und feiern werden. Und es wird wichtig sein, dass nicht nur die Ökumeniker und Ökumenikerinnen davon Zeugen sein werden, aber auch die Menschen in unseren Kirchen und der Gesellschaft Europas. „Kraft des Geistes“ und „Relevanz für Kirche und Gesellschaft“ sind unsere Stichwörter für die Zukunft. Die GEKE könnte fungieren als der Schuttschirm aller ökumenischen protestantischen Verbände in Europa, um sie zusammenzubringen, zu organisieren, zu koordinieren, Netzwerke zu bauen und flexibel und pragmatisch zu werden. Kein einfacher Job, aber wir haben noch dreizehn Jahre die Zeit, Einheit zu realisieren und sie wirksam zu machen.

Und bitte, lasst uns nicht vergessen, Spaß zu machen, fromm und froh zu sein. Im Jahre 2023 feiern wir das erste protestantische Jamboree Europas, mit einer Menge junger Gläubigen, die stolz sind mitzumachen im Namen ihrer Kirchen, weil die Stimme des Evangeliums und die Einheit der Kirchen wichtig ist für sie. Zwischen den verschiedenen kirchlichen Richtungen herrscht gesunde Spannung, weil wir eins sind und verschieden. Wie in einem richtigen Jamboree fordern die Leute einander heraus zu Themen aus Welt und Theologie, weil man einander vertraut. Es gibt eine glaubende, bekennende, feiernde Gesellschaft – und sie empfindet Freude. Alte Freundschaften werden erneuert werden und neue Freundschaften bekräftigt. Wo ist die GEKE im Jahre 2023? Auf der Titelseite der Zeitung.

Festrede zum 50jährigen Jubiläum der Leuenberger Kirchengemeinschaft (Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa)

Bischof Dr. Walter Klaiber

Meine sehr verehrten Damen und Herrn, liebe Schwestern und Brüder!

Ich möchte mich herzlich dafür bedanken, dass Sie mir die Ehre haben zuteil werden lassen, zu diesem festlichen Anlass einige Worte zu sagen. Einerseits lassen wir Älteren ja gerne jüngeren, zukunftsweisenden Stimmen den Vortritt. Andererseits scheint es uns auch wichtig, die Erfahrung derer, die selbst erlebt haben, wie sich unsere Gemeinschaft von Kirchen in den letzten 50 Jahren entwickelt hat, nicht einfach zu überhören. Es ist ja nicht selbstverständlich, dass dies noch möglich ist, wie leider das Beispiel von Professor Pavel Filippi zeigt, einem der früheren Präsidenten der Kirchengemeinschaft, den ich hier vertreten muss, weil er aus gesundheitlichen Gründen absagen musste.

Den Rückblick auf 50 Jahre Geschichte der Leuenberger Kirchengemeinschaft will ich in drei Etappen einteilen:

1. Eine bemerkenswert späte Geburt

Ich glaube, es ist wichtig, uns daran zu erinnern, wie spät in der Geschichte der ökumenischen Bewegung die volle Kirchengemeinschaft zwischen den Kirchen der Reformation zustande gekommen ist. 1973 – das war genau 444 Jahre nach dem Marburger Religionsgespräch von 1529, bei dem sich Luther und Zwingli in allen Punkten geeinigt hatten, außer in der Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl. Also 444 Jahre war man einig in der Rechtfertigungslehre gewesen, ohne einander Gemeinschaft am Tisch des Herrn gewähren zu können. Das zu bedenken, sollte uns ein wenig von dem protestantischen Hochmut nehmen, der nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von den Katholiken so stürmisch fordert, was man selber über 400 Jahre nicht in der Lage war, sich gegenseitig zu gewähren!

1973 – man bedenke es wohl – war das 2. Vatikanische Konzil schon 8 Jahre zu Ende gegangen und die große Neuorientierung innerhalb der römisch-katholischen Kirche in vollem Gange, während die reformatorischen Kirchen mit viel Bedenken und Zaudern endlich bereit wurden, einander Kirchengemeinschaft zu gewähren. Natürlich gab es viele Anläufe, das schon früher zu erreichen. Aber selbst unter der bedrängten Situation des Kirchenkampfes konnte sich die Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union nach eingehenden Beratungen 1938 nur zu einer Empfehlung gegenseitiger Gastfreundschaft am Tisch des Herrn, aber nicht der vollständigen Abendmahlsgemeinschaft durchringen.

1973 – das war 25 Jahre nachdem 1948 die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland beschlossen worden war, die sich damit nach ihrer vorläufigen Gründung von 1945 als „Bund lutherischer, reformierter und uniierter Kirchen“ verstand, zwischen dessen „Gliedkirchen“ (sic!) es noch keine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gab. Zwar hatten die Arnoldshainer Abendmahlsthesen 1957 als Ergebnis zehnjähriger Lehrgespräche versucht, eine Grundlage dafür zu schaffen, aber sie stießen auf breite Ablehnung und nur die Kirchen der Arnoldshainer Konferenz konnten sich 1969 dazu verständigen, auf Grund dieser Thesen einander Abendmahlsgemeinschaft zu gewähren.

Warum es dann endlich 1973 möglich war, nicht nur für die Kirchen in Deutschland, sondern für viele lutherische, reformierte und unierte Kirchen in Europa durch die Leuenberger Konkordie die Grundlage für die Gewährung von gegenseitiger Kirchengemeinschaft zu

schaffen, bedürfte einer eingehenden Untersuchung. Ich denke es waren im Wesentlichen folgende Elemente, die zum Erfolg führten:

- Die Rückfrage nach den neutestamentlichen Aussagen in der gemeinsamen Exegese.
- Die Besinnung auf die Anliegen, die hinter den konträren Aussagen der Bekenntnisschriften stehen, und auf Formulierungen, die erlauben, diese Anliegen gemeinsam zu vertreten. Damit fand man auch Möglichkeiten, sich heute zu einigen, ohne den Dissens der Reformatoren und ihrer Nachfolger für irrig zu erklären.
- Die methodische Konzentration auf das, was unbedingt erforderlich für eine Kirchengemeinschaft ist.
- Vielleicht war auch die breitere europäische Gesprächsbasis hilfreich.
- Die Zeit war reif für eine Einigung.

Jedenfalls: Das Kind war geboren, und obwohl es manche schon bei der Geburt totsagten, erwies es sich als lebensfähig.

2. Eine unerwartete Entwicklung

Dass nicht von vorne herein klar war, was aus dem Kind werden würde, lag an der Vieldeutigkeit des Namens *Kirchengemeinschaft*. Schon die Geburtsurkunde unseres Geburtstagskindes, die Leuenberger Konkordie, markiert in § 29 eine doppelte Ausrichtung dieses Begriffs.

Kirchengemeinschaft im Sinne dieser Konkordie bedeutet, dass Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben.

Kirchengemeinschaft bedeutet also einerseits, einander „Gemeinschaft an Wort und Sakrament“ zu gewähren. Es bedeutet aber auch „eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst“ zu erstreben. Wie das geschehen soll, wird in der Konkordie in einem längeren Abschnitt „Verwirklichung der Kirchengemeinschaft“ (§§ 35ff) erläutert. Nach meiner Beobachtung stand aber in den ersten beiden Jahrzehnten der erste Aspekt ganz im Vordergrund. Die meisten der unterzeichnenden Kirchen waren ja Territorialkirchen, die getrennt voneinander lebten, so dass sich die Frage des Miteinanders nicht unmittelbar stellte. Das Problem der Möbelwagenkonversion war entschärft und bei gemeinsamen Tagungen evangelischer Kirchen, war die Frage gemeinsamer Abendmahlsfeiern eindeutig geklärt. Es gab ja auch immer noch Befürchtungen, das Kind würde sich als Wechselbalg erweisen und sich zu einer Superkirche oder Unionskirche entwickeln wollen. Man sprach deshalb von den „an der Konkordie beteiligten Kirchen“ und nicht etwa von Mitgliedskirchen.

Aber wie bei Menschenkindern waren die Erbanlagen, die mit dem doppelten Chromosomensatz in Paragraph 29 mitgegeben waren, auf die Dauer nicht zu unterdrücken. Auch die andere Seite der Bestimmung von Kirchengemeinschaft, also die Aufgabe, zu mehr Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst zu kommen, begann sich auszubilden. Schon im Alter von 14 Jahren gab sich die Gemeinschaft bei der Vollversammlung in Straßburg 1987 eine klarere Struktur, die sie kommunikations- und handlungsfähiger machen sollte.

Ein wichtiger, vielleicht sogar der entscheidende Impuls die in ihre angelegte Begabung und Bestimmung zu einer Gemeinschaft von Kirchen zu entdecken und zu entwickeln kam aber von außen. Angesichts der großen Veränderungen in Europa, die auch die Kirchen nicht unberührt ließen, war im März 1992 in Budapest eine Europäische Evangelische Versammlung zusammengekommen, die u.a. über die Notwendigkeit einer Europäischen Evangelischen Synode beriet. Aber der Widerstand gegen eine weitere ökumenische Institution in Europa und die Befürchtungen, damit die KEK zu sehr zu schwächen, waren zu groß, als dass man sich hätte entschließen können, dies den Kirchen zu empfehlen. Stattdessen wurde angeregt, die vorhandenen Strukturen der Leuenberger Kirchengemein-

schaft als Plattform für eine protestantische Verständigung und Willensbildung in Europa zu nützen. Diese wurde deshalb aufgefordert, in einem ersten Schritt „die Initiative zu ergreifen, um aus den in den letzten Jahren in einigen Regionen 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“. Sie wurde weiter gebeten, ihre Vollversammlung 1994 dafür zu nutzen, um „der Verpflichtung der evangelischen Kirchen zu gemeinsamen Zeugnis mehr als bisher Ausdruck zu geben“.

1994 war die Leuenberger Kirchengemeinschaft 21 Jahre alt geworden, also nach dem in meiner Jugend geltenden Recht volljährig und in jeder Hinsicht mündig, und so wurde auch die Vollversammlung in Wien zu einem wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der Gemeinschaft. Man war nicht unvorbereitet für die von der Versammlung in Budapest genannten Aufgaben. Gespräche mit den methodistischen Kirchen waren schon vor 1992 angeregt worden und die Vollversammlung in Straßburg hatte den Auftrag erteilt, ein Lehrgespräch zum Thema „Kennzeichen der Kirche als der von Jesus Christus berufenen und gesandten Gemeinschaft“ durchzuführen. In Wien lag das Ergebnis vor, die Studie „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“, vielleicht der bedeutendste protestantische Beitrag zur Ekklesiologie im ausgehenden 20. Jahrhundert. Denn hier wurde mit Entschiedenheit gegen das Missverständnis angegangen, das manche in der Konkordie befürchteten, aus dem *satis est* von CA VII ergebe sich ein Bild von Kirche, die vor allem aus passiven Predigthörern und Sakramentsempfänger bestünde, während von der Gemeinschaft der Glaubenden wenig geredet würde. „Zeugnis und Dienst“ werden als wesentliche Kennzeichen der Kirche herausgestellt.

Das hat natürlich auch Auswirkungen für das Verständnis von Kirchengemeinschaft und den Auftrag, den die im Blick auf ihre Verwirklichung Konkordie formulierte. So wurden u.a. Impulse für eine verstärkte Zusammenarbeit der diakonischen und sozialen Netzwerke evangelischer Kirchen in Europa beschlossen. Vor allem aber konnte die Vollversammlung die Empfehlung an die beteiligten Kirchen geben, einer Aufnahme der methodistischen Kirchen in Europa zuzustimmen. Dies war insofern ein Novum, weil diese Aufnahme aus historischen Gründen nicht automatisch durch die Unterschrift unter die Konkordie erfolgte, sondern durch die ausdrückliche Zustimmung der beteiligten Kirche zu einer „Gemeinsamen Erklärung der Kirchengemeinschaft“. Damit war das Verständnis von Kirchengemeinschaft als einer miteinander kommunizierenden Gemeinschaft von Kirchen deutlich gestärkt.

Es war deshalb nur konsequent, dass sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft anlässlich Ihres 30. Geburtstags einen neuen Namen gab: Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa. Damit war zwar nicht eine neue Identität beansprucht, aber deutlich gemacht, dass dort, wo man sich gegenseitig Kirchengemeinschaft erklärt, nicht nur eine Liste der Kirchen entsteht, die die Konkordie unterzeichnet haben, sondern ein organisches Miteinander dieser Kirchen und damit auch ein Stück Verkörperung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

3. Eine klare Berufung

Eigentlich könnte ich mir eine ausführlichere Schilderung der Entwicklung der letzten zwanzig Jahre ersparen, denn, was hier Bemerkenswertes geschah, ist uns ja allen lebhaft in Erinnerung. Aber es mag doch hilfreich sein, wenigstens die wichtigsten Ereignisse und ihre Bedeutung noch einmal kurz hervorzuheben.

In den ersten Jahren dieser Epoche stand die Frage im Vordergrund, wie denn Kirchengemeinschaft verbindlich gelebt werden kann. Hier waren zwei Impulse besonders wichtig. Als erstes nenne ich die in der Forschung leider oft unterschätzte Konsultation von Arnoldshain im Jahr 2010. Sie hat einerseits deutlich herausgearbeitet, welche Entwicklungsmöglichkeiten es für eine Intensivierung des Miteinanders reformatorischer Kirche

gibt, und andererseits aufgezeigt, dass das „Leuenberger Modell“ durchaus auch über den Bereich reformatorischer Kirchen hinaus hilfreich sein kann, um Kirchengemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit zu begründen und zu gestalten.

Inhaltlich wurde das durch die 2012 von der Vollversammlung der GEKE angenommene Lehrgesprächsstudie zum Thema „Schrift, Bekenntnis, Kirche“ weitergeführt. Hier wurde die Frage der Lehrautorität nach reformatorischem Verständnis im Gespräch mit anderen christlichen Traditionen und mit den heutigen Herausforderungen eindringlich gestellt und deren Bedeutung für die einzelnen Kirchen und auch für die Gemeinschaft dieser Kirchen aufgewiesen. Damit war auch die Auseinandersetzung „mit den Tendenzen theologischer Polarisierung“ aufgenommen, einen Auftrag, den schon die Konkordie selber erteilt hatte (40).

Es gab zunächst heftigen Widerstand gegen die Ergebnisse und Vorschläge dieser Studie. Die einen sahen in den Ausführungen die Freiheit der Lehre in den reformatorischen Kirchen gefährdet, die anderen das reformatorische *sola scriptura* verraten und die Lehre von der Suffizienz und Irrtumslosigkeit der Schrift aufgegeben. Aber gerade durch die Heftigkeit der Angriffe von ganz verschiedenen Seiten stellte sich in der Diskussion bald heraus, dass mit dieser Studie eine wichtige Leitlinie für die Gemeinschaft evangelischer Kirche erarbeitet war.

Indirekt hat diese Entwicklung dann auch den ökumenischen Fortschritt befördert. Denn es war gerade diese Studie mit ihrer Betonung der Bedeutung von verbindlicher Lehre, die im Gespräch mit der katholischen Kirche bewirkte, dass das Leuenberger Modell nicht mehr länger nur als Negativbeispiel für das Konzept „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ hingestellt werden konnte. Denn es war nun klar, dass nach evangelischem Verständnis Kirchengemeinschaft nicht nur eine formale Anerkennung der anderen bei gleichzeitiger völliger Beliebigkeit in Lehrfragen darstellte, sondern auf einem klar profilierten Verständnis des Evangeliums beruhte, das auch – wenn auch unter den Mühen eines partizipatorisch und demokratisch gestalteten Meinungsbildungsprozesses – aktuell neu artikuliert werden konnte.

Diese Problemstellung weist auf eine weitere Spannung im Selbstverständnis der GEKE hin, von der lange Zeit offen blieb, ob sie die Arbeit lähmen oder kreativ vorwärts treiben würde. Einerseits war gerade mit der Weiterentwicklung der Gemeinschaft von einer Liste beteiligter Kirchen hin zu einer lebendigen und aktiv handelnden Gemeinschaft von Kirchen bei vielen die Erwartung verbunden, damit das evangelische Profil in Europa zu schärfen und zur Geltung zu bringen. Andererseits war ihr schon in der Konkordie, also gewissermaßen in ihrer DNA, die Verpflichtung auf den Weg gegeben worden, „der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen zu dienen“(46). Wie war beides miteinander zu vereinbaren.

Ich denke, gerade die letzten Jahre haben eindrucksvoll bewiesen, dass dies möglich ist. Hier hat es Entwicklungen gegeben, die auch die oft zitierten Stichworte vom gemeinsamen „Zeugnis und Dienst“ mit konkretem Leben füllten. Es war ja gerade die Studie zu „Schrift, Bekenntnis, Kirche“, auf Grund derer die GEKE ihren „Kleinen Katechismus für Christen und solche, die es werden wollen“ unter dem Titel „Den Glauben leben“ entwickelt und 2017 zum Reformationsjubiläum herausgegeben hat und der zur großen Verwunderung aller zum Bestseller wurde. Aber trotz seines klaren evangelischen Profils haben unsere Partnerkirchen ihn als so grundlegend christlich empfunden, dass zumindest für Deutschland eine völlig neu bearbeitete 25. Auflage vor der Veröffentlichung steht, die von allen Kirchen der ACK Deutschland mit verantwortet wird und in deren Text es hervorragend gelungen ist, das Gemeinsame des christlichen Glaubens *und* die unterschiedlichen Akzente der verschiedenen Traditionen in verständlicher und einladender Sprache darzustellen.

Auch dass es möglich wurde, dass Vatikan und evangelische Weltbünde sich vor fünf Jahren, im Jahr 2017, geeinigt haben, die Partner in konfessionsverbindenden Ehen, die nicht der eigenen Kirche angehören, offiziell zum Abendmahl bzw. zur Kommunion bei der Eucharistie zuzulassen, ist entsprechenden Initiativen aus der GEKE zu verdanken.

In diesem Zusammenhang ist auch die schon 2015 erfolgte Gründung von CARIDIAKONIA EUROPE, dem Aktionsbündnis aller christlichen diakonischen und sozialen Werke in Europa, zu nennen, die wie bekannt vor allem auf Initiative der von der GEKE einberufenen Konsultation zur Situation der Sozialarbeit der christlichen Kirchen in Europa zustande kam.

Aus dieser Perspektive heraus scheint sich mir auch eine klare Entscheidung in der Frage zu ergeben, die uns alle in diesen Tagen bewegt und die für manche dies Jubiläum überschattet: Soll sich die GEKE bei der bevorstehenden Gründung eines Rates europäischer Kirchen, dem auch die Konferenz europäischer Bischofskonferenzen angehören wird, in eine protestantische Sektion unter dem Dach dieser neuen Organisation umwandeln oder soll sie ihre Eigenständigkeit beibehalten. Ich weiß, dass hier noch Fragen offen sind, aber ich hoffe, dass sich eine Form finden lässt, in der die besondere Gemeinschaft der Kirchen, die sich in voller Kirchengemeinschaft miteinander befinden, gewahrt und gepflegt werden kann, die aber zugleich eingebettet ist in die Gemeinschaft mit all den anderen Kirchen, mit denen wir auf dem Weg zu dieser vollen Gemeinschaft sind, auf dem wir in den letzten Jahren so ermutigenden Fortschritte gemacht haben.

Wir haben in diesen 50 Jahren immer wieder versucht, festzuhalten, dass unsere Gemeinschaft nicht Selbstzweck ist und wir kein Verein zur Pflege und Bewahrung reformatorischer Traditionen sein wollen, sondern unser Miteinander als Zusammenschluss und Arbeitsbündnis von Kirchen sehen, die der reformatorischen Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnaden verpflichtet sind und die durch die Art, wie sie als Kirchen leben, diese befreiende und heilende Botschaft weitertragen und mit den Menschen unserer Zeit teilen wollen. Soweit wir das selber beurteilen können, ist es uns in den letzten Jahren ein Stück weit gelungen, die bleibende Bedeutung dieser Botschaft unseren Mitchristen und auch unseren nichtchristlichen Zeitgenossen ins Bewusstsein zu rufen. Es ist deutlich geworden – hoffentlich auch an den großen Jubiläumsjahren der letzten Jahrzehnte – dass es nicht um das Zelebrieren und Verewigen der Lebensleistung eines Martin Luthers, Johannes Calvin oder John Wesley geht, sondern um das, was sie als Wesen des Handelns Gottes in Jesus Christus neu erkannt haben. Diese theologische Erkenntnis immer wieder durch die Art unser Verkündigung und die Gestalt unseres Lebens als Kirchen und Gemeinden zu einer Einladung zum Leben für alle Menschen werden zu lassen, bleibt auch für die Zukunft die entscheidende Aufgabe für die GEKE und die in ihr zusammengeschlossenen Kirchen – in welcher Form auch immer sie diese Gemeinschaft in den kommenden Jahren leben werden. Gott segne sie für diese Aufgabe.