

Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag  
der evangelischen Kirchen in Europa



Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag  
der evangelischen Kirchen in Europa

Texte der 5. Vollversammlung  
der Leuenberger Kirchengemeinschaft  
in Belfast, 19. – 25. Juni 2001

Herausgegeben von  
Wilhelm Hüffmeier und Christine-Ruth Müller

Verlag Otto Lembeck  
Frankfurt am Main



## Inhalt

Geleitwort	7
Vorwort der Herausgeber	10
<b>I. Theologische Arbeit von 1994 bis 2001</b>	15
1. <i>Die Beratungsergebnisse der Projektgruppe „Kirche und Israel“:</i> Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden	17
2. <i>Die Beratungsergebnisse der Regionalgruppe „Süd- und Südosteuropa“:</i> Kirche–Volk–Staat–Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis	81
3. <i>Textentwurf der Projektgruppe „Gesetz und Evangelium“:</i> Gesetz und Evangelium – besonders im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen	151
4. <i>Aus der Arbeit des Exekutivausschusses</i>	258
a) Leuenberg–Meißen–Porvoo. Modelle kirchlicher Einheit aus der Sicht der Leuenberger Konkordie	258
b) Mandat der Leuenberger Kirchengemeinschaft	268
<b>II. Ökumenische Dialoge von 1994 bis 2001</b>	275
1. <i>Dialog mit den Anglikanern</i> Bericht der Konsultation zwischen den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den an der Meißener Erklärung und der Porvoo-Erklärung beteiligten Kirchen	277
2. <i>Dialog mit den Baptisten</i> Bericht der Konsultation zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Leuenberger Kirchengemeinschaft	281
<b>III. Versöhnte Verschiedenheit – Der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa: Die Vollversammlung in Belfast, 19.-25.6.2001</b>	293
1. <i>Bericht des Präsidiums der Leuenberger Kirchengemeinschaft</i> Heinrich Rusterholz, Elisabeth Parmentier, Jaan Kiivit	295
2. <i>Bericht des Sekretariats der Leuenberger Kirchengemeinschaft</i> Wilhelm Hüffmeier	318

3.	<i>Hauptreferat der 5. Vollversammlung</i>	331
	Reconciled Diversity – The Mission of the Protestant Churches in Europe, Turid Karlsen Seim, Oslo	
4.	<i>Kurzreferat über die Geschichte des Nordirland-Konflikts</i>	348
	John D. Brewer	
5.	<i>Belfast experience: Besichtigung von Stätten der Versöhnungsarbeit</i>	353
6.	<i>Open-Space-Veranstaltung</i>	355
7.	<i>Grußworte</i>	
	a) Dekan Dr. Samuel Hutchinson, Presbyt. Kirche in Irland	359
	b) Erzbischof Seán Brady, Röm.-kath. Kirche Irlands	360
	c) Ronald Appleton, Jüdische Gemeinde in Belfast	361
	d) Gen.Sek. Dr. Setri Nyomi, Reformierter Weltbund	362
	e) Gen.Sek. Dr. Ishmael Noko, Lutherischer Weltbund	363
	f) Gen.Sek. Dr. Keith Clements, Konferenz Europäischer Kirchen	364
	g) Bischof Dr. Michael Doe, Kirche von England	366
	h) Bischof Paull E. Spring, „A Formula of Agreement“-Kirchen	367
	i) Dr. Matthias Türk, Einheitssekretariat/Vatikan	368
8.	<i>Predigt beim Eröffnungsgottesdienst</i>	371
	John Dunlop	
9.	<i>Predigt beim Schlussgottesdienst</i>	379
	Elisabeth Parmentier	
<b>IV.</b>	<b>Ergebnisse der 5. Vollversammlung (Abschlussbericht)</b>	383
1.	Zeugnis und Dienst: Evangelische Stimme in Europa	385
2.	Theologische Studienarbeit	388
3.	Ökumenische Verpflichtung	391
4.	Organisatorische und strukturelle Maßnahmen	393
Anh. 1.	Botschaft der LKG an die Kirchen in Irland	394
Anh. 2.	Dialog mit den Baptisten	395
Anh. 3.	Wahl: Exekutivausschuss, Präsidium und Sekretariat	396
	<b>Anhang</b>	
	Programm der 5. Vollversammlung	397
	Teilnehmerliste der 5. Vollversammlung	398
	Verzeichnis der Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft	403

## Geleitwort

**„Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa“** – der Dokumentationsband der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) im Jahr 2001 in Belfast liegt hiermit vor.

Die Dokumente sind Rückblick auf die bisherige Arbeit unserer Kirchengemeinschaft und Ausblick auf das, was künftig Not tut. Als ein Stück Geschichte lassen sie die Wurzeln unserer LKG erkennen. Das ist wichtig, denn wir wissen: Ohne Wurzeln kein Wachstum. Ohne Bewusstsein für die Geschichte gibt es kein Verstehen der Gegenwart und somit keine Vision für die Zukunft.

Die kirchlichen Delegierten der Versammlung in Belfast werden darin Vertrautes aus der gemeinsamen Arbeit finden und damit Anstoß erhalten für die weitere Zusammenarbeit.

Die Verantwortlichen in Kirchenleitungen und Kirchgemeinden, die in Belfast nicht dabei sein konnten, mögen die Bemühungen der LKG und ihrer Projektgruppen erkennen. Diese waren seit 1994 intensiv an der Arbeit. In großer Zahl, so hoffe ich, werden sie Anregungen finden für die künftige Ausrichtung der „Leuenberger Arbeit“.

Gemeinsam sind beide für die Fortsetzung der Arbeit in ihrem Bereich verantwortlich. Erst so bleibt die Leuenberger Konkordie ein alle künftige Arbeit prägendes Element. Erst so kommen die darin festgehaltenen Überzeugungen in jeder Gliedkirche noch stärker zum Zuge!

„Versöhnte Verschiedenheit“ wird in der LKG Hauptwort bleiben!

Mit dieser Überzeugung sind wir der Einladung der uns nahestehenden Kirchen Irlands gefolgt. Ihr Einsatz zur Überwindung von Hass, für einen sozialen Ausgleich und für Versöhnung sollte sichtbar unterstützt werden. Wir wollten öffentlich glaubhaft machen, dass Europas Protestanten jeden Missbrauch von Konfession oder Religion zur Durchsetzung politischer, sozialer oder religiöser Anliegen strikt ablehnen. Das gehört zum Auftrag der evangelischen Kirchen.

Ihrem gemeinsamen Friedenswillen gaben die Vertreter aller Kirchen Irlands im Eröffnungsgottesdienst Ausdruck. Bei Besuchen an Orten extremer Spannungen in Belfast und in den Kirchgemeinden in Stadt und Land wurden wir außerdem Zeugen, dass eine öffentlich wenig beachtete Mehrheit, „versöhnte

Verschiedenheit“ leben will. Tatsächlich sind viele Christinnen und Christen aller Konfessionen von einem Willen zur Versöhnung getragen, der im Glauben an den auferstandenen Herrn wurzelt. Ihnen allen gilt unsere Sympathie!

„Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa“! Als evangelische Christen wissen wir, dass die Entscheidung über den gemeinsamen Weg im Glauben in der Kirchgemeinde gelebt, erlitten, erkämpft werden muss. Wir wissen auch, dass wir als einzelne Gemeinde nicht Kirche sind ohne die andern.

Das führt zur doppelten Verpflichtung:

Erstens nehmen wir die Arbeit der Projektgruppen zu den Themen „Kirche und Israel“, „Kirche–Volk–Staat–Nation“ und zu „Gesetz und Evangelium“ ernst und prüfen sie in den Kirchen und Gemeinden im Geist der heiligen Schrift. Das Gute behalten wir.

Zweitens halten wir uns weiterhin ökumenisch offen, bereit für das Gespräch mit allen Kirchen. Der dokumentierte „Ökumenische Dialog“ bezeugt das sehr eindrücklich.

Unsere theologischen Dokumente betrachten wir auch als ein Geschenk an die Ökumene und als Beitrag zum Dialog, den die „Charta Oecumenica“ (Pt. 6) fordert: „Um die ökumenische Gemeinschaft zu vertiefen, sind die Bemühungen um einen Konsens im Glauben unbedingt fortzusetzen... Zum Dialog gibt es keine Alternative.“ Mögen die ökumenischen Partner unser Angebot annehmen, ihre eigene Position bestimmen und uns durch ihre Erkenntnisse bereichern! Dazu sind wir bereit.

Ich danke allen, die zum guten Gelingen der 5. Vollversammlung beigetragen haben. Besondere Erwähnung verdienen die Hauptreferentin, Frau Prof. Dr. Turid Karlsen Seim, Oslo, aber auch Herr Pfr. Hans-Dieter Gesewsky für die Anleitung zum „Open Space“, einer Konferenzmethode, die eine breite Partizipation der Teilnehmer ermöglichte. Ich danke namentlich den Vertretern der einladenden Kirchen, Rt. Rev. Dr. Alastair Dunlop, Moderator der Presbyterianischen Kirche in Irland, Rev. Edmund Mawhinney, Sekretär der Methodistischen Kirche und Pastor Fritz-Gert Mayer von der Lutherischen Kirche sowie den zahlreichen ökumenischen Gästen, die in ihren Grußworten ihrerseits eine große Offenheit bekundeten.

Prof. Dr. Cecil McCullough, Mitglied im Exekutivausschuss, verdient als umsichtiger Gastgeber in seinem „Union College“ einen besonderen Dank. Mit ihm und mit dem lokalen Vorbereitungskomitee hat unser Team im Berliner Sekretariat die Belfaster Vollversammlung – und die gute Aufnahme in Belfast – so perfekt vorbereitet, dass sie allen in bester Erinnerung bleibt.



Ich möchte dieses Geleitwort nicht ohne ein Wort des Gedenkens an unseren ersten amtierenden Präsidenten, Präses Peter Beier, sowie einem Dank an seine Gattin und an die Evangelische Kirche im Rheinland schließen. Durch seinen Tod im November 1997 hat die LKG und der europäische Protestantismus einen dynamischen Förderer verloren. Er hat den Exekutivausschuss immer wieder dafür begeistert, den Auftrag der LKG so zu leisten, dass die Menschen in Europa zu ihren christlichen Wurzeln zurückfinden und heranwachsen können zu einer Gemeinschaft, die andere mit ihrer Hoffnung ansteckt.

Die Dokumente der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft wollen uns dazu anleiten, in dieser Hoffnung unseren Auftrag in Europa zu erfüllen, evangelisch geeint, selbstbewusst und ökumenisch offen. Mögen sie eine gute Aufnahme finden!

Zürich, im November 2002

Heinrich Rusterholz, Geschäftsführender Präsident des Exekutivausschusses der Leuenberger Kirchengemeinschaft 1998–2001

## Vorwort der Herausgeber

Unter dem Thema ‚Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa‘ kamen vom 18.–25. Juni 2001 in der Queen’s University von Belfast mehr als 160 Kirchenvertreterinnen und -vertreter zur 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) zusammen. Die Atmosphäre des sehr schön angelegten Campusgeländes und die beeindruckend restaurierte ‚Great Hall‘ der Queen’s University, in der die Plenumssitzungen der Vollversammlung stattfanden, waren den Beratungen sehr förderlich und trugen viel dazu bei, dass sich bei den Delegierten aus den verschiedensten evangelischen Kirchen von Norwegen bis Griechenland, von Portugal bis Russland bald ein Gefühl der Zusammengehörigkeit entwickelte und eine intensive, gemeinsame Arbeit im Blick auf die zukünftigen Aufgaben der Leuenberger Kirchengemeinschaft stattfinden konnte.

Sehr bewusst hatte sich der Exekutivausschuss bei der Vorbereitung der Vollversammlung dafür entschieden, die Einladung der Presbyterian Church in Ireland, der Lutheran Church in Ireland und der Methodist Church in Ireland anzunehmen. So fand nach Sigtuna/Schweden, wo 1976 die erste Leuenberger ‚Delegiertenkonferenz‘, wie es damals noch hieß, durchgeführt wurde und den Vollversammlungen von Driebergen (1981), Straßburg (1987) und Wien (1994), erstmals wieder eine Vollversammlung außerhalb des kontinentalen Festlandes statt. Mit der Wahl des konfliktträchtigen Ortes Belfast entschied sich der Exekutivausschuss aber auch dafür, eine inhaltliche Schwerpunktsetzung seiner Arbeit zu benennen. Es ist die besondere Aufgabe der Leuenberger Kirchengemeinschaft, daran mitzuwirken, dass Spannungen und Spaltungen aus konfessionellen Gründen überwunden werden und ein Miteinander in ‚versöhnter Verschiedenheit‘ in Europa Zukunft hat.

Die hier vorliegende Publikation dokumentiert alle wesentlichen Texte der 5. Vollversammlung und führt damit die Reihe der bisherigen Vollversammlungsberichtsbande fort. Die Konzeption des Berichtsbandes folgt dabei den früheren Dokumentationen. Um den mehrsprachigen Charakter der Veranstaltung wenigstens annähernd wiederzugeben, werden die in Belfast gehaltenen Referate, Grußworte, Berichte und Predigten in der jeweiligen Originalsprache abgedruckt.

In Teil I ‚Theologische Arbeit von 1994 bis 2001‘ liegen die Ergebnisse der in diesem Zeitraum geführten theologischen Lehrgespräche, die für die Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst sowie für die ökumenische Verantwortung

der Leuenberger Kirchengemeinschaft von zentraler Bedeutung sind, in ungekürzter Fassung vor. Folgende drei Dokumente, deren Erarbeitung 1994 in Wien beschlossen worden war, wurden der Vollversammlung in Belfast zur Beratung und Annahme vorgelegt:

- Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden. Die Vollversammlung hat das Dokument mit Dank entgegengenommen, es sich ‚zu eigen gemacht‘ und die Kirchen der LKG gebeten „das Lehrgesprächsergebnis aufzunehmen und im christlich-jüdischen Dialog und bei eigenen Arbeiten zum Thema ‚Kirche und Israel‘ zu berücksichtigen.“ Das Dokument, in dem die protestantischen Kirchen Europas zum ersten Mal seit der Reformation gemeinsam ihre Sicht der christlich-jüdischen Beziehungen darlegen, wurde in der Zwischenzeit als Heft 6 in der zweisprachigen (deutsch/englischen) Reihe der ‚Leuenberger Texte‘ separat veröffentlicht. Es liegt mittlerweile in der zweiten Auflage vor und findet eine ausgesprochen starke Resonanz, nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern auch zum Beispiel in den französischen Kirchen.

- Kirche – Staat – Volk – Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis. Das Dokument, erarbeitet von der Regionalgruppe Süd- und Südosteuropa der Leuenberger Kirchengemeinschaft wurde von der Vollversammlung mit Dank entgegengenommen. Die Kirchen der LKG wurden gebeten, dieses Lehrgesprächsergebnis aufzunehmen und bei weiteren Arbeiten zum Thema Kirche-Volk-Staat-Nation zu berücksichtigen. Auch dieses Lehrgesprächsergebnis wurde in der Zwischenzeit in der Reihe ‚Leuenberger Texte‘ als Heft 7 veröffentlicht und wird zahlreich nachgefragt.

- Gesetz und Evangelium, besonders im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen. Die Vollversammlung hat auch diesen Text, der dem unterschiedlichen Verständnis von Gesetz und Evangelium in den lutherischen, reformierten und methodistischen Traditionen nachgeht, mit Dank zur Kenntnis genommen. Da der Text den Kirchen vorab noch nicht zur Stellungnahme vorgelegt werden konnte, wurde beschlossen, ihn nach der Vollversammlung den LKG-Kirchen zur Stellungnahme zuzuleiten. Die bisherige Redaktionsgruppe wurde gebeten, danach die Endredaktion des Textes vorzunehmen, damit er dann bereits vor der nächsten Vollversammlung veröffentlicht werden kann.

Neben der theologischen Lehrgesprächsarbeit wurden den Teilnehmern in Belfast auch Texte aus der Arbeit des Exekutiv Ausschusses an die Hand gegeben, die nach der Vollversammlung in Wien erarbeitet worden waren, so das Dokument ‚Leuenberg – Meissen – Porvoo. Modelle kirchlicher Einheit

aus der Sicht der Leuenberger Konkordie' und der Text ‚Das Mandat der Leuenberger Kirchengemeinschaft‘.

In Teil II des vorliegenden Dokumentationsbandes finden sich die Ergebnisse der in den Jahren 1994 bis 2001 in Aufnahme der Beschlüsse von Wien von Vertretern der Leuenberger Kirchengemeinschaft geführten ökumenischen Dialoge. Der Dialog mit Vertreterinnen und Vertretern der anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands, veröffentlicht im Jahr 1996 als Heft 4 der ‚Leuenberger Texte‘, empfiehlt die Prüfung, „inwieweit sich Möglichkeiten für eine gegenseitige Anerkennung und eine Gemeinschaft in Wort und Sakrament zwischen den lutherischen, reformierten, unierten und methodistischen und den anglikanischen Kirchen in ganz Europa eröffnen“. Diese Prüfung wird eine der Aufgaben für die Zeit nach der 5. Vollversammlung sein. - Im Blick auf den Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Leuenberger Kirchengemeinschaft begrüßte die Vollversammlung die bereits stattgefundenen Vorgespräche. Sie schloss sich dem Vorschlag an, „einen theologischen Dialog mit den Baptisten zu führen. Von der Taufproblematik ausgehend, sollen die Fragen bearbeitet werden, die für die gegenseitige Gewährung von Kirchengemeinschaft geklärt werden müssen.“

Teil III dokumentiert den Ablauf der Vollversammlung, die mit festlichen Gottesdiensten eröffnet und geschlossen wurde. Im feierlichen Eröffnungsgottesdienst in der Fisherwick Presbyterian Church in Belfast, dem sich ein Empfang in den Räumen der Gemeinde anschloss, hielt Pfr. Dr. John Dunlop von der Presbyterianischen Kirche in Irland die Predigt, der Primas der römisch-katholischen Kirche Irlands, Erzbischof Sean Brady, der Belfaster Weihbischof Anthony Farquhar und der Vorsitzende der jüdischen Kultusgemeinde in Belfast, Ronald Appleton, sprachen Grußworte, in denen sie die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Vollversammlung in Belfast herzlich willkommen hießen. Die große Gastfreundschaft, mit der die Leuenberger Kirchengemeinschaft in Nordirland empfangen wurde, kam auch in dem Grußwort des Generalsekretärs der Presbyterianischen Kirche in Irland, Dekan Dr. Hutchinson, zum Ausdruck. Er bat die Besucher um ein ‚informed interest in our situation‘ und betonte die politischen Wurzeln des Nordirlandkonfliktes und die Komplexität des Problems, für das es keine einfache Lösung gäbe. Auch der Empfang mit Lunch in der City Hall in Belfast beim regierenden Bürgermeister der Stadt, Jim Rodgers, führte den Vollversammlungsteilnehmern vor Augen, dass es ein vornehmlich politisches Problem ist, das in Nordirland gelöst werden muss. Mit dem Schlussgottesdienst in der Methodist Church in Belfast, in dem die neugewählte Präsidentin der LKG,

Prof. Dr. Elisabeth Parmentier, zum Thema ‚Die Mauer der Feindschaft ist gefallen. Aber was wird jetzt aus den anderen Mauern?‘ predigte, fand die 5. Vollversammlung ihren liturgischen Abschluss.

Die Beratungen der Leuenberger Kirchengemeinschaft waren auch für die europäische und die weltweite Ökumene von Bedeutung und wurden mit Interesse wahrgenommen. Dies machten die Grußworte der Generalsekretäre Dr. Keith Clements (Konferenz Europäischer Kirchen) und Dr. Setri Nyomi (Reformierter Weltbund) sowie Dr. Ishmael Noko (Lutherischer Weltbund) eindrücklich deutlich. Auch der Referent des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Dr. Matthias Türk, unterstrich dies und stellte fest, dass das ökumenische Engagement der katholischen Kirche ‚unwider-ruflich‘ sei.

Der zu Beginn der Vollversammlung vorgetragene Bericht des geschäftsführenden Präsidenten der LKG, Pfr. i.R. Heinrich Rusterholz, nahm Bezug auf die lokale Situation in Nordirland und legte öffentlich dar, „dass sich Europas Protestanten gegen jeden Missbrauch von Religion oder Konfession zur Durchsetzung eigener politischer, sozialer oder religiöser Anliegen wenden“. Daran anknüpfend machte der Bericht des Leiters des Sekretariates der LKG, Dr. Wilhelm Hüffmeier, darauf aufmerksam, dass zur inneren Festigung der LKG und in Ergänzung zu den Lehrgesprächen die praktischen Konsequenzen der Kirchengemeinschaft stärkere Beachtung finden müssten. Wie dies aussehen könnte, führte die norwegische Professorin Dr. Turid Karlsen Seim im Hauptvortrag der 5. Vollversammlung der LKG aus, als sie zum Thema ‚Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa‘ darauf hinwies, dass die protestantischen Kirchen ‚in der Mitte der Gesellschaft‘ präsent sein müssen, um ‚Anwalt der Schwachen‘ zu sein. Sie müssten für die Sprachrohr und Stimme sein, die sich nicht selbst zu Wort melden könnten. Deshalb müssten sie Werte für die Gesellschaft, die nach einer Seele oder einem Rahmen sucht, nicht nur beschreiben, sondern auch leben.

Die Komplexität der Situation vor Ort, die der Belfast Soziologe, Professor John Brewer, in einem Kurzreferat analysierte und die die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Vollversammlung im Rahmen einer ‚Belfast Experience-Veranstaltung‘ mit der Besichtigung von Stätten der Versöhnungsarbeit selbst in Augenschein nehmen konnten und die vielen sehr ‚unter die Haut‘ ging, bot dafür reichlich Gelegenheit.

Der ‚Ertrag von Belfast‘ liegt schließlich in Teil IV der Dokumentation mit dem Abschlußbericht der Vollversammlung vor. Unter den Stichworten: Stärkung der evangelischen Stimme in Europa, Weiterführung der theologischen Studienarbeit, Ökumenische Verpflichtung sowie organisatorische und strukturelle Maßnahmen beschreibt ein detaillierter Aufgabenkatalog die künftige Arbeit, die sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft als Schritte bis zur nächsten Vollversammlung vorgenommen hat.

Ziel ist, die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der konkreten Erfüllung ihres Auftrages zu stärken, damit sie in grundlegenden Fragen die protestantischen Stimmen bündeln und zu Gehör bringen kann. Hierzu soll die aktive Beteiligung der LKG-Kirchen an der öffentlichen Debatte über die Zukunft Europas gefördert werden, so wie dies bereits in dem vom Exekutivausschuss in Auftrag gegebenen und während der Vollversammlung präsentierten Buches ‚Unterwegs nach Europa – En Route towards Europe‘ (hg. H. J. Luibl, Chr.-R. Müller, H. Zeddies, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2001) aufgegriffen wurde. Zur Stärkung des Zusammenhaltes der Kirchengemeinschaft und der Kommunikationsstrukturen nach innen und außen ist beabsichtigt, das Internetangebot der LKG eines ‚Netzwerkes protestantischer Kirchen in Europa‘, das während der Vollversammlung präsentiert worden war und das unter [www.leuenberg.net](http://www.leuenberg.net) bereits jetzt Einblick in die umfangreiche LKG-Arbeit gibt, zu intensivieren. Auch soll die Präsenz der evangelischen Kirchen auf europäischer Ebene ausgebaut werden. Der Gedanke der Bildung einer ‚Europäischen Evangelischen Synode‘ hingegen, der in Belfast diskutiert, aber von einer Reihe von LKG-Kirchen als nicht geeignetes Mittel dafür eingeschätzt wurde, war in Belfast - noch - nicht konsensfähig. Er soll nach dem Willen der Vollversammlung jedoch weiterhin im Gespräch bleiben als ein Weg zu mehr Verbindlichkeit und Stärkung der Gemeinschaft zwischen den 103 evangelischen Kirchen in Europa, die der Leuenberger Kirchengemeinschaft angehören. – Spätestens auf der nächsten Vollversammlung der LKG, die wohl im Jahr 2006 in Ungarn stattfinden wird, kann er wieder Thema werden. Denn dann liegen die Ergebnisse der Lehrgesprächsgruppe ‚Gestalt und Gestaltung evangelischer Kirchen in Europe‘ zur Diskussion vor.

Berlin, im Februar 2003  
Wilhelm Hüffmeier und Christine-Ruth Müller

**I.**

**Theologische Arbeit  
von 1994 bis 2001**





1. Die Beratungsergebnisse der Projektgruppe „Kirche und Israel“

**KIRCHE UND ISRAEL. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden**

**Inhalt**

Vorwort .....	19
Einleitung .....	20
<i>Teil I: Israel und die Kirche</i> .....	23
1 Theologische und geschichtliche Voraussetzungen .....	23
2 Begegnungen zwischen Kirche und Israel in reformatorischen Kirchen Europas .....	26
3 Israel und die Kirche im Horizont der biblischen Überlieferung ...	33
4 Zur geschichtlichen Entwicklung der Abgrenzung zwischen Kirche und Israel .....	38
<i>Teil II: Die Kirche und Israel</i> .....	47
1 Theologische Versuche einer Klärung der Beziehung zwischen Kirche und Israel .....	47
1.1 Die Vorstellung der „zwei Wege“ .....	47
1.2 Die Vorstellung des „ungekündigten Bundes“ und der Hineinnahme in den Einen Bund .....	48
1.3 Die Übernahme des Gedankens der „Völkerwallfahrt zum Zion“ .....	49
1.4 Der Gedanke des Einen Gottesvolkes aus Israel und Kirche .....	50
1.5 Ergebnis .....	50
2 Israel und die Kirche in der christlichen Lehre .....	51
2.1 Die Offenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus .....	51
2.2 Das christliche Verständnis der Heiligen Schriften Israels .....	54
2.3 Das christliche Gottesverständnis .....	57
2.4 Gottes erwählendes Handeln .....	60
2.5 Die Kirche als „Volk Gottes“ – Israel als „Volk Gottes“ .....	64
3 Das Zusammenleben der Kirche mit Israel .....	67
<i>Teil III: Die Kirche in Israels Gegenwart</i> .....	70
1 Folgerungen für die Praxis der Kirchen .....	70
1.1 Gemeindegarbeit und kirchenleitendes Handeln .....	70
1.2 Kirchliche Verkündigung und Unterricht .....	72
1.3 Gottesdienst und Festkalender .....	74
1.4 Kirchliche Ausbildung und Fortbildung .....	75
2 Zur gemeinsamen Verantwortung von Christen und Juden .....	76
Schlusswort .....	77

<b>Anhang</b>	
Themen der während der Lehrgespräche gehaltenen Referate .....	78
Mitglieder der Lehrgesprächsgruppe „Kirche und Israel“ .....	79

## Vorwort

Mit der Studie „Kirche und Israel“ legen die reformatorischen Kirchen Europas erstmals einen gemeinsamen theologischen Beitrag zum Verhältnis von Christen und Juden vor. Ein im Auftrag der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (Wien, 1994) in den Jahren 1996 bis 1999 von einer Lehrgesprächsgruppe erarbeiteter Textentwurf, dessen Entstehungsgeschichte im einzelnen in der Einleitung skizziert wird, durchlief im Jahre 2000 ein Stimmnahmeverfahren in den Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie sowie in weiteren Kirchen und kirchlichen Zusammenschlüssen.

Die 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft hat den Text eingehend beraten und sich die hier vorliegende Fassung am 24. Juni 2001 einstimmig „zu eigen gemacht“. Was dies bedeutet, hatte Wilhelm Hüffmeier, Leiter des Sekretariats der Leuenberger Kirchengemeinschaft und seit Beginn in der Lehrgesprächsgruppe „Kirche und Israel“ engagiert, bereits in seiner „Einführung“ zur Leuenberger Studie „Die Kirche Jesu Christi“ erläutert: „Die Vollversammlung identifiziert sich mit diesem Text. Der Text formuliert den in dieser Frage gefundenen Konsens. Dieser Konsens besitzt zwar nicht die gleiche Verbindlichkeit wie die von den einzelnen Kirchen rezipierte Konkordie. Doch drückt der Konsens eine hohe Verpflichtung für die theologische Arbeit der in der Leuenberger Gemeinschaft verbundenen Kirchen aus.“ (Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, hg. von Wilhelm Hüffmeier, Leuenberger Texte 1, Frankfurt/M. 1995, S.11). In ihrem Beschluss hat die 5. Vollversammlung die Kirchen deshalb gebeten, „das Lehrgesprächsergebnis aufzunehmen und im christlich-jüdischen Dialog und bei eigenen Arbeiten zum Thema ‚Kirche und Israel‘ zu berücksichtigen.“

Der gefundene innerevangelische Konsens, der bereits in den Beratungen der Lehrgesprächsgruppe immer neu in Diskussion und Reflexion errungen wurde – auf Abstimmungen, die zu Mehrheits- und Minderheitspositionen hätten führen müssen, ist prinzipiell verzichtet worden –, lädt nun ein zu einer breiten Rezeption in den Kirchen und Gemeinden, in den verschiedenen Dialoggruppen und in der Öffentlichkeit. Synoden, Kirchenleitungen, theologische Ausschüsse, Seminare an Hochschulen, Pastoralkollegs oder in der Erwachsenenbildung werden von der Auseinandersetzung mit dieser Studie profitieren. Je nach Fragestellung können die Zugänge über einen der drei Teile der Studie, also eher historisch, eher dogmatisch oder eher praktisch gewählt werden; dabei sollte in Erinnerung bleiben, dass diese Dimensionen stets wechselseitig aufeinander bezogen sind.

Berlin im Juli 2001

Helmut Schwier

## Einleitung

Die 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft verabschiedete am 9. Mai 1994 in Wien die Studie „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“. Diese Studie, in der die reformatorischen Kirchen in Europa zum ersten Mal ein gemeinsames Kirchenverständnis formulieren, beschreibt an zentraler Stelle das Wesen der Kirche als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden, aus der sich die Selbstbezeichnung der Kirche als ‚Volk Gottes‘ ableitet. Da die Bezeichnung ‚Volk Gottes‘ entsprechend der alttestamentlichen Überlieferung das Selbstverständnis des Volkes Israel wiedergibt, ist durch die Selbstbezeichnung der Kirche als ‚Volk Gottes‘ von vornherein die Frage der Nähe und der Abgrenzung der Kirche gegenüber Israel gestellt.

In der Leuenberger Kirchenstudie heißt es deshalb ausdrücklich: „Das Verhältnis von Juden und Christen, Israel und der Kirche bedarf weiterer Lehrgespräche zwischen den an der Leuenberger Kirchengemeinschaft beteiligten Kirchen. Es ist deshalb von der Vollversammlung 1994 zu einem der drei neuen Lehrgesprächsthemen bestimmt worden.“ (S.37, Anm.3)

Der daraufhin gebildeten Lehrgesprächsgruppe ‚Kirche und Israel‘ gab der Exekutivausschuss der Leuenberger Kirchengemeinschaft Projektleitlinien vor, die vier Grunddaten enthielten:

1. „Es besteht ein untrennbarer Zusammenhang zwischen der Erwählung der Kirche und der Erwählung Israels, zwischen ‚Altem‘ und ‚Neuem‘ Bund.“
2. Das Verhältnis zu Israel gehört für Christen und Kirchen unabdingbar zur Frage nach der Begründung ihres Glaubens.
3. In der Begegnung mit dem Lebenszeugnis der Juden werden die Christen Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten im Leben von Kirche und Synagoge entdecken.
4. Der Dialog zwischen Juden und Christen lebt davon, dass beide das Zeugnis von der erfahrenen Wahrheit ihres Glaubens nicht zurückstellen und im Bemühen um gegenseitiges Verständnis aufeinander hören.“

Nach diesen Leitlinien sollte das Lehrgespräch das Ziel haben, „ein gemeinsames Verständnis der reformatorischen Kirchen zum Thema ‚Kirche und Israel‘ zu erarbeiten“. Es solle den in der Leuenberger Konkordie (Ziff. 38) benannten Kriterien entsprechen, also bestimmt sein „vom Bemühen um die Aktualisierung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums“, und zwar „auf dem Hintergrund der besonderen Herausforderungen des christlich-jüdischen Dialogs“. Es solle offen sein „für den Dialog zwischen Christen und Juden als Grundlage zur Förderung des gegenseitigen Vertrauens“ und geeignet, „sich in Verkündigung, Unterricht und Seelsorge der Kirchen

zu bewahren“. Und es solle schließlich „ein Beitrag zum ökumenischen Dialog“ sein.

Wichtig ist ein Hinweis zu der im Text der vorliegenden Studie verwendeten Begrifflichkeit: Der Begriff *Israel* bezeichnet das jüdische Volk und das Judentum als religiöse, soziale und kulturelle Größe, einschließlich möglicherweise einander widersprechender Selbstdefinitionen innerhalb der vielfältigen Strömungen des Judentums sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart. Wenn *Israel* im politischen Sinne gemeint ist, wird ausdrücklich vom *Staat Israel* gesprochen.

Den eingangs genannten Projektleitlinien folgend ist die Lehrgesprächsgruppe von dem jeweiligen Kontext ausgegangen, in dem sich das von den reformatorischen Kirchen in Europa geführte christlich-jüdische Gespräch gegenwärtig vollzieht.

Dabei wird in *Teil I* zunächst gezeigt, in welchem Maße die Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie das Gespräch mit Israel suchen, in welchen Fragen dabei untereinander ein Konsens zu erkennen ist und wo in Einzelfragen Unterschiede bestehen (Teil I, Abschnitte 1 und 2). Da das Nachdenken über eine Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel nicht ohne die kritische Analyse der biblischen Grundlagen und der kirchengeschichtlichen Zusammenhänge geschehen kann, folgt eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Israel (Teil I, Abschnitte 3 und 4).

*Teil II* enthält die notwendige dogmatische Reflexion: Zunächst werden in Abschnitt 1 bereits vorliegende theologische Versuche einer Klärung der Beziehung zwischen Kirche und Israel erörtert; in Abschnitt 2 wird dann aufgrund theologischer Kriterien in mehreren Schritten eine eigene Bestimmung dieses Verhältnisses entfaltet. In Abschnitt 3 werden die zuvor gewonnenen Erkenntnisse im Blick auf das Zusammenleben von Kirche und Israel konkretisiert.

Die Studie mündet in *Teil III* in praktische Konsequenzen. In Abschnitt 1 werden kirchliche Handlungsfelder benannt und Aufgaben formuliert; dieser Teil schließt in Abschnitt 2 mit einer Aussage zur gemeinsamen Weltverantwortung von Juden und Christen.

Im *Schlusswort* werden das Wissen der Kirchen um ihre Schuld, die Bitte um Vergebung und die Hoffnung, neue Wege beschreiten zu können, ausgesprochen.

Zur Erarbeitung der vorliegenden Studie kamen die von mehr als 20 europäischen Kirchen entsandten Delegierten zu sieben Konsultationen zusammen (Winter 1996: Basel; Frühjahr 1997: Preetz; Herbst 1997: Warschau; Frühjahr 1998: Amsterdam; Herbst 1998: Dresden; Frühjahr 1999:

Prag; Herbst 1999: Berlin). Nach dem Stellungnahmeprozess in den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft kam die Lehrgesprächsgruppe im November 2000 zu einer abschließenden achten Konsultation in Rom zusammen, um die mehr als 30 eingegangenen Voten zu beraten und deren Anliegen aufzunehmen.

Besondere Bedeutung hat die Tatsache, dass die Professorin für Judaica und Rabbini Dr. Chana Safrai (Jerusalem) regelmäßig an den Beratungen teilnahm; an der Tagung in Warschau waren auch der inzwischen verstorbene Rabbiner Dr. Roland Gradwohl (Jerusalem) sowie Stanislaw Krajewski (Warschau) beteiligt.

Die Titel aller während der Beratungen gehaltenen Vorträge sind im Anhang chronologisch zusammengestellt.

## Teil I

### Israel und die Kirche

#### *1 Theologische und geschichtliche Voraussetzungen*

1.1 Die Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel erfolgt aus mehreren Gründen: Die Kirche ist in Israel verwurzelt. Die Heiligen Schriften Israels sind als das Alte Testament ein Teil der christlichen Bibel. Die Kirche wird vom Glauben verstanden als die Gemeinschaft der an Gottes Heilstat in Jesus Christus glaubenden Menschen, als der ‚Leib Christi‘; die Kirche wird aber auch verstanden als das in Christus erwählte Volk Gottes. Damit macht der christliche Glaube über die Kirche eine Aussage, die zum Selbstverständnis Israels als Volk Gottes in Spannung steht. Diese Spannung hat im Laufe der Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Israel zu unterschiedlichen Konsequenzen geführt: Epochen des Miteinanders wurden abgelöst durch Epochen des Desinteresses, oft auch der Feindschaft und des Hasses.

Die Kirchen blicken zurück auf Epochen von Judenverfolgungen und insbesondere auf die Shoah, die in ihrer programmatischen Brutalität und Perfektion alle bisherigen Verfolgungen übersteigt. Die Kirchen wissen, dass sie in dieser Situation versagt haben; etliche Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft haben deshalb ihre Schuld gegenüber Israel und ihre Mitschuld an der Shoah auf unterschiedliche Weise bekannt und ihr Versagen ausgesprochen. Die Kirchen versagten aus Gleichgültigkeit und Furcht, Hochmut und Schwäche; sie versagten auch und vor allem aufgrund von falschen Auslegungen biblischer Texte und daraus resultierendem schrecklichen theologischen Irrtum. Bisweilen hatte es im Christentum die Vorstellung gegeben, die Ablehnung und Abwertung des Judentums bis hin zu ausdrücklicher Judenfeindschaft sei geradezu als ein Aspekt christlichen Selbstverständnisses anzusehen.

Wenn es angesichts dieser Vergangenheit gelingt, zu einer theologisch verantworteten neuen Klärung des Verhältnisses von Kirche und Israel zu kommen, so stellt dies für die Kirche einen Gewinn an Freiheit, zugleich aber auch eine theologische Bereicherung und eine vertiefte Einsicht in ihr eigenes Wesen dar.

1.2 In den im Jahre 1987 von der Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Straßburg für die Erarbeitung der Studie „Die Kirche Jesu Christi“ gegebenen Empfehlungen war unter anderem gesagt worden, es müsse „das Verhältnis der Christenheit zum jüdischen Volk im Rahmen re-

formatorischer Ekklesiologie und in der Perspektive unserer Identität als Kirche“ bedacht werden. Die dann im Jahre 1994 vorgelegte Studie folgt dieser Maßgabe, indem sie an mehreren Stellen Aussagen zum Verhältnis der Kirche zu Israel macht.

1.2.1 Das Wesen der Kirche, ihre Sendung und ihr Auftrag, wird folgendermaßen beschrieben (S.22): Sie ist „das in Christus erwählte Volk Gottes“, das vom Heiligen Geist gesammelt und gestärkt auf dem Weg ist durch die Zeit zur Vollendung im Reiche Gottes. „Im Wirksamwerden dieses allumfassenden Handelns Gottes hat die Kirche ihren Ursprung und bleibenden Grund.“ Die Kirche, die der Glaube so als „in Christus erwähltes Volk Gottes“ versteht, hat historisch gesehen ihren Ursprung in Israel. Israel aber sieht sich unverändert und ungeachtet des Christusgeschehens als das durch Gottes Handeln erwählte Volk: Gott und sein Volk Israel sind unauflöslich aneinander gebunden. Ausdruck dieses erwählenden Handelns ist der Bund Gottes, wie er insbesondere in der biblischen Überlieferung vom Geschehen am Sinai (Ex 19-24) zum Ausdruck gebracht wird. Der untrennbare Zusammenhang zwischen der Erwählung der Kirche und der Erwählung Israels als Volk Gottes ist in der Kirchenstudie aus christlicher Sicht so beschrieben (S.37): „Als sein Volk hat Gott Israel zum Glauben gerufen (Jes 7,9), ihm durch seine Weisungen den Weg zum Leben gezeigt (Ex 20,1-17; Dtn 30,15-20) und es so zum Licht der Völker bestimmt (Jes 42,6). Diese an Israel ergangene Verheißung ist mit dem Christusgeschehen nicht hinfällig geworden, denn Gottes Treue hält an ihr fest (Röm 11,2.29).“

1.2.2 In Kapitel I der Kirchenstudie („Das Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“) wird in Abschnitt 1.1 zunächst vom „rechtfertigenden Handeln des dreieinigen Gottes“ gesprochen. In Abschnitt 3.1 wird unter der Überschrift „Der Grund der Bestimmung der Kirche in der Erwählung – Kirche als Volk Gottes“ das Kirchenverständnis unter Bezugnahme auf biblische Aussagen näher ausgeführt: Gott hat uns „in Christus erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war“ (Eph 1,3-6); es heißt dann unter Hinweis auf Ex 19,5f ausdrücklich, dass „diese Erwählung der Kirche ... in einem untrennbaren Zusammenhang mit der ... Erwählung Israels als Volk Gottes“ steht. Die Studie spricht von der „Kirche als Volk Gottes (1 Petr 2,9f)“ als der „von Christus berufene(n) Gemeinschaft der Glaubenden aus Juden und Völkern (Röm 9,24)“ (S.37). In diesem Zusammenhang wird dann in einer Anmerkung der oben in der Einleitung zitierte Satz über die Notwendigkeit von Lehrgesprächen zu dieser Thematik formuliert.



1.2.3 In Kapitel II der Kirchenstudie („Die Gemeinschaft der Heiligen in der Gesellschaft der Gegenwart“) wird in Abschnitt 3 („Die Kirchen im Dialog“) vor dem Unterabschnitt „Dialog mit den Religionen“ (3.2) zunächst vom Dialog mit dem Judentum gesprochen (3.1). Es heißt dort unter anderem (S.51): „Kirche zu sein bedeutet für die Kirchen der Reformation, dass sie sich in biblisch begründeter Priorität der Aufarbeitung ihres Verhältnisses zum Judentum zuwenden. Das Gespräch mit dem Judentum ist unverzichtbar.“ Nach einer Erinnerung an die für die Juden leidvolle Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Israel heißt es dann weiter: „Die Auseinandersetzung mit der schmerzvollen und belastenden Geschichte des Verhältnisses von Juden und Christen ist für alle Kirchen zu einer zentralen Aufgabe geworden. Wo das Evangelium von der Gnade Gottes in Jesus Christus dazu missbraucht wird, die ‚Verwerfung‘ der Juden zu begründen oder Gleichgültigkeit gegenüber ihrem Schicksal zu rechtfertigen, wird das Evangelium selbst als Existenzgrund der Kirche in Frage gestellt. *Das Verhältnis zu Israel gehört darum für die Christen und Kirchen unabdingbar zur Frage nach der Begründung ihres Glaubens.*“ Bevor die Studie dann konkret vom Dialog spricht, stellt sie fest: „Die Existenz des Judentums ist für die Kirche ein Zeichen der Treue Gottes zu seinen Verheißungen, auf die auch die Kirche angesichts ihres vielfältigen Versagens, gerade in ihrem Verhältnis zu den Juden, angewiesen bleibt.“

1.2.4 Sehr bewusst unterscheidet die Kirchenstudie den Dialog mit dem Judentum vom Dialog mit den Religionen. Zum „Dialog mit den Religionen“ wird gesagt, der Glaube wende sich „kritisch gegen jedwede Verehrung fremder Götter und jedwede Aufrichtung fremder Ideologien“, auch innerhalb der Kirche selber. Der Glaube an den in Jesus Christus handelnden Gott befähige allerdings „bei aller Kritik der Religionen auch zur *Wahrnehmung* des Anliegens und Sinns im Kultus und in der Vorstellungswelt *anderer Religionen*, ja sogar von *Wahrheitsmomenten* der Gottesverehrung und Gottesvorstellung in ihnen“, wobei aber „synkretistische Harmonisierungen“ im Sinne „einer neuen Überreligion“ für den christlichen Glauben ausgeschlossen blieben (S.53). Eine genaue theologische Reflexion der prinzipiellen Differenz zwischen dem Gespräch mit dem Judentum und dem Gespräch mit „den Religionen“ bzw. mit „den Weltanschauungen“ (3.3) fehlt in der Kirchenstudie. Die vorliegende Studie „Kirche und Israel“ wurde deshalb erarbeitet, weil das Verhältnis der Kirche zu Israel Teil der Ekklesiologie, also ein unmittelbarer Aspekt der Identität der Kirche ist; das Problem des Verhältnisses zu den Religionen muss an anderer Stelle bedacht werden.

1.3 Wenn Christen von der bleibenden Erwählung Israels sprechen, so schließt das die Anerkennung des jüdischen Volkes als Volk Gottes ein. Demgegenüber ist die Selbstbezeichnung ‚Volk Gottes‘ für die Kirche keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Selbst dann, wenn dabei zugleich die bleibende Erwählung Israels betont wird, kann das Selbstverständnis und die Selbstbezeichnung der Kirche als ‚Volk Gottes‘ von Juden gleichwohl als Anmaßung empfunden werden. Jedenfalls kann die Kirche, wenn sie sich als ‚Volk Gottes‘ versteht, nicht von ihrem besonderen Verhältnis und ihrer besonderen Verbundenheit mit dem Judentum absehen.

Die Zuordnung von Kirche und Israel, die in dem je eigenen Selbstverständnis als ‚Volk Gottes‘ gründet, ist für die Kirche und für die christliche Theologie keine Randfrage. Hier wird vielmehr ein zentraler Punkt reformatorischen Kirchenverständnisses, das sich vom Handeln Gottes herleitet, berührt: Die Kirche ist vom Grund ihres Glaubens her an Israel gewiesen, und ihre Beziehung zu Israel gehört darum „unabdingbar zur Frage nach der Begründung ihres Glaubens“ (Die Kirche Jesu Christi, S.51). Das ist eine eigene Einsicht des christlichen Glaubens: Eine theologisch begründete christliche Aussage zu Israel als Volk Gottes muss aber respektieren, dass Israel sich selbst als ‚Volk Gottes‘ auf seine eigene Weise beschreibt. Beide Aussagen über Israel müssen aber nicht notwendig miteinander übereinstimmen.

1.4 Das Leben des zeitgenössischen Judentums ist auch nach mehr als fünfzig Jahren durch die Schoah geprägt. Die Schoah stellt eine bleibende Herausforderung für die Kirchen und ihre Theologie dar: Sie ist eine Aufgabe für alle Kirchen in Europa, auch für diejenigen, deren Glieder an der Schoah nicht beteiligt waren. Die Schoah bleibt Anlass zu ständiger theologischer Selbstprüfung und Erneuerung; sie zwingt dazu, den Ursachen für den immer wieder aufflammenden Juden Hass und für eine auch heute noch zu findende Judenfeindschaft nachzugehen. Diese Selbstprüfung muss den Willen und die Bereitschaft zu Buße und Umkehr sichtbar werden lassen.

## ***2 Begegnungen zwischen Kirche und Israel in reformatorischen Kirchen Europas***

2.1 Die im Wesen der Kirche liegende theologische Notwendigkeit für eine sachgemäße Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel und die aus der Geschichte resultierende Verantwortung und Schuld sind unmittelbar aufeinander bezogen. Beiden Aspekten muss je für sich Rechnung getragen

werden. Mit den folgenden Überlegungen soll ein Forum für das weitere Nachdenken und für künftige Gespräche auf der Ebene der Leuenberger Kirchengemeinschaft geschaffen werden. Hierzu ist es notwendig, die jeweils in den einzelnen Kirchen unterschiedlich intensiv geführte Diskussion wahrzunehmen und einen inneren Dialog der reformatorischen Kirchen zu beginnen.

2.2 Die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft hat im Jahre 1994 in Wien die reformatorischen Kirchen in Europa dazu aufgerufen, die bisher in einzelnen Kirchen gewonnenen Ergebnisse der theologischen Reflexion des Verhältnisses der Kirche zu Israel aufzunehmen und jeweils selber das Gespräch mit Israel zu suchen, zu pflegen und zu intensivieren. Darin ist die Herausforderung enthalten, über das bisher Geleistete hinaus eine von allen reformatorischen Kirchen mitgetragene und mitverantwortete Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel zu finden.

2.3 In der Vergangenheit verlief die Reflexion der eigenen Begegnung mit Israel in den reformatorischen Kirchen in Europa sehr unterschiedlich. Im Zusammenhang des christlich-jüdischen Gesprächs lässt sich ein breites Spektrum an Erfahrungen, Entwicklungen und Tendenzen erkennen. In vielen europäischen Kirchen kam es erst nach 1945 auf offizieller Ebene zur Begegnung von Christen und Juden. Damit verband sich ein Nachdenken über die Ursachen der christlichen Entfremdung vom Judentum, ja der Feindschaft gegenüber Juden, sowie die theologische Reflexion über das Selbstverständnis der jeweiligen Kirche im Gegenüber zu Israel.

Die folgenden Abschnitte spiegeln die Berichte aus denjenigen Kirchen wider, die auf entsprechende Anfragen reagiert haben. Diese zeigen aus der Perspektive der jeweiligen Kirche und ihrem historischen Kontext, wie sie die Begegnung von Kirche und Israel beschreiben. Es handelt sich um eine knappe Übersicht, die die unterschiedlichen Schwerpunkte und charakteristische Entwicklungen erkennen lassen soll.

2.3.1 In *Polen* gab es in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts die auf die Bekehrung von Juden zum Christentum gerichtete „Barbican“ Mission. Nach dem Zweiten Weltkrieg dauerte es mehrere Jahre, bis die polnische reformierte Kirche mit der Erinnerung an die Zeit der Besetzung fertig wurde – jener Zeit, als das Gemeindehaus und die Kirche in Warschau von allen Seiten vom jüdischen Ghetto umgeben gewesen waren. Neben den Bemühungen um den Wiederaufbau der Kirche stand das Bestreben, den Kontakt mit dem Judentum nun in neuer Weise wieder aufzunehmen. In der Zeit-

schrift ‚Jednota‘ (Einheit) wurde die Frage diskutiert, ob der religiöse Dialog zwischen den Christen und den gläubigen Juden möglich sei. Im Jahre 1995 gab die Synode der evangelisch-reformierten Kirche in Polen eine Erklärung zum Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz ab.

2.3.2 In der Staatsverfassung *Norwegens* von 1814 bis 1851 waren die Juden vom Reich ausgeschlossen (ohne Wohnrecht), wurden danach aber eine lebendige, nicht immer akzeptierte, Minorität. Interesse für die Juden und Solidarität mit ihnen und dem Staat Israel sind in der Kirche von Norwegen, besonders nach dem Zweiten Weltkrieg und der deutschen Okkupation Norwegens, sehr stark geworden. Die Kirche hat, obwohl spät, 1942 die erste öffentliche Kritik gegen die Deportation der norwegischen Juden geäußert. Die Solidarität mit den Juden hat sich auch durch die Begegnung mit den Juden durch die Judenmission entwickelt. Die Jüdischen Gemeinden in Norwegen sind heute klein, spielen aber eine Rolle in den öffentlichen Kultur- und Religionsdebatten. Die Kirche von Norwegen unterhält seit 1996 eine ständige Dialog-Kommission mit den Mosaischen Gemeinden in Norwegen.

2.3.3 In *Dänemark* war die Haltung der Kirchenleitungen gegenüber den Juden seit der Etablierung der ersten Synagogen (Ende 17. Jahrhundert) bis ins 19. Jahrhundert durchgehend antijüdisch. Die Regierungen waren dagegen toleranter; 1814 erhielten die Juden bürgerliche Gleichberechtigung, 35 Jahre bevor die allgemeine Religionsfreiheit eingeführt wurde. Als die deutsche Besatzungsmacht im Jahre 1943 die Juden verhaften und deportieren wollte, wurde ein Hirtenbrief im Gottesdienst verlesen, in dem mit Verweis auf Bibel und Gewissen Judenverfolgungen ausdrücklich verurteilt wurden. Etwa 94% der 8000 dänischen Juden wurden durch den Beistand der Bevölkerung nach Schweden gerettet. Nach dem Zweiten Weltkrieg war das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge immer harmonisch, jedoch ohne nähere Verbindungen. Die Oberrabbiner haben aber bis in die jüngste Zeit durch persönliche Kontakte und zahlreiche Vorträge in kirchlichen Gemeinden Auskünfte über das Judentum gegeben. Ein offizielles Forum für Gespräche zwischen der Volkskirche und der Mosaischen Glaubensgemeinschaft gibt es aber nicht.

2.3.4 In den Kirchen der *Niederlande*, wo es schon nach der Dordrechter Synode im 17. Jahrhundert zu intensiven und direkten Kontakten mit Rabbinern gekommen war, entwickelte sich eine eigenständige Sicht des Verhältnisses von Christen und Juden. Das besondere Interesse am Alten Testament und die gottesdienstliche Praxis des sonntäglichen Psalmengesangs hatten

einen Nährboden bereitet, auf dem sich das inhaltliche Interesse an Israel entwickelte, das Ende des 19. Jahrhunderts bei einigen Theologen ein deutliches Profil bekam. In den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts rang man mit dem Thema „Das Judentum als (An)Frage an die Kirche“ und mit dem bald brennenden Thema „Edda und Tora“. Es festigte sich die Überzeugung, dass sich das Verhältnis der Kirche zu Israel vom christlichen Verhältnis zu anderen Religionen unterscheidet und dass insbesondere nicht von einer „Enterbung“ Israels gesprochen werden könne. Die Bedeutung eines theologisch reflektierten Verhältnisses zur Gegenwart Israels wurde in der Studie ‚Israel, Volk, Land und Staat‘ der ‚Hervormde Synode‘ im Jahre 1973 unterstrichen. 1995 wurde unter demselben Titel eine weiterführende Besinnung als Zwischenbericht den Gemeinden zugesandt.

2.3.5 In *Italien* sind die Beziehungen zwischen Juden und Protestanten davon geprägt, dass Juden und Waldenser jahrhundertlang die beiden religiösen Minderheiten waren, die diskriminiert und verfolgt, aber nie ausgerottet oder assimiliert wurden; im Jahre 1848 wurden beide emanzipiert („parallele Schicksale“). Im 19. Jahrhundert gab es unter den italienischen Protestanten eine verbreitete Judenfreundlichkeit, geprägt von einer wörtlichen Auslegung einiger Verheißungen der Bibel über das Ende der Diaspora und die Heimkehr Israels in das Gelobte Land; nicht zuletzt deshalb blieben die italienischen Protestanten unanfällig für den Antisemitismus, und sie leisteten verfolgten Juden Hilfe, auch wenn es zu keiner öffentlichen Verurteilung der Rassengesetze seitens der Generalversammlungen und der Kirchenleitungen kam. Direkte Kontakte zwischen Protestanten und Juden entstanden vornehmlich nach dem Zweiten Weltkrieg, sowohl im Rahmen des gemeinsamen Interesses an der Verteidigung und am Schutz der Rechte der Minderheiten und an einem pluralistischen Charakter der Gesellschaft, wie auch im Bereich des Dialogs zwischen Juden und Christen.

2.3.6 In *Frankreich* fühlte sich der Protestantismus, der sich aus der geschichtlichen Erfahrung der Verfolgung und des Exils entwickelt hatte und der sich aus intensiver Bibellektüre insbesondere des Alten Testaments nährte, immer dem Judentum nahe. Im Jahre 1942 bezog die vom theologischen Denken Karl Barths beeinflusste Reformierte Kirche Stellung gegen die Rassengesetze der Vichy-Regierung; die protestantische Bevölkerung verhielt sich oft mit den Juden solidarisch. Nach dem Krieg gründete der Protestantische Bund in Frankreich eine Kommission mit dem Auftrag, dem Verhältnis zum Judentum nachzugehen und es zu überdenken; allerdings hat keine der französischen Kirchen die Frage der christlichen Mitverantwortung für die

Schoah offiziell angesprochen. Die Reformierte Kirche in Elsaß-Lothringen hat 1990 auf der Synode von Saint-Louis dieser Frage eine allgemeine Einführung zum Thema „Die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens“ gewidmet.

2.3.7 In der *Schweiz* kam es im Rahmen des „Hilfswerks für die Bekennende Kirche in Deutschland“ 1941 zu einem erbitterten theologischen Grundsatzstreit über das Verständnis von Joh 4,22 („Das Heil kommt von den Juden“). Eine Gruppe verstand den Satz als Aussage über die Vergangenheit: „Das Heil *kam*...“ von den nun verworfenen Juden hin zur Kirche; eine andere Gruppe las die Aussage „Das Heil *kommt* von den Juden“ in dem Sinn, dass die Kirche dadurch in eine bleibende Verbundenheit mit dem Volk Israel versetzt sei. Eine repräsentative Versammlung der Kirche erklärte schließlich bekenntnismäßig: „Weil geschrieben steht: ‚Das Heil kommt von den Juden‘ (Joh 4,22), darum ist Antisemitismus mit der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde unvereinbar.“

2.3.8 In der *Tschechischen Republik* verläuft in der Kirche der Böhmisches Brüder seit langem ein Prozess intensiven Nachdenkens und Bemühens um eine theologische Klärung und praktische Besserung der Beziehung zu den Juden. Die Böhmisches Brüder schließen sich auf diese Weise den reformatorischen Kirchen an. Sie können dabei jene Intention aufgreifen, die in der Arbeit der tschechischen Bibelübersetzer und -ausleger zur Zeit der Reformation zu erkennen und auch in der Gegenwart wahrzunehmen ist.

2.3.9 Durch die in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft von Deutschen organisierte Judenvernichtung sehen die evangelischen Kirchen in *Deutschland* sich Israel in besonderer Weise verpflichtet. Ein in die Zukunft weisendes Signal gab 1950 die Synode der EKD in Berlin-Weißensee. Sie benannte erstmals die Mitschuld, die die Evangelische Kirche während der NS-Herrschaft gegenüber den Juden auf sich geladen hatte, wobei sie aussprach, dass die Kirche schuldig geworden war „durch Schweigen und Unterlassen“; und sie bekannte ihren Glauben, „dass Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist“. Seit dem Berliner Kirchentag 1961 wird auf den Kirchentagen kontinuierlich das Gespräch mit Jüdinnen und Juden geführt. Nicht zuletzt solchen Gesprächen verdanken sich die drei Studien „Christen und Juden“ aus den Jahren 1975, 1991 und 2000. In der Studie „Christen und Juden II“ wurde ein inzwischen erreichter „Grundkonsens“ festgestellt, der die „Absage an den Antisemitismus“ und das „Eingeständnis christlicher

Mitverantwortung und Schuld am Holocaust“ umfasst; hervorgehoben wird „die unlösbare Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum“ sowie „die bleibende Erwählung Israels“, hingewiesen wird auf „die Bedeutung des Staates Israel“.

In den einzelnen deutschen Landeskirchen sind die Ergebnisse des theologischen Nachdenkens und des Gesprächs mit Israel auf unterschiedliche Weise aufgenommen und umgesetzt worden, wobei insbesondere der Synodalbeschluss der *Evangelischen Kirche im Rheinland* aus dem Jahr 1980 zu nennen ist. Seitdem haben viele Landeskirchen Erklärungen zum Verhältnis von Christen und Juden verabschiedet. Zum Teil wurden Ergänzungen der Kirchenordnungen beschlossen, in denen von der bleibenden Erwählung Israels gesprochen wird. Einige deutsche Landeskirchen formulierten eine ausdrückliche Absage an jede Form von Judenmission.

2.3.10 Die Generalsynode der Evangelischen Kirche in *Österreich* verabschiedete im Jahre 1998 eine ausführliche Erklärung unter dem Titel „Zeit zur Umkehr“. Darin wird festgestellt, dass die Kirchen an der Schoah mitschuldig geworden seien und dass sie sich verpflichtet wissen, „jeglichem gesellschaftlichen und persönlichen Antisemitismus zu wehren“. Es heißt in diesem Zusammenhang: „Da der Bund Gottes mit seinem Volk Israel aus lauter Gnade bis ans Ende der Zeit besteht, ist Mission unter den Juden theologisch nicht gerechtfertigt und als kirchliches Programm abzulehnen.“

2.3.11 Die Kirche von *Schottland* verweist darauf, dass sie die Erfahrungen von kriegsbedingter Besatzung oder totalitärer Herrschaft nicht gemacht hat und mit den Extremen des Antisemitismus nicht konfrontiert wurde; in Schottland gibt es sehr kleine jüdische Gemeinden in wenigen Teilen des Landes. Im allgemeinen bestehen gute Beziehungen zwischen der Kirche von Schottland und ihren jüdischen Nachbarn.

2.4 Die Frage einer theologischen Deutung des Staates Israel wird von den Kirchen unterschiedlich beantwortet. In einigen Erklärungen wird die Gründung dieses Staates im Jahre 1948 ausdrücklich als ein geschichtliches Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk gewertet; in anderen Erklärungen fehlt eine theologische Aussage über den Staat Israel. Ein weitgehender Konsens besteht darin, dass sorgfältig unterschieden wird zwischen der biblischen Landverheißung an das Volk Israel und dem säkularen Staat Israel. In der erwähnten österreichischen Erklärung aus dem Jahre 1998 wird die Hoffnung ausgesprochen, dass „dieser Staat mit seinen Nachbarn – insbesondere mit dem palästinensischen Volk – in gegenseitiger Achtung des Heimatrechtes

einen sicheren Frieden findet, so dass Juden, Christen und Muslime friedlich zusammenleben können“.

2.5 Die Frage nach der Bedeutung der sich zu Jesus Christus bekennenden Juden, insbesondere derjenigen, die sich auch als Christen ihrer jüdischen Herkunft und Tradition verpflichtet sehen, wurde selten gestellt. Das hängt auch damit zusammen, dass die Gefahr gesehen wird, in der Begegnung zwischen Juden und Christen gewachsenes Vertrauen könnte aufs Spiel gesetzt werden. In vielen theologischen Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Israel wird die christliche Kirche ausdrücklich oder implizit als „Kirche aus den Völkern“ verstanden, in der Menschen jüdischer Herkunft nicht mehr im Blick sind. Andererseits sagt etwa die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland im November 2000: „Das Neue Testament bezeugt die eine Kirche aus Judenchristen und Heidenchristen. Wir sehen in unseren christlichen Geschwistern jüdischer Herkunft Zeugen unserer unlösbaren Verbundenheit mit dem bleibend erwählten Gottesvolk Israel.“

Auch die Frage, ob und in welcher Weise das Zeugnis von der in Christus geschehenen Versöhnung Gottes mit der Welt, auch Israel betrifft, wurde häufig nicht thematisiert. Gerade diese Frage ist es, die Juden beunruhigt und die das Gespräch gefährdet; deshalb vermeiden viele kirchliche Aussagen jeden Hinweis auf diese Thematik; andere halten fest, dass das Zeugnis von Christus aller Welt gilt.

2.6 Die Geschichte der reformatorischen Kirchen ist in Europa oft eng mit der Geschichte der einzelnen Nationalstaaten verbunden. Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirchen und der einzelnen Christen wurde dabei auf unterschiedliche Weise wahrgenommen: In einigen Ländern standen die Kirchen in einer so engen Beziehung zum Staat, dass sie eine gegen Juden gerichtete staatliche Politik unterstützten oder sich zumindest jeder Kritik enthielten. Es gab auch Kirchen, die zwar selber in bestimmten geschichtlichen Phasen ebenso wie die Juden als religiöse Minderheiten unterdrückt und verfolgt wurden, die dabei aber keine positive Interpretation des Judentums entwickelten oder gar aktive Solidarität mit Juden übten.

Beides muss gesagt werden: Aus der Zeit des Nationalsozialismus resultiert eine besondere Verantwortung Deutschlands und der Christen in Deutschland; aber alle Kirchen haben an der besonderen europäischen Schuldgeschichte an Israel teil, insofern sie der Judenfeindschaft nicht nachdrücklich widersprochen oder ihr sogar im Gegenteil direkt oder indirekt Vorschub geleistet haben.



### **3 Israel und die Kirche im Horizont der biblischen Überlieferung**

3.1 Die Notwendigkeit, über das Verhältnis von Kirche und Israel nachzudenken, ergibt sich unmittelbar von den Anfängen des Christentums her. Die diese Anfänge bezeugenden biblischen Texte verweisen nicht nur auf den historischen Ursprung der Kirche und damit auf das geschichtliche Verhältnis zu Israel, sondern sie sind Ausgangspunkt und kritischer Bezugspunkt (*fons et iudex*) aller theologischen Reflexion.

3.2 Die Heiligen Schriften Israels, der Tenach (Tora, Propheten, ‚Schriften‘), bezeugen die Geschichte Gottes, des Schöpfers, der sein Volk Israel erwählt hat und es durch die Geschichte hindurch führt. Diese Geschichte setzt ein mit der Erwählung der Väter und Mütter. Die Heiligen Schriften erzählen vom befreienden Auszug des Volkes aus Ägypten und von Gottes Gabe der Tora am Sinai, von der Landnahme und der Staatwerdung. Die in diesen Schriften bezeugte Geschichte setzt sich fort im Babylonischen Exil, der Rückkehr in das Land und dem Bau des Zweiten Tempels. Es gehört zu dieser Geschichte, dass ein großer Teil des Volkes in der Diaspora lebt. Die im Kontext dieser Geschichte Gottes mit Israel ergehende Verkündigung der Propheten spiegelt Erfahrungen von Heil und Gericht, Erfahrungen der Hoffnung und der Rettung. Zugleich verweisen die biblischen Texte auf die Breite der menschlichen Lebenswelt, auf die Erfahrung von Leben und Tod.

3.3 Nach neutestamentlichem Zeugnis ist ein Teil dieser Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel das Leben und das Wirken Jesu von Nazareth. Jesus verkündigte die Nähe der kommenden Gottesherrschaft. Jesus war und blieb Jude. Ihm ging es darum, den Willen Gottes unmittelbar zur Geltung zu bringen; darin stand er in der Tradition der biblischen Propheten. Gleichzeitig beanspruchte er, die wahre Intention der Tora aufzudecken; darin stand er in der Tradition der Schriftgelehrten und Weisheitslehrer. In bestimmten Situationen nahm er für sich aber auch in Anspruch, Positionen der religiösen Tradition und einzelne Aussagen der zeitgenössischen Tora-Interpretation im Horizont der kommenden Herrschaft Gottes infragestellen zu können. Jesus provozierte damit Konflikte mit religiösen und politischen Autoritäten seiner Zeit. Die Überlieferung lässt das deutlich werden beispielsweise an Jesu Umgang mit dem Sabbatgebot (Mk 2,23-28), an seiner Kritik an der Unterscheidung von ‚rein und unrein‘ (Mk 7,1-23), an seiner Ablehnung der Praxis der Ehescheidung (Mk 10,2-12), vor allem aber an seiner Ankündigung der nahen Königsherrschaft Gottes (Lk 6,20; 10,9). Jesu Tod am Kreuz, wieviel

Missverständnis und menschlicher Irrtum auch immer daran beteiligt gewesen sein mögen, lag in der Konsequenz seiner Verkündigung und seines Lebens.

3.4 Jesu Tod bedeutete nicht sein Ende; der christliche Glaube bekennt und bezeugt, dass der gekreuzigte Jesus nicht im Tode blieb, sondern dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat. Aus dem Kreis derer, die Jesus in Galiläa und in Jerusalem als seine Jüngerinnen und Jünger gefolgt waren, wurde alsbald das Bekenntnis laut: Jesus ist von den Toten auferstanden (Lk 24,34). Sie sprachen ihren Glauben aus: Gott hat Jesus von den Toten auferweckt (Röm 10,9) und so den Gekreuzigten ins Recht gesetzt; damit hatte es sich erwiesen, dass der irdische Jesus eine unvergleichliche Vollmacht besessen hatte. Der auferstandene Jesus wird mit biblischen, jüdischen Hoheitstiteln als der Herr, als der Messias, als der Christus geglaubt. Sein Tod wird mit Hilfe biblischer, „alttestamentlicher“ Kategorien verstanden als stellvertretendes Sterben für die Sünden der Menschen (Röm 3,25), als ein Sterben „gemäß den Schriften“, wie es in dem von Paulus zitierten Bekenntnis 1 Kor 15,3b heißt. Die an Jesu Auferweckung Glaubenden tragen diese Botschaft hinein in ihr Volk Israel.

3.4.1 Die ersten „Christen“ waren Juden; sie waren davon überzeugt, dass eben derselbe Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat und der Israel durch die Geschichte hindurch führt, nun an Jesus Christus und durch ihn gehandelt hatte. Sie erwarteten die baldige Ankunft des Auferstandenen vom Himmel her. Sie erwarteten, damit verbunden, das Endgericht und den Anbruch der neuen Schöpfung. Sie verstanden also Jesu Auferweckung als das eschatologische Ereignis. Im Glauben an die Auferstehung Jesu und im Vertrauen auf die von ihnen erfahrene Gegenwart des Geistes Gottes (Apg 2) sahen sie sich dazu legitimiert, neue Wege zu gehen. Dies zeigte sich insbesondere im Kreis um Stephanus in einer gewissen kritischen Distanz gegenüber der auf die Tora und den Jerusalemer Tempel bezogenen religiösen Tradition (Apg 6-7).

3.4.2 Die an Jesu Auferweckung durch Gott glaubenden Juden sahen sich selbstverständlich als Teil des Volkes Israel. Zugleich begriffen sie sich aber auch, ähnlich wie beispielsweise die zur gleichen Zeit in Qumran am Toten Meer lebende jüdische Gemeinde, als eine besondere Gemeinschaft innerhalb Israels. Das Handeln Gottes am gekreuzigten Jesus war für sie der Zielpunkt der Gottesgeschichte. Dies war eine Glaubensaussage, die für das Selbstverständnis der jüdischen Mehrheit eine Herausforderung darstellte.

3.4.3 Die an Jesu Auferweckung glaubenden Juden verstanden sich in besonderer Weise als „Gemeinde, Kirche“, als ‚*ekklesia*‘ (Apg 8,3).

3.4.3.1 Das Wort ‚*ekklesia*‘ kann sowohl die einzelne Gemeinde als auch die Kirche als ganze bezeichnen und entsprechend übersetzt werden. In der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel bezeichnet ‚*ekklesi*‘ die religiöse Gemeinschaft Israels. In der griechischen Alltagssprache bezeichnete das Wort die politische Gemeindeversammlung; um diesem Verständnis gegenüber ihr besonderes Selbstverständnis zum Ausdruck zu bringen, sprach die Kirche entsprechend alttestamentlichem Sprachgebrauch von sich betont als von der „Gemeinde Gottes“ (Gal 1,13 und sehr oft; nur in Röm 16,16 spricht Paulus von den „Kirchen Christi“). In dem betonten Bezug zu Gott kommt zum Ausdruck, dass die Gemeinde sich nicht aus eigenem Entschluss konstituiert, sondern dass sie sich der Berufung durch Gott verdankt.

3.4.3.2 Das in der Antike sehr häufig gebrauchte Bild von einer Gemeinschaft als einem „Leib“ überträgt Paulus auf die christliche Gemeinde (1 Kor 12; vgl. Röm 12,4-8). Die christliche Gemeinschaft dieses Leibes, in dem alle Glieder zwar unterschiedliche Funktionen ausüben, dabei aber untereinander gleichberechtigt sind, wird von ihm an einer Stelle sogar als „Leib Christi“ bezeichnet (1 Kor 12,27). In der Studie „Die Kirche Jesu Christi“ heißt es dazu (S.24): „Das biblische Bild des Leibes drückt aus, *wie die Kirche lebt und worin sie Bestand hat*. Kirche ist die Gemeinschaft von Gliedern, deren Einheit untereinander in der Einheit mit Christus begründet ist (1 Kor 12, 12f). Die Gemeinschaft der Glieder lebt darin, dass alle gleichberechtigt gemäß der Verschiedenheit der ihnen von Gott verliehenen Gaben dem Aufbau der Gemeinde dienen (1 Kor 12,12-31; Röm 12,4-8).“ In der Rede vom Leib Christi wird ausgesagt, dass diese Gemeinde zu verstehen ist als jene Gemeinschaft, in der der auferstandene und erhöhte Christus als der die Lebensvollzüge der Glaubenden bestimmende Herr gegenwärtig ist. Im Kolosser- und im Epheserbrief wird dieses Bild weiterentwickelt hin zur Vorstellung von der Kirche als dem Leib und Christus als dem Haupt dieses Leibes.

3.5 Das Selbstverständnis der jüdischen Christusgläubigen, ‚Kirche Gottes‘ zu sein, trennte sie nicht vom Volk Israel. Die Christusgläubigen waren und blieben Juden. Sie lebten in der Erwartung, auch die anderen Juden würden von der Wahrheit des Christusbekenntnisses überzeugt werden. Dies führte zu Konflikten zwischen Juden, die an die Auferweckung des Gekreuzigten durch Gott glaubten, und anderen Juden, die diese Botschaft ignorierten oder sie verwarfen. Diese, die jedenfalls die große Mehrheit bildeten, versuchten

auf unterschiedliche Weise, die Christusgläubigen zum Schweigen zu bringen. Paulus sagt von sich, er habe als Pharisäer das Ende der Jesusbewegung gewaltsam herbeiführen, „die Kirche zerstören“ wollen (Gal 1,13.14; vgl. 1 Kor 15,9). Die Umkehr von diesem Weg der Verfolgung bedeutete für Paulus zugleich seine Berufung zum Verkündiger des Evangeliums.

3.6 Die an Jesu Auferweckung glaubenden Juden kamen zu der Erkenntnis, die Christusbotschaft sei nicht nur innerhalb des Volkes Israel zu predigen, sondern darüber hinaus auch den Völkern, den „Heiden“, zu verkündigen. Die Erzählung von der Bekehrung und der Taufe des Hauptmanns Cornelius durch den Apostel Petrus (Apg 10) beschreibt anschaulich, wie in der Missionsituation die traditionelle Unterscheidung von ‚rein‘ und ‚unrein‘ und damit die Unterscheidung von Juden und Heiden ihre zentrale Bedeutung verliert. Der Apostel Paulus, von Gott zum Verkündiger des Evangeliums Christi bei den Heiden berufen (Gal 1,15.16), begründet das Recht zur Heidenmission nicht nur mit seinem besonderen Missionsauftrag (Gal 1,15-17), sondern auch mit der Aussage, dass der Eine Gott „nicht nur Gott der Juden, sondern auch Gott der Heiden“ ist (Röm 3,29; vgl. Röm 15,8-11). So kam es zu der zunächst durchaus nicht unumstrittenen Entscheidung, dass die aus den Völkern kommenden Christusgläubigen nicht Juden zu werden brauchten, dass sie also die besonderen, die Identität des Volkes Israel bestimmenden Verpflichtungen der Tora, vor allem die Beschneidung, nicht zu übernehmen hatten, um zur ‚Kirche Gottes‘ gehören zu können. Zugleich aber wird vor allem in der Apostelgeschichte immer wieder betont, dass sich Paulus in seiner Missionspredigt zuerst an die Menschen in den Synagogen wandte. Die Kirche wurde zu einer Gemeinschaft, in der Menschen aus dem Volk Israel und Menschen aus den Völkern miteinander leben sollten und konnten. Sie waren verbunden durch den Glauben daran, dass Gott an Jesus von Nazareth gehandelt hatte und dass Gott der gegenwärtig in Jesus Christus Handelnde ist. Dabei wird durch die Taufe verwirklicht, dass „Juden wie Griechen, Sklaven wie Freie, Männer und Frauen“ in Christus eine Einheit sind (Gal 3,28).

3.7 Spätestens im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung überstieg die Zahl der Christusgläubigen aus den Völkern („Heidenchristen“) die Zahl der Christusgläubigen aus dem Volk Israel; es wurde für die toratreuen „Judenchristen“ immer schwerer, ihr Judesein, einschließlich des Gehorsams gegenüber den Geboten der Tora, zu bewahren und zu leben. Es begann eine Entwicklung, in deren Verlauf die der Tora verpflichteten Judenchristen mehr und mehr an den Rand der Kirche gedrängt wurden. Die

vor allem von Paulus betonte Erkenntnis, dass die Kirche stets Kirche aus Juden und Heiden ist, geriet in Vergessenheit. Zugleich sah sich die Kirche mehrheitlich nicht mehr in der Kontinuität mit dem biblischen und dem gegenwärtigen Israel; sie begann vielmehr, sich als Ablösung Israels zu verstehen. Schon im Hebräerbrief findet sich die Vorstellung, der „Erste Bund“ mit Israel sei als eine durch das Christusergebnis „überholte“ Größe zu verstehen (Hebr 8,6-13). Im Matthäusevangelium wird ein historisches Ereignis wie die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels durch die Römer im Jahre 70 als die Strafe Gottes für den Ungehorsam der Juden gedeutet (Matth 21,43; 22,7).

3.8 Gleichzeitig entwickelte sich ein deutlicher Unterschied zwischen Juden und Christen im Gebrauch der Heiligen Schriften Israels. Die vor allem seit der Zeit des ersten jüdisch-römischen Krieges (66-70/73) ganz überwiegend außerhalb von Judäa und Galiläa existierende christliche Kirche hielt an der im Diasporajudentum verwendeten griechischen Fassung der biblischen Texte („Septuaginta“) im Wortlaut und im Umfang fest. Dagegen entschied sich das normativ werdende rabbinische Judentum dafür, allein die in hebräischer und aramäischer Sprache erhaltenen biblischen Schriften als verbindlich anzuerkennen, von denen dann neue griechische Übersetzungen angefertigt wurden.

3.8.1 Dementsprechend wurden Schriften wie die Bücher Jesus Sirach oder Weisheit Salomos und historische Werke wie die Makkabäerbücher in der christlichen Kirche als zur Bibel gehörig anerkannt, nicht aber im Judentum. Im rabbinischen Judentum wurde zudem die Vorstellung von der dem Mose am Sinai zusammen mit der schriftlichen Tora anvertrauten „mündlichen Tora“ weiterentwickelt.

3.8.2 In die lateinische Bibelübersetzung, die Vulgata, wurden über die Septuaginta hinaus noch weitere Schriften aufgenommen; so wuchs die Differenz noch weiter, obwohl der Vulgata-Übersetzer Hieronymus nicht auf den griechischen, sondern wo immer möglich auf den hebräischen Wortlaut der Schriften zurückgriff.

3.8.3 Martin Luther folgte bei seiner Bibelübersetzung, entsprechend dem humanistischen Prinzip, dass man „zu den Quellen“ (*ad fontes*) zurückgehen müsse, dem hebräischen Originaltext des Alten Testaments; deshalb maß er den nur griechisch überlieferten Schriften als „Apokryphen“ einen abgestuften Rang zu, auch wenn er sie in allen Bibelausgaben beibehielt. Damit gab

es nun auch auf christlicher Seite die Einheit des biblischen Kanons nicht mehr, weil die römisch-katholische Kirche an der Vulgata festhielt.

Ähnlich wie beim Neuen Testament, wo Luther im Unterschied zur Tradition drei Briefe (Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief) aus theologischen Gründen ans Ende vor die Offenbarung des Johannes rückte, wählte er auch beim Alten Testament aus theologischen Gründen eine von der hebräischen Bibel abweichende Reihenfolge der Bücher: In der Luther-Bibel schließt das Alte Testament mit dem Zwölfprophetenbuch, also mit den eschatologischen Verheißungen des Maleachi-Buches (Mal 3,23f): „Siehe, ich will euch senden den Propheten Elia, ehe denn der große und schreckliche Tag des Herrn kommt. Der soll das Herz der Väter bekehren zu den Kindern und das Herz der Kinder zu ihren Vätern, dass ich nicht komme und das Erdreich mit dem Bann schlage.“ Die theologisch durchaus beabsichtigte Folge ist, dass der Anfang des Neuen Testaments mit Jesu Stammbaum im ersten Kapitel des Matthäusevangeliums und mit der Überlieferung von dem als Elia verstandenen Johannes dem Täufer unmittelbar an diese prophetischen Verheißungen anschließt. Die Sammlung der Heiligen Schriften Israels dagegen endet, theologisch ebenfalls bewusst, mit den zu den ‚Schriften‘ gehörenden Chronik-Büchern, die mit dem Edikt des persischen Königs Kyros schließen, der den in Babylon gefangenen Israeliten die Rückkehr nach Jerusalem und den Wiederaufbau des Tempels ermöglicht (2 Chr 36,23): „Wer nun unter euch zu seinem Volk gehört, mit dem sei der HERR, sein Gott, und der ziehe hinauf.“

#### ***4 Zur geschichtlichen Entwicklung der Abgrenzung zwischen Kirche und Israel***

4.1 Die an Jesu Auferweckung glaubenden Juden und auch die Christusgläubigen aus den Völkern sahen sich zunächst ganz als Teil der Geschichte des biblischen Gottesvolkes Israel. Deshalb war es für sie selbstverständlich, die vom Volk Israel als verbindliches Gotteszeugnis anerkannten heiligen Schriften zu verwenden. Dabei lasen sie – ähnlich wie andere zeitgenössische jüdische Gruppen – diese Schriften als bezogen auf ihre eigene Gruppe und ihren eigenen Glauben. Die Schriften halfen ihnen, die Ostererfahrung zu verstehen. Die Glaubenden verstanden nun die Aussagen dieser Schriften als auf Christus verweisend; und sie sahen sich selber als in der Kontinuität der in diesen Schriften bezeugten Geschichte Gottes mit seinem Volk stehend.

Dementsprechend konnte auch der für das Selbstverständnis Israels charakteristische biblische Begriff ‚Volk Gottes‘ als für die Gemeinschaft der an Jesu Auferweckung Glaubenden geltend verstanden werden; eine entspre-

chende ausdrückliche Formulierung im Neuen Testament findet sich an zwei Stellen (1Petr 2,9.10; Tit 2,14; vgl. Röm 9,25). Zugleich aber bedeutete dies, dass die frühe christliche Kirche nun begann, sich allein als das eigentliche Volk Gottes zu sehen. Dabei blieben die übrigen Glieder des Volkes Israel jedoch eingeladen, an Jesu Auferweckung durch Gott zu glauben; denn dieser Glaube wurde verstanden als die fortdauernde Teilhabe an der ungebrochenen und zugleich durch Gottes Handeln erneuert geglaubten Geschichte.

4.2 Dennoch wird die Geschichte der Beziehung zwischen der Kirche und dem Volk Israel schon früh zu einer Geschichte der Abgrenzung. Aussagen im Johannesevangelium lassen vermuten, dass Juden, die sich zu Jesus bekannten, aus der Synagoge ausgeschlossen wurden (Joh 9,22; 16,2). Bald aber wurde nun auch seitens der Kirche diese Abgrenzung vorangetrieben, bis hin zur Verachtung, schließlich sogar zur offenen Feindschaft und zum Hass, auch wenn damit in den ersten drei Jahrhunderten eine physische Bedrohung für die Juden noch nicht verbunden war.

Erste Anzeichen für diese Entwicklung finden sich schon in antijüdischen Aussagen mancher Schriften des Neuen Testaments (vgl. 1 Thess 2,14-16; Mt 21,33-44; 27,25; Joh 8,44f). Dabei ist daran zu erinnern, dass Menschen wie der Apostel Paulus und die Evangelisten Matthäus und Johannes selber Juden sind: Mit ihrer polemischen Abgrenzung von dem nicht an Christus glaubenden Judentum beanspruchen sie für sich die Kontinuität des jüdischen Traditionszusammenhangs, und sie versuchen, diese Kontinuität den anderen Juden zu bestreiten; es handelt sich also um einen zunächst innerjüdischen Konflikt. Im Grunde kann man es sogar als historisch erstaunlich bezeichnen, dass sich solche antijüdische Polemik nur in recht begrenztem Umfang im Neuen Testament findet. Eine durchgängig scharf polemische Schrift wie der im 2. Jahrhundert verfasste „Barnabasbrief“, der immerhin einem Begleiter des Paulus zugeschrieben wurde, ist von der Kirche nicht ins Neue Testament aufgenommen worden.

4.3 In den ersten drei Jahrhunderten befasste sich das rabbinische Judentum kaum mit der Kirche und dem Christentum, während es auf christlicher Seite neben einem werbenden Bemühen um Juden auch schärfste Polemik gegen sie gab. Einerseits wurden zahlreiche christliche Schriften „Gegen die Juden“ verfasst; andererseits aber schwand auf Seiten der Kirche weithin das Interesse, das gegenwärtige Judentum als eine geschichtlich existierende und theologisch bedeutsame Größe überhaupt noch zur Kenntnis zu nehmen.

4.3.1 Als im Laufe des 4. Jahrhunderts die staatlichen Christenverfolgungen im Römischen Reich endeten und das Christentum zunächst anerkannt und dann seit 381 Staatsreligion wurde, verbanden sich politische Interessen der römischen Kaiser und theologische Urteile der Kirche zu einer für die Juden weithin unheilvollen Allianz. In der römischen Gesetzessammlung des Codex Theodosianus aus dem Jahre 438 wurden den Juden erstmals besondere rechtliche Auflagen gemacht: Ihre bürgerlichen Rechte wurden beschränkt, und sie wurden von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. Andererseits behielten die Juden, im Unterschied zu den „Heiden“ und den christlichen Häretikern, ein Bleiberecht im Römischen Reich.

4.3.2 In den folgenden Jahrhunderten gab es in Europa lange Phasen des friedlichen Miteinanders von Christen und Juden. Europäische Herrscher stellten Juden nicht zuletzt aufgrund politischer und wirtschaftlicher Interessen unter ihren Schutz, gewährten ihnen Handels- und Gewerbefreiheit, Zugang zu Hofdienst und Bürgerrecht. Viele jüdische Gemeinden entstanden. In Mainz, Troyes und Worms wurden die Talmudschulen Zentren jüdischer Kultur und Wissenschaft. Eine tiefe Zäsur bildete der erste Kreuzzug von 1096; in dessen Zusammenhang wurden in bis dahin nicht gekanntem Ausmaße Juden ermordet und Synagogen zerstört. Zugleich wurden theologische Vorstellungen verstärkt aufgegriffen, denen zufolge die Existenz der Juden dazu diene, der christlichen Gemeinde Gericht und Verworfenheit vor Augen zu stellen. Es entstand der Gedanke, dass es richtig sei, die Juden einerseits rechtlich zu erniedrigen, andererseits aber ihr Leben zu schützen, damit durch ihre elende Existenz den Christen möglichst drastisch die Folgen der göttlichen Verwerfung anschaulich gemacht werden könnten.

4.3.3 In der Zeit der Kreuzzüge wurde die physische Existenz der Juden in Europa zunehmend bedroht. Die rechtlichen Einschränkungen – Berufsverbote, Ghettoisierung, Verbot von Landbesitz, diskriminierende Kleidervorschriften – wurden immer drastischer. Die Aggressivität der religiös motivierten Vorwürfe nahm zu; Juden wurden des Ritualmords und des Hostienfrevels beschuldigt. In der Zeit der Inquisition kam es zu Massenhinrichtungen von zwangsgetauften Juden, die weiterhin an ihren Bräuchen festgehalten hatten.

Im späten Mittelalter wurden die Juden aus den meisten Ländern und Städten West- und Mitteleuropas vertrieben. Wirtschaftliche Interessen, insbesondere der erstarkenden Zünfte, und religiöser Hass, geschürt insbesondere von den Predigern der Bettelorden, bildeten hierfür den Hintergrund.



4.3.4 Insgesamt gab es im Verhältnis zwischen Christen und Juden im Mittelalter große Ambivalenzen: Phasen der Tolerierung und der Koexistenz stehen solchen der Anfeindung, Ausgrenzung und Verfolgung gegenüber. Es wäre deshalb falsch, das ganze christliche Mittelalter als eine ausschließlich durch ausgeprägte religiös oder gar „theologisch“ motivierte Judenfeindschaft bestimmte Epoche zu sehen. Zum Teil entsprach der Kampf der offiziellen Kirche gegen die Juden dem Kampf auch gegen die innerchristlichen „Ketzerbewegungen“; es gab auch Päpste und Lehrer der Theologie, die sich interessiert dem Judentum zuwandten und die sich sogar um Formen eines Dialogs bemühten. Dies führte aber nicht zu einem theologisch reflektierten positiven Verständnis des Judentums.

4.4 Die Haltung der Reformatoren gegenüber dem Judentum spiegelt das Spektrum der unterschiedlichen Möglichkeiten, die es als kirchliche und gesellschaftliche Praxis schon im ausgehenden Mittelalter gegeben hatte.

4.4.1 Martin Luther, dessen Predigten und Schriften immer wieder Ausdrucksformen zeitgenössischer Judenfeindschaft enthalten, verfasste 1523 die Schrift „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“, in der er den Juden mit relativer Offenheit begegnete. Da er die Papstkirche für gänzlich ungeeignet hielt, Juden den christlichen Glauben zu vermitteln, war er von der Hoffnung erfüllt, sie würden jetzt für das durch die Reformation ans Licht gekommene Evangelium gewonnen werden. In der Anfangsphase der Reformation gab es im Gefolge Luthers sogar Ansätze für ein christlich-jüdisches Gespräch, verbunden mit einem zumeist literarischen Bemühen um die Missionierung von Juden. Ganz vereinzelt kam es zu Übertritten von Juden zum reformatorischen Christentum. Zugleich trug der Rückgriff auf die Bibel in Luthers Theologie dazu bei, dass er von seinen Gegnern als dem Judentum nahestehend bezeichnet wurde; man sprach von ihm als dem „Judenvater“.

Als sich für Luther aber zeigte, dass seine Hoffnungen auf eine breite „Bekehrung“ von Juden zu Christus vergeblich gewesen waren, als chiliastische und antitrinitarische Strömungen aufkeimten und Tendenzen auftraten, den Sabbat anstelle des Sonntags zu feiern, fürchtete Luther den „Irrweg“ eines „neuen Judentums“, und er änderte seine Haltung: War er anfänglich noch bereit gewesen, die Juden im Blick auf ihre mögliche Bekehrung zu dulden, so sah er in ihnen nun eine soziale, politische und religiöse Gefahr (Wucher, Türkenspionage, Proselytenmacherei) und riet von ihrer weiteren Duldung ab. In seiner ersten antijüdischen Schrift „Wider die Sabbater“ (1538) wandte er sich gegen die angebliche Blindheit, Lüge und Gotteslästerung der Juden. In der im Jahre 1543 verfassten Schrift „Von den Juden und

ihren Lügen“ wurde dann eine radikale apokalyptisch begründete Judenfeindschaft erkennbar: Er forderte, Synagogen und Schulen als „Orte der Lästerei“ anzuzünden, Häuser von Juden zu zerstören und die Bücher zu verbrennen und den Rabbinen das Lehren zu verbieten; darüber hinaus sollte aber auch das freie Geleit auf den Straßen aufgehoben, der „Wucher“ verboten und den Juden Gold und Silber weggenommen werden. Den Gedanken einer Judenmission verwarf Luther jetzt als aussichtslos.

4.4.1.1 Bei einigen reformatorischen Theologen stieß Luthers Haltung auf Ablehnung. Der Nürnberger Reformator Andreas Osiander distanzierte sich in einem Brief an den jüdischen Gelehrten Elias Levita von der Polemik Luthers, da sie unsachgemäß sei. Heinrich Bullinger, Nachfolger Zwinglis in Zürich, sah in Luthers Judenschriften den inquisitorischen Eifer des Mittelalters wieder aufflammen. Gleichzeitig benutzte er antijüdisches Vokabular und warnte vor der Aufnahme von Juden in die Schweiz.

4.4.2 Auch Johannes Calvin sprach von den Juden als von Aufschneidern, Lügern und Verfälschern der Schrift und nannte sie habgierig. Da er überwiegend in Regionen wirkte, in denen schon seit mehreren Jahrzehnten nur noch wenige Juden lebten, sah er das Verhältnis zum Judentum nicht als eine vordringliche Frage an. Dennoch disputierte er nach eigenem Zeugnis öfter mit Juden, und für die Auslegung des Alten Testaments nahm er auch zahlreiche jüdische Kommentare zur Kenntnis. Da er die Annahme zurückwies, alle alttestamentlichen Aussagen seien allein auf Christus hin zu deuten, wurde er als „Calvinus Judaizans“ bezeichnet. In einer um 1555 verfassten Schrift setzte er sich intensiv mit jüdischen Disputationsargumenten des Mittelalters auseinander. Calvin beschreibt den dem Volk Israel gewährten ‚Alten Bund‘ oft als nahezu identisch mit dem in Christus allen Menschen gewährten ‚Neuen Bund‘; Unterschiede zwischen beiden seien eher gradueller, nicht grundsätzlicher Art: Der neue Bund hebt den alten Bund nicht auf, sondern beide sind derselbe eine Gnadenbund in zwei unterschiedlichen Austeilungen (Institutio II, 10.2). Da auch „der Menschen Treulosigkeit“ den Gottesbund „nicht ins Wanken“ bringen könne, nähmen „die Juden als die Erstgeborenen der Familie Gottes den ersten Platz“ ein, doch könnten sie aus der Perspektive des Christusbekenntnisses nur als „Abtrünnige“ wahrgenommen werden. So spricht auch Calvin davon, dass die Kirche „an die Stelle der Juden gerückt“ und das Judentum also eigentlich eine Größe der Vergangenheit sei. Vor allem in seinen späteren Predigten ist Calvins Haltung gegenüber dem Judentum von Ablehnung und Polemik bestimmt: Weil die Juden das Heil in Jesus Christus zurückgewiesen haben, seien sie mit Blind-

heit und Verderben geschlagen. Gleichzeitig sprach er aber auch davon, es gebe im jüdischen Volk einen Rest Erwählter, um derentwillen man die Juden nicht verachten oder gar misshandeln dürfe.

4.4.3 Nur wenige Anhänger der Reformation nahmen eine konsequent judenfreundliche Haltung ein. Zu ihnen gehörten der Straßburger Reformator Wolfgang Capito und der Basler Theologieprofessor Martin Borrhaus. Sie glaubten an eine endzeitliche Bekehrung ganz Israels und verlangten von den Christen einen freundlichen Umgang mit den Juden. Der ebenfalls in Basel lebende christliche Humanist Sebastian Castellio forderte sogar bereits ausdrücklich religiöse Toleranz.

4.4.4 Im ganzen muss man sagen, dass die Reformation fast überall die spätmittelalterlichen Judenvertreibungen bestätigte oder sogar zu neuen Vertreibungen führte. Nur selten, z.B. in Frankfurt a. M. und in Fürth, lebten in protestantischen Territorien Deutschlands noch Juden. Katholische Obrigkeiten waren, wenn auch aus überwiegend wirtschaftlichen Interessen, im 16. Jahrhundert toleranter. Ein bedeutendes Zentrum jüdischen Lebens wurden die reformierten Niederlande, und zu neuen Zentren entwickelten sich das katholische Prag und das katholische Polen.

4.5 Im Konfessionellen Zeitalter des späten 16. und des 17. Jahrhunderts gab es unter protestantischen Theologen vereinzelt ein gelehrtes Interesse am Judentum. In der lutherischen Orthodoxie wurde über die Frage, ob christliche Obrigkeiten Juden tolerieren dürften und ob eine große endzeitliche Judenbekehrung zu erwarten sei, kontrovers diskutiert. Es überwog eine distanzierte Grundhaltung, wobei man sich auch auf Luthers judenfeindliche Schriften berief. Vereinzelt wurde gefordert, Juden sollten zum Besuch evangelischer Predigtgottesdienste gezwungen werden. Judentaufen waren seltene Ereignisse, und organisierte missionarische Anstrengungen gab es nicht.

4.5.1 Anders als in Deutschland wurden in den Niederlanden und in England starke philosemitische Strömungen lebendig. Eine Folge war, dass unter Oliver Cromwell den Juden die Wiederansiedlung in England erlaubt wurde. In den Niederlanden fanden in einer freien Atmosphäre christlich-jüdische Religionsgespräche statt; die reformierte Föederaltheologie regte eine neue, positive theologische Sicht Israels an.

4.5.2 Im Pietismus wurde vielfach, auch in Anknüpfung an den jungen Luther, ein freundlicher Umgang mit den Juden gefordert. Die Christen sollten

den Juden ein positives Beispiel geben und sie so zur Bekehrung reizen. Diese Haltung wurzelte in der pietistischen Eschatologie, die allgemein mit einer großen endzeitlichen Judenbekehrung rechnete. Ausgehend von Halle und von Herrnhut wurde mit einer aktiven Judenmission begonnen. Dieses missionarische Bemühen führte dazu, dass sich Christen stärker als zuvor für die Juden interessierten, ihre Sprache lernten und sich mit ihren religiösen Bräuchen und Lebensumständen befassten; dies trug zum Abbau von Vorurteilen bei.

Trotz dieses neu aufgekommenen christlichen Missionseifers konnten Juden, die Christen werden wollten, nicht unbedingt damit rechnen, von den Landeskirchen akzeptiert, unterrichtet und getauft zu werden. Viele jüdische Taufbewerber wurden abgewiesen; getaufte Juden wurden in der Regel nicht in die christliche Gesellschaft integriert, sondern mussten häufig als Bettler von Ort zu Ort ziehen und wurden zeitlebens mit ihrer Herkunft aus dem Judentum behaftet. An der Universität Halle traten Pietisten und Aufklärer mit Gutachten für die Tolerierung der jüdischen Minderheiten ein und bekämpften antijüdische Vorurteile. Der radikale Pietismus zeigte sogar eine ausgeprägte Judenfreundlichkeit, die Bereitschaft zur Toleranz und ein besonderes Interesse an jüdischer Lehre und Leben. In der Landgrafenschaft Hessen-Darmstadt wurden gegen Ende des 17. Jahrhunderts Juden zum Universitätsstudium in Gießen zugelassen und der Bau von Synagogen genehmigt; in Hessen-Kassel wurden zu Beginn des 18. Jahrhunderts Rabbinen in der Universitätsausbildung eingesetzt.

4.5.3 Der Anstoß zur Judenemanzipation ging allerdings nicht von kirchlichen Kreisen, sondern von der antikirchlichen Aufklärung aus; bahnbrechend war dabei die Französische Revolution von 1789. In Deutschland widersetzten sich reformatorische Theologen und Kirchen im 19. Jahrhundert überwiegend der Judenemanzipation. Selbst rationalistische und liberale Theologen traten nur selten für sie ein, und sie verachteten das Judentum ihrer Zeit wegen seiner angeblich dem äußerlich-zeremoniellen verhafteten Religiosität. Ein freundliches Interesse an den Juden hatten, in der Tradition des Pietismus, viele Angehörige der Erweckungsbewegungen; es verband sich allerdings mit einem starken missionarischen Impetus, den bald auch konfessionalistische Kreise teilten. Nach einem Londoner Vorbild wurden zahlreiche Judenmissionsgesellschaften gegründet. Vereinzelt wurden Angehörige der Erweckungsbewegungen zu Bundesgenossen des Zionismus und Wegbereitern der zionistischen Kolonisation Palästinas.

Die protestantische Theologie wurde im 19. Jahrhundert in Deutschland erstmals durch eine neu entstehende moderne jüdische Theologie herausge-

fordert. Vereinzelt kam es zu jüdisch-christlichen Begegnungen und sogar zu Formen von Kooperation: Protestantische Pfarrer besuchten jüdische Gottesdienste, 1837 erschien für kurze Zeit eine gemeinsam von Protestanten, Katholiken und Juden herausgegebene „Kirchenzeitung“.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert entwickelte sich dann aber in konfessionalistischen und christlich-sozialen Kreisen eine neue Form von Judenfeindschaft durch die Verbindung mit dem inzwischen aufgekommenen rassistischen Antisemitismus.

4.6 Mit Beginn des 20. Jahrhunderts entstand sowohl in Teilen des deutschen Judentums, etwa bei Franz Rosenzweig und Leo Baeck, wie auch auf christlicher Seite erneut ein theologisches Interesse, sich wechselseitig wahrzunehmen. Joseph Klausner schrieb die erste große jüdische Darstellung des Lebens Jesu. Der Religionsphilosoph Martin Buber führte in den Jahren 1928-1933 im Lehrhaus in Stuttgart Gespräche mit nichtjüdischen Philosophen und mit christlichen Theologen. In Großbritannien befasste sich der jüdische Gelehrte Claude Montefiore eingehend mit dem Neuen Testament und schrieb Kommentare zu neutestamentlichen Schriften.

4.7 Der Machtantritt der Nationalsozialisten und die sofort einsetzende – freilich nicht religiös, sondern „rassisch“ begründete, von den christlichen Kirchen aber im wesentlichen tatenlos hingekommene und zum Teil von den „Deutschen Christen“ sogar befürwortete – Judendiskriminierung und -verfolgung machten in Deutschland alle solche Ansätze zunichte. Einige Theologen zeigten sogar eine ausgeprägte Nähe zur nationalsozialistischen Ideologie; sie bemühten sich, die Judenfeindschaft und den Antisemitismus „wissenschaftlich“ zu untermauern. Die Frage, ob der „Arierparagraph“, der Juden von allen Ämtern ausschloss, auch in der Kirche Geltung erhalten sollte, wurde im Sommer 1933 kontrovers diskutiert und in theologischen Gutachten unterschiedlich beantwortet; es entstand die Bekennende Kirche, die sich der von den Nationalsozialisten angestrebten „Gleichschaltung“ der Kirchen widersetzte. Eine intensive Beschäftigung mit jüdischer Tradition und jüdischer Gegenwart gab es aber selten.

4.8 Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs kam es in einzelnen europäischen Ländern zu antijüdischen Übergriffen, und bis heute gibt es in vielen Ländern einen immer wieder aufkeimenden offenen oder verdeckten Antisemitismus. Bei der Gründung des Weltkirchenrats 1948 in Amsterdam wurde eine Erklärung gegen den Rassismus verabschiedet und dabei auch allen Formen des Antisemitismus eine Absage erteilt. Seit den 60er Jahren wächst

in Theologie und Kirche allmählich die Bereitschaft, das Gespräch mit Juden zu suchen. Dabei wird respektiert, dass es innerhalb des Judentums eine erhebliche Reserve oder auch Ablehnung solcher Gespräche gibt. Die christliche Theologie bemüht sich zunehmend darum, allen Formen des Antisemitismus deutlich entgegenzutreten und zugleich die Besinnung auf das Verhältnis der Kirche zum Volk Israel als eine theologische Aufgabe zu begreifen.

4.9 Der Rückgriff auf die Geschichte der Kirche und insbesondere auch auf die Geschichte der christlichen Theologie zeigt, dass es im theologischen Nachdenken über das Judentum und über die besondere Beziehung zwischen der Kirche und Israel fundamentale Defizite gab. Auch Mängel in der kirchlichen Lehre – im Bereich des Schriftverständnisses, der Gotteslehre, aber auch der Christologie – haben wesentlich dazu beigetragen, dass es in vielen reformatorischen Kirchen gegenüber den Verbrechen des Nationalsozialismus keinen wirksamen Widerstand gab. Angesichts dieser Erfahrungen besteht, unbeschadet der besonderen deutschen Verantwortung, für alle Kirchen die Notwendigkeit zu einer dogmatisch reflektierten Neubestimmung ihres Verhältnisses zu Israel.

## Teil II

### Die Kirche und Israel

#### *1 Theologische Versuche einer Klärung der Beziehung zwischen Kirche und Israel*

Im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs nach 1945 hat es in der christlichen Theologie unterschiedliche Versuche gegeben, das Verhältnis der Kirche zu Israel sachgemäß zu bestimmen. Einige besonders wirksam gewordene theologische Denkmodelle sollen im folgenden dargestellt und dann in einem zweiten Schritt jeweils kritisch befragt werden.

Dabei wird von der Erkenntnis ausgegangen, dass Israel ein unausweichliches und bleibendes Thema der theologischen Selbstbesinnung und des Selbstverständnisses des Christentums ist. Ferner ist die Einsicht leitend, dass die Vorstellung, Israel als Volk Gottes sei durch die Kirche abgelöst worden, von Grund auf unsachgemäß ist. Dies nicht nur deshalb, weil sich Israel aufgrund seiner Glaubens- und Wahrheitsgewissheit unverändert als Volk Gottes sieht, sondern vor allem deshalb, weil der christliche Glaube selber das Christusgeschehen und die Erwählung der Kirche nicht als das Hinfälligwerden der Verheißungen Gottes an Israel, sondern als den Erweis seiner Treue zu ihnen versteht. Alle im folgenden vorgestellten Ansätze setzen daher mit Recht voraus, dass die Theorie der „Enterbung“ Israels bzw. der „Ablösung“ Israels durch die Kirche falsch ist.

#### *1.1 Die Vorstellung der „zwei Wege“*

1.1.1 In einer sehr frühen – bis heute nachwirkenden – Phase des christlich-jüdischen Gesprächs nach 1945 wurde die Vorstellung zweier nebeneinander verlaufender Heilswege formuliert: Die beiden Wege haben ihren gemeinsamen Bezugspunkt in dem Einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; für Israel ist der Weg zu diesem Gott die Tora, für die Völker ist es Christus.

1.1.2 Die Rede von den „zwei Wegen“ will betonen, dass Israels Weg mit Gott gegenüber dem christlichen Weg nicht abgewertet werden darf.

Der christliche Glaube kann im Blick auf Gottes Offenbarung und im Blick auf Gottes Heilswillen allerdings nicht einfach von einem unverbundenen Nebeneinander zweier Wege sprechen. Er muss vielmehr die Bedeutung Jesu Christi für beide, die Juden und die Menschen aus den ‚Völkern‘, in den

Blick nehmen; dabei hat er jedoch zu berücksichtigen, dass sich diese Bedeutung schon im Neuen Testament und auf andere Weise auch in der Gegenwart unterschiedlich darstellt, insofern Juden den einen lebendigen Gott schon kennen, während er den Menschen aus der Völkerwelt erst bekanntgemacht werden muss (1 Thess 1,9f). Die Theorie der „zwei Wege“ übersieht auch, dass das Christentum seinen Ausgangspunkt innerhalb des Judentums hatte und aus ihm hervorgegangen ist. Es hat von allem Anfang an Juden gegeben, die Jesus von Nazareth als ihren Messias/Christus bekannt haben, und es gibt sie auch heute.

### *1.2 Die Vorstellung des „ungekündigten Bundes“ und der Hineinnahme in den Einen Bund*

1.2.1 Die an Martin Buber anknüpfende Rede vom „ungekündigten Bund“ war auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Berlin im Jahre 1961 das Thema der dort gegründeten Arbeitsgemeinschaft „Juden und Christen“. Vom ungekündigten Bund sprechen auf unterschiedliche Weise zahlreiche Synodalerklärungen deutscher Landeskirchen und jetzt auch mehrere Kirchenverfassungen. In den im Jahre 1990 verabschiedeten Leitsätzen des Reformierten Bundes „Wir und die Juden – Israel und die Kirche“ heißt es im Leitsatz II: „Gott hat seinen Bund mit Israel nicht gekündigt. Wir beginnen zu erkennen: In Christus Jesus sind wir, Menschen aus der Völkerwelt – unserer Herkunft nach fern vom Gott Israels und seinem Volk –, gewürdigt und berufen zur Teilhabe an der Israel zuerst zugesprochenen Erwählung und zur Gemeinschaft im Gottesbund.“ Damit soll die Einsicht ausgesprochen werden, dass der durch die Offenbarung in Christus begründete ‚Neue Bund‘ (1 Kor 11,25; Hebr 9,15; 12,24) nicht ein zweiter Bund ist, sondern der in Jer 31 verheißene erneuerte Bund und somit eine Bestätigung und eine – über den Bund mit Israel hinausgehende – weitere Entfaltung des von Gott mit Israel geschlossenen Bundes.

1.2.2 Der Gedanke des einen, ungekündigten Bundes betont, dass die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden sich dem Erwählungshandeln Gottes verdankt, das mit der Erwählung Israels begonnen hat: Gott gibt den an ihn glaubenden Menschen aus der Völkerwelt Teil an seinem Heil; das kann die Kirche nur dankbar und Gott preisend aussprechen.

Die These vom ungekündigten Einen Bund lässt jedoch offen, wie das Verhältnis Israels als Volk Gottes zur Kirche als Volk Gottes theologisch zu



denken ist. Zum einen ist es unzureichend, wenn die Kirche ausschließlich als „Kirche aus der Völkerwelt“ gesehen wird. Zum andern bleibt der Charakter der in Jer 31 verheißenen und in Christus als geschehen geglaubten Erneuerung des Bundes unbestimmt. Der Denkansatz, das Wort „neu“ im Reden vom ‚Neuen Bund‘ lediglich im Sinne von „erneuert“ zu verstehen, wird zudem der Aufnahme und Interpretation von Jer 31 im Neuen Testament nicht gerecht (vgl. die Abendmahlsworte bei Paulus und im Lukasevangelium, ferner Hebr 8). Eine zureichende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis des ‚neuen Bundes‘ zum ‚alten Bund‘ wird hier nicht gegeben.

### *1.3 Die Übernahme des Gedankens der „Völkerwallfahrt zum Zion“*

1.3.1 In Anknüpfung an die in Jesaja 2 und in Micha 4 ausgesprochene Erwartung der endzeitlichen Wallfahrt der Völker zum Zion wird darauf verwiesen, dass Juden und Christen eine gemeinsame Verheißungs- und Hoffnungstradition teilen. Von daher wird versucht, das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern und damit auch das Verhältnis des Volkes Gottes Israel zur Kirche als Volk Gottes näher zu bestimmen: Die Kirche ist in die Verheißungsgeschichte Israels hineingenommen, und das wird verstanden als Beginn der Erfüllung jener prophetischen Erwartung.

1.3.2 Mit diesem Denkansatz wird die Verbindung zu einer fundamentalen Hoffnungsaussage Israels hergestellt: Die auch vom Neuen Testament benannten Vorzüge Israels (Röm 9,4f) bleiben anerkannt; die Völker werden als „Miterben der Verheißung“ verstanden.

Auch hier kommt also der Gedanke in den Blick, dass die Kirche sich dem Erwählungshandeln Gottes verdankt, dass sie sich neben dem Volk Israel auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ziel sieht. Die Gefahr auch dieses Denkansatzes besteht aber darin, dass die Kirche als eine ausschließlich „heidenchristliche“ Kirche definiert werden könnte. Ungeklärt bleibt darüber hinaus, wie das Verhältnis der in Christus erwählten „Völkerkirche“ zu den Weisungen der Tora zu bestimmen ist: Die prophetische Erwartung von der Völkerwallfahrt zum Zion schließt ausdrücklich den Gedanken ein, dass am Ende aller Zeit die Tora von allen Völkern als die gültige Weisung Gottes anerkannt werden wird (Micha 4,2; Jes 2,3f); dies wirft nicht zuletzt Fragen auf hinsichtlich des Verständnisses paulinischer Aussagen zur Geltung der Tora für die an Christus Glaubenden (vgl. Röm 10,4).

#### *1.4 Der Gedanke des Einen Gottesvolkes aus Israel und Kirche*

1.4.1 Es ist der Versuch unternommen worden, ausgehend von dem spezifischen Singular ‚Volk Gottes‘ von einer inneren Differenzierung des Volk-Gottes-Verständnisses zu sprechen. Damit soll zweierlei zusammengehalten werden: Die Souveränität des erwählenden und sich erbarmenden Gottes, der alles zu seinem Ziel führen und am Ende „alles in allem“ sein wird (1 Kor 15,28), und die Erfahrung der Trennung zwischen dem ursprünglichen Gottesvolk Israel und der in dessen Mitte entstandenen Kirche, die sich – weil in gleicher Erwählung wurzelnd – ebenfalls als Volk Gottes sieht.

1.4.2 Dieses Denkmodell beruft sich wesentlich auf Röm 9-11. Es nimmt den Schmerz auf, den Paulus über die Ablehnung der Christus-Botschaft durch die ‚Israeliten‘ empfindet und ausspricht (9,1-5; 10,1-4), und es nimmt die Gewissheit des Paulus auf, dass die gegenwärtige „Verstockung“ der nicht an Christus Glaubenden nicht deren endgültige Verwerfung bedeutet (Röm 11,23).

Dabei droht aber die Gefahr, dass die Bedeutung des Christusereignisses reduziert wird; die Beziehung Christi zu Israel bleibt offen, bzw. es deutet sich der Gedanke an, das Christusgeschehen habe Heilsbedeutung allein für die Menschen aus den Völkern, nicht aber für Israel. Eine ähnliche kritische Anfrage gilt gegenüber der Rede von dem Israel und die Kirche umfassenden „gespaltenen Gottesvolk“. Beide Denkansätze werden den Aussagen, die Paulus in Röm 9-11 im ganzen macht, nicht in vollem Umfang gerecht.

#### *1.5 Ergebnis*

Die unterschiedlichen Bemühungen um eine Klärung des Verhältnisses von Kirche und Israel, insbesondere mit Blick auf die Frage nach dem ‚Bund‘ und mit Blick auf die Rede vom ‚Volk Gottes‘, sind Stationen eines noch un abgeschlossenen theologischen Denkweges. Sie haben die Kirche, ihre Theologie und ihre Spiritualität, bereichert. Sie haben Impulse gegeben für den inneren Dialog der Kirchen; und sie haben Menschen dazu ermutigt, miteinander über eine positive Sicht Israels nachzudenken.

Die Kirche wird deshalb diesen Weg fortsetzen und weiter nach Möglichkeiten suchen, wie sie ihre Identität im Gegenüber zu Israel zu bestimmen und zu verstehen vermag. Dabei muss sich jede Antwort daran messen lassen, ob sie zum einen den in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugten Aussagen über die Erwählung Israels durch Gott und die

Erwählung der Kirche in Jesus Christus gerecht wird, und ob sie zum andern den besonderen Weg Gottes mit seinem Volk Israel ernstnimmt

## ***2 Israel und die Kirche in der christlichen Lehre***

Die Selbstoffenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus und die durch den Heiligen Geist geschaffene Gewissheit des Glaubens ist Grund und Gegenstand des christlichen Bekenntnisses. Daraus ergibt sich für die Kirche die Notwendigkeit, ihr Verhältnis zu Israel theologisch zu bestimmen.

In der christlichen Lehre wird der Inhalt der Christusoffenbarung entfaltet. Diese selbst gibt den Blick frei auf den Ursprung von Glaube und Kirche in dem Erwählungshandeln Gottes, das mit der Erwählung Israels beginnt. Da dieses Gotteshandeln die unlösliche Verbundenheit der Kirche mit Israel begründet, muss diese Verbundenheit ein durchgängiges Thema der christlichen Lehre sein.

Das soll im folgenden Teil der Studie gezeigt werden: Dem Wesen des christlichen Glaubens entsprechend wird zuerst das Verständnis der Offenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus bedacht (2.1). Das Bekenntnis zur Wahrheit dieser Offenbarung führt zur Frage nach der christlichen Auslegung der Heiligen Schriften Israels (2.2) und zur Frage nach dem christlichen Gottesverständnis (2.3). Es schließen sich Überlegungen zum christlichen Verständnis von Gottes erwählendem Handeln (2.4) und zum christlichen Verständnis der Kirche als „Volk Gottes“ (2.5) an.

### *2.1 Die Offenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus*

2.1.1 Der christliche Glaube versteht die Christusoffenbarung als den entscheidenden Akt im erwählenden Handeln Gottes (Gal 4,4; Hebr 1,1-4). Christen glauben und bezeugen, dass das Christusgeschehen das letztgültige Offenbarungshandeln Gottes darstellt; darum begreifen sie es als das „eschatologische Ereignis“ (vgl. 2 Kor 6,2): Sie bekennen, dass Gott, der Schöpfer, in der Welt wirkmächtig gegenwärtig ist im Heiligen Geist. Dieser schafft durch die Verkündigung des Evangeliums, durch die Predigt und durch die Feier der Sakramente das Heil der Gemeinschaft mit Christus und so mit dem Schöpfer und mit allen Geschöpfen. Christen erwarten die Parusie als die alle Geschichte vollendende Ankunft Christi als des Weltenrichters.

2.1.2 Der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus richtet sich auf ein geschichtliches Ereignis: In der Ostererfahrung wird der Gekreuzigte als der Auferstandene (1 Kor 15,5-8; Lk 24,34), als der zu Gott Erhöhte (Phil 2,9), sichtbar. Die Glaubenden werden von der Wahrheit ergriffen, dass in diesem Christus Jesus die Gottesherrschaft schon die Gegenwart bestimmt (1 Kor 15, 25-28; vgl. 2 Kor 4,6).

Im Licht der österlichen Ereignisse erkennt der Glaube, dass das am Kreuz vollendete Lebenszeugnis des Christus die Erfüllung der zentralen Erwartung Israels ist: Gott kommt zu seiner Herrschaft. Die Offenbarung Gottes in Christus setzt also das ihr voraufgehende Erwählungs- und Offenbarungsgeschehen voraus, bestätigt, vertieft und erweitert es.

2.1.3 Der im Christusgeschehen von Gott gesetzte „Neue Bund“ (1 Kor 11,25) steht im Zusammenhang der in den Heiligen Schriften Israels bezeugten Bundesschlüsse; er wird von Christen geglaubt als das endgültige, nicht überbietbare Gotteshandeln für das Volk Israel und für die Menschen aus der Völkerwelt. So bedeutet der Glaube an Gottes Selbstoffenbarung im Christusgeschehen die Bestätigung und Bekräftigung der vorangegangenen Offenbarungen Gottes: Unverändert in Geltung steht die Hinwendung Gottes an seine Geschöpfe im Noah-Bund (Gen 8f). Unverändert in Geltung steht das erwählende Handeln Gottes, durch welches das Volk Israel konstituiert und erhalten wird und durch welches ihm seine Rolle in der und für die Völkerwelt zugewiesen wird, der Bund mit Abraham (Gen 15,7-18; 17,1-16) und der am Sinai geschlossene Bund mit Israel (Ex 24,1-11; 34,1-28).

Diese Bestätigung des Bundes bedeutet nach christlichem Verständnis zugleich seine Erneuerung, die ihn vertieft und erweitert. Unter Aufnahme der alttestamentlichen Einsicht, dass Gott selbst die Gerechtigkeit schafft (vgl. Gen 15,6), wird der Bund insofern *vertieft*, als Gott die Gerechtigkeit schafft, die vor ihm gilt, indem er selbst in Christus die Sünder mit sich versöhnt (2 Kor 5,19.21). Der Bund wird mit seiner Erneuerung insofern *erweitert*, als der erneuerte Gottesbund offensteht „allen, die daran glauben, den Juden zuerst und ebenso den Griechen“ (Röm 1,16).

2.1.4 Das Bekenntnis „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich“ schließt das Bekenntnis zur Person Jesu als des „Christus“, als des „Sohnes Gottes“ und als Inkarnation des schöpferischen Wortes Gottes ein (Joh 1,14). Dieser Gehalt des Glaubens an Jesus kommt in dem Bekenntnis zur Sprache: Jesus ist „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch“ (*vere Deus – vere homo*). Dieses Bekenntnis hält den Gehalt des Inkarnationsglaubens nur dann fest, wenn das „wahrhaft Mensch geworden“ das „wahrhaft Jude“ unmittelbar und

unverlierbar einschließt. Nicht ein beliebiger, sondern eben dieser Mensch – von Geburt Jude, Angehöriger des Volkes Israel, stammend aus dem Geschlecht Davids – ist zu Ostern als der Christus, als der Sohn Gottes offenbar geworden. Indem Gott den Juden Jesus als den wahren Zeugen des Kommens der Gottesherrschaft sichtbar macht, bezeugt er seine definitive Selbstbindung an Israel.

2.1.5 Die Inkarnation des präexistenten Gottessohnes in einem Menschen aus dem Volk Israel ist Ausdruck der Selbstbindung Gottes an Israel. Sie kann deshalb vom christlichen Glauben nicht als etwas bloß geschichtlich Zufälliges bewertet werden; denn die zur Selbstoffenbarung Gottes in Christus hinführende Geschichte ist die Geschichte Gottes mit Israel, mit keinem anderen Volk.

2.1.6 Daher gilt: Das durch das Christusgeschehen geschaffene besondere Verhältnis der Kirche zu Israel ist unauflöslich, weil die Erwählung Israels in die Geschichte des Einen Gottes hineingehört, der sich in Christus offenbart hat. Dann aber gilt auch, dass die Erwählung Israels als Volk Gottes auch aus der Perspektive des Christusb Glaubens nicht der Vergangenheit angehört und daher nicht als ungültig und überholt verstanden werden kann. Mit Paulus ist zu sagen, dass die Verheißungen für Israel durch das Christusereignis bestätigt (2 Kor 1,20) und zugleich vertieft und erweitert worden sind (Gal 3,6-18).

2.1.6.1 Bedeutet dies, dass das Erwählungshandeln Gottes an seinem Volk Israel auch weiterhin gilt, obwohl Israel das Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Christus nicht annimmt? Wie ist dieses Fortgelten dann zu verstehen? Die Antwort auf diese Frage ist für das christliche Reden von Gott von entscheidender Bedeutung, weil es hier um die Frage geht, ob Gott sich selbst treu bleibt.

2.1.6.2 Die prophetische Verheißung hofft darauf, dass Gott „einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen“ wird (Jes 65,17). Diese prophetische Verheißung wird aufgenommen und bestätigt in 2 Petr 3,13: „Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde *nach seiner Verheißung*, in welchen Gerechtigkeit wohnt.“ Der Seher der Johannesoffenbarung verbindet diese Sicht der neuen Welt ebenso wie der Prophet in Jes 65,17-25, mit der Schau des Neuen Jerusalem; er fügt allerdings hinzu, dass in dieser Stadt Gottes kein Tempel sein wird, „denn der Herr, der allmächtige Gott, ist ihr Tempel, und das Lamm“ (Offb 21,22). Christen warten also wie die Juden auf die Erfüllung der prophetischen Verheißung der Zukunft Gottes und auf

seine zukünftige Welt. Sie verstehen diese Erfüllung aber so, dass in ihr das in der Christusoffenbarung angebrochene Heil vollendet wird.

2.1.7 Es ist also deutlich: Die Offenbarung Gottes in Christus veranlasst den christlichen Glauben, das in den heiligen Schriften des Judentums fixierte Offenbarungs- und Wahrheitszeugnis festzuhalten und diese Schriften im Licht der Christusoffenbarung zu lesen, zu verstehen und auszulegen. Also ist es die Christusoffenbarung selbst, die das spezifisch christliche Verständnis der Heiligen Schriften Israels (2.2) und das daraus resultierende christliche Gottesverständnis (2.3) begründet.

## *2.2 Das christliche Verständnis der Heiligen Schriften Israels*

2.2.1 Die Kirche liest und versteht die Heiligen Schriften Israels, das christliche Alte Testament, im Licht der Christusoffenbarung. Zugleich liest und versteht die Kirche das neutestamentliche Christuszeugnis im Licht ihres Alten Testaments.

2.2.2 Durch die Tatsache, dass die Heiligen Schriften Israels als „Altes Testament“ ein Teil des zweiteiligen Kanons der christlichen Bibel sind, wird die Kirche immer wieder an ihren Bezug zu Israel erinnert. Die alttestamentlichen Schriften besitzen im Gottesdienst, aber auch in der persönlichen Frömmigkeit der einzelnen Christen, eine große Bedeutung. Jeder christliche Umgang mit alttestamentlichen Texten, insbesondere auch jede Predigt, muss aber beachten, dass dieselben Schriften auch im Judentum Autorität besitzen.

2.2.3 Aus der spannungsvollen Kontinuität des einen Handelns Gottes an Israel und an der Kirche folgt für die Kirche ein bestimmter Umgang mit der alt- und neutestamentlichen biblischen Tradition: Nach dem christlichen Verständnis der Heiligen Schriften Israels zielt die in ihnen ausgesprochene Verheißung auf das Christusgeschehen, also auf das Kreuz und die Auferweckung Jesu von Nazareth als des Christus und auf sein Kommen als endzeitlicher Richter und Retter. Neben und vor diesem christlichen Verständnis der Heiligen Schriften Israels gibt es aber die jüdische Leseweise, die im Tenach (Tora, Propheten und ‚Schriften‘) gerade nicht das „Alte“ (oder „Erste“) Testament sieht, sondern die eine in sich abgeschlossene Heilige Schrift. Zu fragen ist nicht, welche dieser beiden Leseweisen der Heiligen Schriften Israels als die „richtige“ anzusehen ist. Vielmehr gilt, dass sowohl Israel als auch die Kirche ihre Auslegung der ihnen jeweils anvertrauten Texte je für sich selbst zu verantworten haben.

2.2.3.1 Der Kanon der christlichen Bibel, in dem die Heiligen Schriften Israels nur ein Teil sind, ist ein anderer Kanon als der jüdische, der allein den Tenach umfasst. Es wäre allerdings unsachgemäß, wollte man sagen, der christliche Kanon umfasse den jüdischen Kanon mit, der jüdische Kanon sei also einfach ein Teil des christlichen. Vielmehr haben wir es mit zwei unterschiedlichen Kanons zweier unterschiedlicher Gemeinschaften zu tun. Obwohl in beiden Kanons teilweise dieselben Texte enthalten sind, stehen sie in jeweils unterschiedlichen Lektüre- und Auslegungszusammenhängen.

2.2.3.2 Wenn die Heiligen Schriften Israels im christlichen Kanon als das „Alte Testament“ bezeichnet werden, ist damit nicht das „Alte“ im Sinne des „Veralteten“ gemeint; „alt“ bezeichnet vielmehr das Anfängliche und Grundlegende. Dies soll auch der bisweilen gebrauchte Begriff „Erstes Testament“ zum Ausdruck bringen; er kann allerdings dahin missverstanden werden, als würde das erste Glied einer beliebig fortsetzbaren Reihe benannt. Auch würde durch das Nebeneinander von „*Erstem* Testament“ und „*Neuem* Testament“ der christliche Gedanke der Einheit beider Teile der Bibel eher gefährdet als bewahrt. Auch die Bezeichnungen „Jüdische Bibel“ oder „Hebräische Bibel“ sind problematisch, wenn damit der erste Teil des christlichen Kanons bezeichnet werden soll; denn durch sie könnte der Irrtum entstehen, der jüdische Kanon sei ein Teil des christlichen. Ihr Recht haben alle diese Bezeichnungen darin, dass sie daran erinnern wollen, dass der erste Teil des Kanons der christlichen Bibel im Schriftenbestand textidentisch ist mit dem ganzen jüdischen Kanon.

2.2.4 Die frühe christliche Gemeinde hat – was historisch betrachtet im Grunde überraschend ist – die ihr überkommene Überlieferung der Heiligen Schriften Israels in deren Wortlaut festgehalten. Die Texte wurden weder durch nachträgliche Einfügungen, Streichungen oder „Verbesserungen“ verändert, noch wurden diese Schriften christlich „redigiert“. Die christlichen Gemeinden rezipierten das vorösterliche Schriftzeugnis also bewusst in der diesem Zeugnis eigenen Offenheit für unterschiedliche Verständismöglichkeiten; die Kirche hat dann in ihrem zweifachen biblischen Kanon dieses Zeugnis gerade so als für ihre Verkündigung verbindlich erklärt. Durch den veränderten Aufbau des Kanons des Alten Testaments insbesondere aufgrund der Entscheidungen der Reformation wurde allerdings die Bezogenheit der alttestamentlichen Schriften auf das Geschehen der Christusoffenbarung stärker betont.

2.2.5 Der christliche Umgang mit dem Alten Testament muss in dem Bewusstsein geschehen, dass dessen Texte mit den Texten der Heiligen Schriften Israels in Wortlaut und Bestand übereinstimmen, auch wenn sie nicht der jüdische Kanon sind. Die Offenbarung Gottes in Christus bestätigt die mit Israel begonnene Erwählungsgeschichte; sie lenkt daher die Aufmerksamkeit auf das Offenbarungs- und Glaubenszeugnis Israels vor der Entstehung der Kirche. Sie führt zur Anerkennung der in diesem Zeugnis enthaltenen Wahrheit. Die Kirche wird dabei allerdings ihren eigenen Auftrag nicht vergessen, dass sie die Texte der Heiligen Schriften Israels von ihrem Christusglauben her zu lesen und sich den eigenen Glauben auch von den Aussagen des Alten Testaments füllen zu lassen hat. Jede Begegnung der Kirche mit der jüdischen Lektüre und Auslegung des Tenach wird davon geprägt bleiben, dass ihr eigener Zugang zum Alten Testament vom christlichen Glauben bestimmt ist.

2.2.6 Bei der Frage nach dem Verhältnis von jüdischer und christlicher Leseweise geht es zunächst nicht darum, ob wir – beispielsweise dank der Möglichkeit der historisch-kritischen Erforschung der Texte – die Notwendigkeit erkennen, zwischen dem historisch „ursprünglichen“ Sinn der Textaussagen einerseits und deren vom Osterglauben her gewonnener christlicher Auslegungsperspektive andererseits zu unterscheiden. Die Perspektive, um die es hier geht, ist vielmehr die der Predigt, d.h. es geht um die kirchliche Verkündigung der Botschaft der Heiligen Schriften Israels als des christlichen Alten Testaments.

Dies schließt eine historisch-kritische Auslegung keineswegs aus, sondern legt sie im Gegenteil nahe. Aber selbst dann ist zu berücksichtigen, dass auch eine scheinbar ausschließlich historisch-kritische Interpretation von einem „Vorverständnis“ bestimmt ist: Sie steht unter einer hermeneutischen Grundentscheidung, die aller Auslegung vorausliegt. Diese hermeneutische Grundentscheidung sieht im Judentum prinzipiell anders aus als im Christentum. Die Tatsache, dass es Textauslegung nie ohne ein Vorverständnis gibt, ist schon sowohl im antiken Judentum wie auch im entstehenden Christentum als legitim anerkannt worden.

2.2.7 Die jüdische, also die nicht durch den Glauben an das Christusgeschehen bestimmte Auslegung der Heiligen Schriften Israels enthält eine auch für die christliche Auslegung nicht nur legitime, sondern sogar notwendige Perspektive. Nur so ist es möglich, den eigenen Sinn der Texte der Heiligen Schriften Israels zu erkennen; andernfalls bestünde die Gefahr, dass die christliche Auslegung in den Texten des Alten Testaments immer nur sich



selbst wiederentdecken würde. Durch das Lesen der jüdischen Auslegung des Alten Testaments und durch ihren Dialog mit Juden wird die Kirche in ihrer Theologie bereichert.

2.2.8 Aus den genannten Gründen hat das christliche Schriftverständnis völlig sachgemäß die Möglichkeit, von der jüdischen Auslegung der Heiligen Schriften Israels nicht nur zu wissen und sie zu respektieren, sondern sie auch bei der eigenen Auslegung zu beachten. Auf der Ebene historischer Forschung geschieht das in der theologischen Wissenschaft ganz selbstverständlich. Aber auch für Predigt und Unterricht der Kirche ist es ein Gewinn, dass das Glaubenszeugnis der Heiligen Schriften Israels nicht nur in seinem vom Neuen Testament her zurückblickenden christlichen Verständnis zur Geltung gebracht wird, sondern auch in der Offenheit für das diesen Schriften eigene jüdische und also nichtchristliche Verständnis und damit zugleich in der Offenheit für die hieraus resultierende Auslegungstradition.

2.2.9 Die Osterbotschaft sagt, dass das Christusereignis die biblischen Verheißungen nicht allein bestätigt, sondern dass es sie zugleich neu interpretiert. Die jüdische Leseweise derselben biblischen Texte macht aber zugleich ein Zweifaches klar: Wir erkennen zum einen, dass sie Verheißungen enthalten, deren Erfüllung offenbar noch aussteht. Zum andern wird deutlicher, dass und in welcher Weise in der biblischen Überlieferung die diesseitig-irdische Existenz in ihrer ganzen Vielfalt auf Gott bezogen ist.

2.2.10 Für die christliche Verkündigung ist das Zeugnis der Heiligen Schriften Israels ein konstitutiver Teil der eigenen Offenbarungsgeschichte. In der im zweiten Jahrhundert von Marcion entwickelten Zwei-Götter-Lehre zeigen sich die Folgen einer Theologie, die den zwischen dem Zeugnis der Heiligen Schriften Israels und dem Christusgeschehen bestehenden Zusammenhang zu zerreißen versucht. Das Christusgeschehen selbst verpflichtet die Kirche, sich dessen bewusst zu bleiben, dass die in den Heiligen Schriften Israels bezeugte („alttestamentliche“) Offenbarung nicht nur ursprünglich, sondern bleibend an Israel gerichtet ist, wobei es nicht möglich ist, eine Diskrepanz zwischen dem „Gott für Israel“ und dem „Gott für die Welt“ zu konstruieren.

### *2.3 Das christliche Gottesverständnis*

2.3.1 Die Kirche bekennt sich zu dem Einen Gott Israels. Sie tut das aufgrund von Tod und Auferstehung Jesu Christi sowie aufgrund der Ausgie-

ßung des Heiligen Geistes. Daher versteht sie diesen Gott anders als Israel, und sie spricht auch anders von diesem Gott, als Israel es tut. Sie bekennt sich zu dem dreieinigen Gott. Gerade so will sie dem Bekenntnis zu dem Einen Gott Israels treu bleiben. Die Lehre von Gott in der christlichen Ausformung als Lehre von der Dreieinigkeit Gottes (Trinität) kann nicht ohne ihren Ursprung in der Christusoffenbarung angemessen verstanden werden und darum auch nicht ohne Bezug auf die Geschichte und Gegenwart Israels.

2.3.2 In der Trinitätslehre wird ausgesagt, dass Gott mit Christus Jesus in der Einheit mit dem Heiligen Geist, immer schon, „vor Grundlegung der Welt“, der dreieinige Gott ist. Das Fundament für dieses Gottesverständnis ist bereits in den Schriften des Neuen Testaments gelegt. Die neutestamentlichen Schriften enthalten zwar noch keine begrifflich ausgeformte Trinitätslehre, wohl aber Aussagen zur Präexistenz Christi, also dazu, dass Christus vor aller Zeit bei Gott ist (Joh 1,1-14; Phil 2,6; vgl. Joh 8,58). Damit wird an bestimmte jüdische, schon im Alten Testament belegte Aussagen, insbesondere über die Präexistenz der Weisheit (vgl. Spr 8,22-36), angeknüpft. Nach christlichem Glauben handelt Gott in der Kirche und in der Welt gegenwärtig im Heiligen Geist, der zugleich die fortdauernde Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Christus in Kirche und Welt bezeugt und verwirklicht. Die Trinitätslehre ist deshalb der für Christen theologisch angemessene Versuch, vom Geheimnis der Offenbarung Gottes zu sprechen. Die Trinitätslehre wird missverstanden, wenn sie gedeutet wird als das menschliche Bemühen, Gott auf diese Weise definieren zu wollen. Vielmehr soll sie dazu dienen, die Rede von dem Einen Gott (vgl. Dtn 6,4) mit dem neutestamentlichen Zeugnis von der Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi (Phil 2,9-11) zu verbinden.

2.3.3 Der dreieinige Gott, von dem das christliche Bekenntnis spricht, ist kein anderer als der, zu dem Israel betet. Er ist der Schöpfer, der sich frei mit Israel verbunden hat und sich ihm in der Tora gnädig vergegenwärtigt. Nach christlichem Verständnis hat Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt; durch den Heiligen Geist wird dieses Versöhnungshandeln Gottes zur Glaubensgewissheit, und in der Predigt wird es allen Menschen zugesprochen und vergegenwärtigt.

2.3.4 Der christliche Glaube bezeugt, dass Gott in der Geschichte handelt und dass er sich dabei in die Geschichte hinein vergegenwärtigt – vom Anfang der Schöpfung bis hin zur endzeitlichen Vollendung. Aufgrund der biblischen Überlieferung sieht die christliche Theologie Gott nicht als ein in sich ruhendes „höchstes Wesen“, sondern spricht vom lebendigen, handelnden

Gott, der sich aus freier, souveräner Entscheidung den Menschen offenbart; dieses Offenbarungsgeschehen steht in Beziehung zur Geschichte. Die christliche Theologie spricht insofern nicht von der „Unveränderlichkeit“ Gottes – sie tut das schon deshalb nicht, weil sie trinitätstheologisch Gott als den mit sich selbst in Beziehung Stehenden denkt.

2.3.5 Der christliche Glaube bekennt sich zu dem gnädigen und barmherzigen Gott (Ps 103,8), der die Offenbarung seines Bundes mit den Geschöpfen in und mit Israel begonnen hat. In Israel hat er diesen Bund auch erneuert: Er hat sich in dem Juden Jesus selbst vergegenwärtigt und in ihm durch den Heiligen Geist seine Gnade und Wahrheit in ihrer ganzen Tiefe und Weite erschlossen (Joh 1,14).

2.3.6 Das christliche Gottesverständnis schließt die Einsicht ein, dass auch das außerhalb der Christusoffenbarung in Israel lebendige Verständnis des Schöpfers, seiner Gnade und Wahrheit, ihn selbst zum Grund und Gegenstand hat. Christen werden so daran erinnert, dass Gott die Freiheit hat, seinen Geist wehen zu lassen, wo er will. Deshalb weiß der christliche Glaube auch, dass die Hinwendung Gottes zu seinem Volk Israel, das Gott nicht trinitarisch denkt, durch die Erwählung der Kirche nicht aufgehoben wird.

2.3.7 Wo das christliche Gottesverständnis zur Sprache kommt, ist derselbe Gott gemeint wie der, von dem Israel spricht. Der christliche Glaube sieht das christliche und das jüdische Reden von Gott nicht nur als zwei unterschiedliche Weisen des Sprechens von demselben Gott, sondern als Ausdruck zweier verschiedener Verständnisse desselben Gottes. Der Eine Gott wird im Licht der Christusoffenbarung anders verstanden als ohne diese Offenbarung, nämlich als der, der sich in Jesus Christus in neues Verhältnis zur Welt gesetzt hat.

Die Tatsache, dass Israel und die Kirche denselben Gott meinen, wenn sie von Gott sprechen, und dass sie gleichwohl auf prinzipiell unterschiedliche Weise von diesem Einen Gott sprechen, muss in der Gotteslehre gewissenhaft reflektiert werden.

Wir fragen: Was bedeutet es, dass Gott sich sowohl dem Volk Israel als auch der Kirche zuwendet? Wir können jedenfalls nicht sagen, die Kirche bilde mit Israel im Gegenüber zu dem Einen Gott gleichsam eine Einheit. Der christliche Glaube hofft aber, dass es in dem Einen Gott eine Einheit gibt, die Israel und die Kirche umfasst und die endzeitlich sichtbar werden wird.

## 2.4 Gottes erwählendes Handeln

2.4.1 Der christliche Glaube spricht in Übereinstimmung mit dem Selbstzeugnis der Heiligen Schriften Israels von der Erwählung des Volkes Israel in Abraham und von der Erwählung durch die Gabe der Tora am Sinai. Zugleich spricht der christliche Glaube – in Analogie zu der jüdischen Vorstellung, Gott habe die Welt geschaffen, damit Israel erwählt werde – von der Erwählung der Kirche in Jesus Christus als einer Erwählung „vor Grundlegung der Welt“ (Eph 1,4). Beide Aussagen stehen nebeneinander – aber so, dass keine der beiden sich über die andere zu erheben vermag. Denn im Erwählungsglauben geht es um ein von Gott selbst her kommendes Geschehen, nicht um eine Reaktion Gottes auf menschliches Handeln. Das Motiv der Erwählung lenkt die Aufmerksamkeit auf das Handeln Gottes, und damit werden zugleich alle Ansprüche abgewiesen, mit denen sich Menschen aus sich heraus vor der Welt hervorzutun versuchen. Weder Israel noch die Kirche können deshalb einen Erwählungsanspruch erheben; beide sprechen vielmehr von Gottes Erwählungstat, der gegenüber die Erwählten immer nur Objekt, niemals Subjekt sind. Nach christlichem Verständnis schließt die Erwählung der Kirche „vor Grundlegung der Welt“ Gottes freie Entscheidung zur Erwählung des Volkes Israel ein, wodurch jeder Gedanke an eine Verwerfung Israels unmöglich gemacht ist. Die Identität der Kirche in ihrer Geschichte – nicht nur in ihrer Geschichte mit Gott, sondern auch in der „Welt“-Geschichte – hängt daran, dass sie den Ursprung ihrer eigenen geschichtlichen Entstehung im Volk Israel nicht vergisst oder verleugnet, sondern dass sie daran festhält, womit dann zugleich die bleibende Stellung Israels in der Offenbarungsgeschichte und damit das bleibende Verhältnis der Kirche zu Israel erkannt und anerkannt ist.

2.4.2 Die Offenbarung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus als des Christus bestätigt das Offenbarungs- und Erwählungshandeln Gottes, das dieser mit Israel begonnen hat. Gottes freies Erwählungshandeln trägt das Ganze der Schöpfung und der Heilsgeschichte; es liegt seinem Ratschluss schon vor der Erschaffung der Welt zugrunde. Gott ist der in Freiheit Liebende. Das von ihm gewählte Ziel der Schöpfung ist die im Christusgeschehen sichtbar gewordene geschichtliche Vergegenwärtigung seines vorzeitlichen Heilswillens, der in der kommenden Vollendung der Schöpfung umfassend verwirklicht wird (vgl. Kol 1,15-20; Eph. 1,3-12). Im freien Heilswillen des Schöpfers gründet die Erwählung Israels als Volk Gottes, die Erwählung der Kirche als Volk Gottes aus Juden und Heiden und deren unauflöbliche Bindung an das unwiderruflich erwählte Volk Israel.

2.4.3 Gott hat in souveräner Freiheit und Liebe Israel als sein Volk erwählt und mit ihm seinen Bund geschlossen. Die Erwählung ist allein in der sich erbarmenden Liebe Gottes und in der Verheißung an die Väter begründet. Exemplarisch dafür steht Dtn 7,6-8:

„Denn du bist ein dem HERRN, deinem Gott, geweihtes Volk; dich hat der HERR, dein Gott, aus allen Völkern, die auf Erden sind, für sich erwählt, dass du sein eigen seiest. Nicht weil ihr zahlreicher wäret als alle Völker, hat der HERR sein Herz euch zugewandt und euch erwählt – denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil der HERR euch liebte und weil er den Eid hielt, den er euren Vätern geschworen, darum hat euch der HERR mit starker Hand herausgeführt und hat dich aus dem Sklavenhause befreit, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten.“

Dieses Bundesverständnis gilt in seinen Grundbestimmungen für beide Testamente der christlichen Bibel.

2.4.4 Gott schafft nach dem Zeugnis der biblischen Schöpfungserzählungen die Menschen, nicht die Völker. Aber er schafft die Menschen nicht nur als einzelne, sondern zugleich als soziale Wesen, die gemeinsames Leben gestalten und über Generationen miteinander verbunden sind. So kann auch die Entstehung des Volkes Israel als Erfüllung der Mehrungsverheißung Gottes an Abraham (Gen 12,2) und insofern geradezu als eine „Familiengeschichte“ dargestellt werden.

2.4.5 Dass Israel erwählt wird, bedeutet also: Israel wird von Gott erst zu einem Volk, eben zu *seinem* Volk, gemacht. Gott wendet sich aus reinem Erbarmen einer kleinen Menschengruppe in Ägypten zu, um sie aus der Unterdrückung zu befreien. In diesem Zusammenhang wird in Ex 1,9 erstmals im biblischen Text der Name Israel auf das Volk bezogen; in der Gottesrede Ex 3,7-10 wird Israel dann ausdrücklich „mein Volk“ genannt. Für die Erwählung gibt es keinen anderen Grund als Gottes Liebe.

2.4.5.1 In den Schriften des Alten Testaments wird als Benennung des von Gott erwählten Volkes überwiegend das hebräische Wort ‚*am*‘ verwendet, während die Israel umgebenden ‚Völker‘ begrifflich davon unterschieden und zumeist ‚*gojim*‘ genannt werden. Aber nach biblischer Aussage steht auch ‚mein Volk‘ (‚*ammi*‘) Israel in der Gefahr, zu einem ‚Nicht-mein-Volk‘ (‚*lo ammi*‘; Hos 1,9) zu werden. Der Begriff des „Volkes Gottes“ bezeichnet also nicht nur eine soziologische oder biologische Größe, sondern er ist zunächst und vor allem in der Beziehung zu Gott begründet.

2.4.5.2 Die Herausführung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten ist die Bestätigung der Zusage an Abraham für Israel als Volk. In diesem Errettungshandeln Gottes wurzeln die Gaben des Bundesschlusses und der Tora sowie des dem Volk gegebenen Landes, durch die fortan Israels Leben wesentlich bestimmt und geprägt sind.

2.4.6 Sobald sich der Erwählungsglaube und ein Machtanspruch miteinander verbinden, geht die Wahrheit des Bekenntnisses, das von dem besonderen Rettungshandeln Gottes aus menschlicher Ohnmacht spricht, verloren.

2.4.6.1 Wenn sich also Israel als „das erwählte Volk Gottes“ versteht, begründet diese Aussage nicht einen Machtanspruch.

Dasselbe gilt für die Kirche: Wenn Christen sich als „das in Christus erwählte Volk Gottes“ verstehen, dann begründen auch sie damit keinen Machtanspruch. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments sind sie die Gemeinde derer, die das Kreuz Christi zu tragen haben. Sie sind also erwählt zur Hingabe des Lebens als Dienst an der Gottesherrschaft (Mk 8,35; 10,43-45).

2.4.6.2 Durch die Erwählung Israels entsteht eine Abgrenzung, die als eine besondere Indienstnahme erscheint. Im Bund zwischen Gott und dem Volk wird dessen ganze Existenz in den Dienst des erwählenden Gottes gestellt. Daraus folgt praktischer Nonkonformismus; er gehört zum Selbstverständnis des Gottesvolkes dazu (Robert Raphael Geis) und ist in der antwortenden Treue auf Gottes Festhalten an seiner Erwählung begründet.

Dasselbe gilt für die Kirche: Gerade als ‚Volk Gottes‘ hat sie ebenso wie Israel eine besondere Stellung in der säkularen Welt. Der Titel ‚Volk Gottes‘ schließt den an der Weisung Gottes orientierten „praktischen Nonkonformismus“ mit ein.

2.4.7 Nach biblischem Verständnis ist in die Erwählung des Volkes eine Verpflichtung eingeschlossen: Durch die Einzigkeit Gottes ist alles Tun des Menschen in den Horizont des Ersten Gebots gestellt. Die Einweisung des Volkes Gottes in den Willen dieses Gottes kulminiert im Ausschluss der Verehrung fremder Götter; dadurch soll sich das Volk Gottes in besonderer Weise von den es umgebenden Völkern unterscheiden.

2.4.7.1 Der Kirche wird der Sinn und die Bedeutung des Ersten Gebotes durch Jesus Christus erschlossen. In der Begegnung mit Gottes Volk Israel wird sie immer wieder an die überragende Bedeutung des Ersten Gebotes für Glaube und Handeln erinnert. Vom erwählenden Handeln Gottes her ergeben

sich bestimmte Pflichten für das Leben der von Gott erwählten Gemeinschaft: Israel als das von Gott erwählte Volk ist an Gottes Weisung, die Tora, gewiesen und durch das Liebesgebot an Gott gebunden. Für die christliche Gemeinde ist ihr Bekenntnis zu Jesus Christus die Antwort auf Gottes Selbstoffenbarung und darin zugleich die Antwort auf das Erste Gebot: Die Erwählung in Christus enthält die Verpflichtung auf das Gebot, den Einen Gott und den Nächsten zu lieben (Mk 12,28-32; Röm 13,8f) und auf die Weisung, „einer trage des anderen Last“, und so das „Gesetz Christi“ zu erfüllen (Gal 6,2).

2.4.7.2 Nachfolge Jesu Christi bedeutet für die Kirche, dass allein durch den Glauben an Gottes Heilstat in Christus Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt werden (Confessio Augustana, Art. IV). Daraus folgt, dass der Glaube „gute Früchte und gute Werke hervorbringen soll“; dabei sollen die Glaubenden aber nicht auf Werke vertrauen, sondern sie wissen, dass „Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus“ empfangen werden (Confessio Augustana, Art. VI). Die Kirche bekennt, dass „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, das eine Wort Gottes [ist], das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“; wie Christus „Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist“, so ist er auch „Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben“ (Theologische Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen, These I und II).

2.4.8 Es gehört zum Realismus der Schriften Israels, dass sie in aller Klarheit und Nüchternheit auch die Verfehlungen des Volkes Gottes zur Sprache bringen und beklagen; dies geschieht insbesondere durch die Schärfe prophetischer Kritik. Aber aus Gnade hält Gott seinem Volk die Treue. Dies spiegelt sich in der Vorstellung, dass dieses Volk Gottes Eigentum ist: Gott ringt um sein Volk und gibt es nicht auf (vgl. Hos 2,19-25).

Dasselbe gilt entsprechend für die Kirche: Sie muss in ihrer Theologie in aller Klarheit und Nüchternheit auch ihre Verfehlungen zur Sprache bringen und beklagen; dies geschieht schon in den Briefen des Neuen Testaments, und es geschieht in der Selbstkritik der kirchlichen Lehre. Gleichwohl darf auch die Kirche hoffen und vertrauen auf die Gnade Gottes, auf die Treue und Beständigkeit des Eintretens Gottes für sein Volk – wie anders wollte die Kirche angesichts ihrer Geschichte auch bestehen.

2.4.9 Alle theologischen Versuche, die göttliche Erwählung plausibel zu machen und sie völlig zu durchdringen, stoßen an Grenzen. Gottes Treue zu

der mit seiner Erwählung gegebenen Verheißung schließt die Möglichkeit des Gerichts ein. Die prophetische Verkündigung in Israel hat diesen Zusammenhang von Erwählung und Gericht immer wieder betont; in gleicher Weise spricht dies auch das Neue Testament für die Kirche und für die Christen aus (2 Kor 5,10).

## *2.5 Die Kirche als „Volk Gottes“ – Israel als „Volk Gottes“*

2.5.1 Die Kirche hat ihren Ursprung in der Ostererfahrung der Jüngerinnen und Jünger Jesu. Indem die Kirche an diesen Ursprung gebunden bleibt, bleibt sie an Israel gebunden. Dies muss in der Lehre von der Kirche, der Ekklesiologie, ausdrücklich festgehalten werden.

2.5.2 Im Anschluss an Paulus lässt sich die Kirche verstehen als die in Christus berufene Gemeinschaft; die im Christusgeschehen offenbarte und dem Menschen zugesprochene Rechtfertigung aus Glauben erweist sich als die Bestätigung des Handelns Gottes schon an Abraham (Röm 4). In gleicher Weise sieht der Apostel die Annahme der Völker durch Gott in der Verheißung an Abraham vorangekündigt (Gal 3,6-8).

2.5.3 Aufgrund seiner biblisch begründeten Glaubens- und Wahrheitsgewissheit sieht sich Israel unverändert als Volk Gottes. Weil es den christlichen Glauben, dass die biblischen („alttestamentlichen“) Texte auf die Erwählung der Kirche vorausverweisen, nicht teilt, muss die Frage nach dem Nebeneinander von Erwählung Israels und Erwählung der Kirche durch denselben Gott gestellt werden.

Es gilt beides: Gott hat das Volk Israel erwählt, und: Er hat die Kirche aus Juden und aus den Völkern erwählt und dadurch zu seinem Eigentum gemacht. Gott hat Israel durch die Gabe der Tora seinen Bund gewährt, und: Er hat in der Erneuerung, Vertiefung und Erweiterung dieses Bundes mit Israel allein aus Gnade allen an sein Handeln in Christus Glaubenden seine Gerechtigkeit zugesprochen.

2.5.3.1 Nach dem von Paulus in Röm 11 entworfenen Bild vom Ölbaum bildet Gottes erwählendes Handeln uranfänglich eine Einheit („die Wurzel“), und dieses Handeln bezieht sich zunächst allein auf den „Ölbaum“ Israel. Aber Gott hat aus diesem Ölbaum nun einige der Zweige „wegen ihres Unglaubens“ herausgerissen und andere eingepflanzt (Röm 11,17ff). Für Paulus ist der Ölbaum das Ganze der im vorzeitigen Ratschluss Gottes erwählten



Träger der Abrahamsverheißung; der Ölbaum ist also nicht identisch mit dem empirischen Volk Israel. Paulus ist aber dessen gewiss, dass gleichwohl Gottes Heilsverheißung für Israel als Ganzes unverändert gilt und dass Israels Erwählung also unverändert in Kraft ist, obwohl das Gottesvolk in seiner Mehrheit Gottes Handeln in Christus nicht anerkennt. Paulus sieht darin den „Unglauben“ (11,23); aber er spricht auch davon, dass Gott am Ende aller Zeit die „ausgerissenen Zweige“ wieder „einpflanzen“ könne und werde (11,24); er entnimmt der Bibel die Verheißung Gottes, dass „der Retter aus Zion kommen wird“, und dass „so ganz Israel gerettet werden wird“ (11,26f), jenseits der geschichtlichen Größen „Israel“ und „Kirche“.

2.5.3.2 Paulus versteht die Hineinnahme der Heiden in die eine uranfängliche Erwählung, das „Einpflanzen“ der „wilden Zweige“ in den Stamm des edlen Ölbaums, geradezu als das Zeichen dafür, dass Gott auch an den „ausgerissenen Zweigen“ am Ende nicht anders handeln wird. Keineswegs sind für Paulus „die Heiden“ an die Stelle „der Juden“ getreten, sondern Gott ist der souverän Handelnde für beide (Röm 11,21-24).

2.5.4 Das Neue Testament spricht an zwei Stellen ausdrücklich von der Kirche als dem ‚Volk Gottes‘. In beiden Fällen, sowohl im Ersten Petrusbrief (2,9f) als auch im Titusbrief (2,14), werden Aussagen der biblischen, „alttestamentlichen“ Tradition verwendet und nun auf die christliche Gemeinde bezogen. In diesen Aussagen ist weder von einer Enterbung oder einer Ersetzung Israels als Volk Gottes die Rede, noch lässt sich auf andere Weise eine Herabsetzung Israels erkennen; wohl aber muss man sagen, dass das gegenwärtige, nicht an Christus glaubende Israel überhaupt nicht im Blick ist. Von einem „neuen Gottesvolk“ im Gegenüber zu einem „alten Gottesvolk“ ist im Neuen Testament nirgends die Rede.

2.5.5 Daraus ergeben sich Folgerungen für den sachgemäßen Gebrauch der Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes.

2.5.5.1 Es ist ein Missbrauch des Titels ‚Volk Gottes‘, ihn der Kirche so zuzusprechen, dass er dadurch Israel abgesprochen wird.

2.5.5.2 Richtig verwendet wird die Bezeichnung ‚Volk Gottes‘ für die Kirche, wo sie als durch die Erwählung Gottes geschaffene Gemeinschaft unter die Verheißung der endzeitlichen Vollendung gestellt wird. Diese Heilsverheißung gilt der Schöpfung als ganzer. Daher gibt das richtige Verständnis der Kirche als ‚Volk Gottes‘ immer auch der Relativierung der Kirche in

ihrer Beziehung auf die noch ausstehende Vollendung Ausdruck; es bringt ihr Gesendetsein zu Zeugnis und Dienst zur Sprache und behauptet nicht etwa ein Vorrecht für sie.

2.5.6 In den reformatorischen Kirchen hat die Selbstbezeichnung ‚Volk Gottes‘ lange kaum eine Bedeutung gehabt. Über lange Zeit hinweg stand eine Vorstellung von Volk als natürlicher Gemeinschaft im Vordergrund auch des theologischen Denkens und des Selbstverständnisses der Kirchen.

Erst als dieses Verständnis durch katastrophale Erfahrungen seine beherrschende Stellung verlor, konnte in der ökumenischen Bewegung die Bezeichnung der Kirche als ‚Volk Gottes‘ aufgegriffen werden. Seit der Gründungsversammlung des ÖRK 1948 bezeichnet dieser Begriff die Kirche als eine alle natürlichen Völker übergreifende Gemeinschaft, die durch Gottes Erwählung geschaffen, auf die Vollendung am Ende der Zeit bezogen und auf diese Vollendung hin zu Zeugnis und Dienst verpflichtet ist. Dieses Zeugnis schließt die Bezeugung der unlöslichen Verbundenheit der Kirche als Volk Gottes durch göttliche Erwählung mit Israel als Volk Gottes durch göttliche Erwählung ein. Dieser Gedanke ist in der Studie der Leuenberger Kirchengemeinschaft „Die Kirche Jesu Christi“ von 1994 weitergeführt worden.

In der römisch-katholischen Kirche ist durch das Zweite Vatikanische Konzil der Begriff ‚Volk‘ wichtig geworden für das Verständnis des Wesens der Kirche im Gesamtzusammenhang des erwählenden Handelns Gottes.

2.5.7 Die Kirche ist nicht allein eine „historische“, sondern zugleich eine geglaubte Größe. Dies zeigt die ekklesiologische Akzentuierung des vom Heiligen Geist sprechenden Dritten Artikels der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse. Die Kirche ist beides: sichtbar als Gemeinschaft von Menschen und verborgen als Werk Gottes.

2.5.8 Mit den nur für die Kirche geltenden Bezeichnungen allein kann die volle Ökumenizität der Kirche nicht ausgesagt werden – schon deshalb nicht, weil es für die Kirche nach ihrem Selbstverständnis unmöglich ist, sich allein und prinzipiell als „Kirche aus den Völkern“, also nur als „heidenchristliche“ Kirche zu sehen.

2.5.9 Der Titel ‚Volk Gottes‘ stellt die Kirche in einen sie selbst heilsam relativierenden größeren Gesamtrahmen, der die menschheitliche Perspektive des Heilswillens Gottes anzeigt. Neben dem erwählungs- und bundestheologischen Begründungszusammenhang ist die eschatologische Perspektive das

Hauptkennzeichen eines theologisch qualifizierten Verständnisses von ‚Volk Gottes‘. Auch die Kirche ist als ‚Volk Gottes‘ noch nicht der Ort der Erfüllung; vielmehr ist sie unterwegs zum verheißenen Reich der Herrlichkeit Gottes. Deshalb ist die Bezeichnung der Kirche als ‚Volk Gottes‘ ihrem theologischen Gehalt nach gar keine „Selbstbezeichnung“, sondern sie ist ein der Kirche *sola gratia* zugesprochener Ehrentitel, der sie angesichts ihres faktischen Erscheinungsbildes eher beschämen als bestätigen müsste. Aus sich heraus kann die Kirche nicht beanspruchen, ‚Volk Gottes‘ zu sein, und dementsprechend kann sie aus dieser Bezeichnung vor der Welt auch nichts für sich selber ableiten. Sie kann nur immer wieder neu die Verleihung und den Zuspruch dieser Ehrenbezeichnung in der Praxis des lebendigen Christus entdecken und preisen.

2.5.10 Erst wenn das letzte Ziel aller Geschichte Gottes mit der Welt erreicht ist, wird das ‚Volk Gottes‘ in seiner ihm von Gott her zukommenden Bestimmtheit sichtbar hervortreten. Bis dahin kann die Theologie das Geheimnis, das mit dem Verhältnis von Kirche und Israel gegeben ist, nicht auflösen. Die Kirche bekennt, dass sie durch Gottes Erwählungshandeln geschaffen ist und dass sie dadurch ‚Volk Gottes‘ ist – mit Israel. Die Rede vom ‚Volk Gottes‘ ist Bekenntnis und Lobpreis Gottes.

### ***3 Das Zusammenleben der Kirche mit Israel***

3.1 Aus dem Gesagten ergeben sich Konsequenzen für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Kirche und Israel. Die Kirche versteht sich als vom Gott Israels in Freiheit erwählt. Sie sieht sich als die durch den Glauben an die Offenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus gestiftete Gemeinschaft. Israel sieht sie als das Volk, das Gott erkennt und verehrt im Horizont der in seinen Heiligen Schriften bezeugten Offenbarung, ohne das Bekenntnis zu Christus. Gerade von der Christusoffenbarung her kann aber nicht gesagt werden, Israel sei lediglich als der geschichtlich vergangene Kontext des Christusgeschehens anzusehen und sei nun „überholt“. Vielmehr ist Israel der unverändert konstitutive, keinesfalls überholte Bezugspunkt der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth als dem Christus. Der Glaube weiß, dass in der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung, vom Anfang bis zum Ende der Zeiten, das Volk Israel seinen bleibenden Ort behält.

3.1.1 Aus der Perspektive des christlichen Glaubens gilt, dass der bleibende Platz, der Israel zukommt, aus dem göttlichen Erwählungshandeln resultiert.

Israel selber definiert sich auch als Zusammenhang eines Volkslebens. Christen wissen, dass die Gemeinschaft des Volkes Israel durch ein Erwählungshandeln Gottes begründet ist, welches sich auf einen Lebenszusammenhang bezieht, der sowohl sozial wie religiös bestimmt ist.

3.1.2 Es gibt im Judentum unterschiedliche Selbstdefinitionen dessen, was ‚Israel‘ ist. Neben der orthodoxen Bestimmung, wonach Jude ist, wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde, gibt es auch den Gedanken einer Abstammung vom Vater her.

Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass es auch nicht-religiöse Juden gibt, für die ihre Zugehörigkeit zum Volk Israel keineswegs mit der Zugehörigkeit zum ‚Volk Gottes‘ identisch ist. Die Vielfalt jüdischen Selbstverständnisses ist zu respektieren.

3.1.3 Allen Selbstaussagen des Judentums gemeinsam ist, dass das Volk Israel sich auch im sozialen Sinn als Volk begreift, als eine Gemeinschaft, die sich durch Verwandtschaftsbeziehungen in der Kontinuität der Geschichte seit biblischer Zeit reproduziert und erhält. Der auf dem erwählenden Handeln Gottes liegende Akzent verdeutlicht aber, dass der Begriff ‚Volk Gottes‘ primär weder eine soziologische noch eine biologische Größe bezeichnet, sondern zunächst und vor allem fundamental theologisch begründet ist. Diese theologische Fundierung impliziert dann aber ihre eigene Soziologie; denn sie ordnet die Gemeinschaft dem Einzelnen vor, ohne damit die Einzelnen zu missachten, und sie eröffnet so eine konsequenzenreiche Gestaltungsperspektive für das Leben dieses Volkes. Eine dieser Konsequenzen ist die Bindung Israels an die Gebote der Tora.

3.2 Christliche Verkündigung geschieht öffentlich und richtet sich an alle Menschen. Sie geschieht im Kontext des Dialogs mit den Religionen der Welt und im Gespräch mit nichtreligiösen Weltanschauungen. Ihnen allen gegenüber bezeugen Christen durch ihr Reden und Handeln selbstverständlich ihren Glauben.

Dies gilt auch in der Begegnung mit Juden. Die Gemeinsamkeit des Zeugnisses von dem Gott Israels und das Bekenntnis zum souveränen Erwählungshandeln dieses Einen Gottes ist ein gewichtiges Argument dafür, dass sich die Kirchen jeglicher gezielte auf die Bekehrung von Juden zum Christentum gerichteten Aktivität enthalten.

3.2.1 Die Kirche ist sich dessen bewusst, dass ihre Anfänge in Israel liegen, und dies bedeutet, dass es im frühen Christentum eine Verkündigung des

Evangeliums auch und zuerst unter Israel gegeben hat. Nicht das Recht der Verkündigung des Osterereignisses unter Juden war theologisch umstritten, sondern es bedurfte im Gegenteil die Heidenmission einer besonderen theologischen Begründung. Der Apostel Paulus hoffte, er werde bei seiner Arbeit als „Apostel der Völker“ auch Menschen aus dem Volk Israel für den Glauben an die Gottesoffenbarung in Christus gewinnen (Röm 11,13f). Er spricht in Röm 11,26-32 die Gewissheit aus, dass Gott am Ende aller Zeit sich Israels erbarmen werde, auch dann, wenn die Israeliten in ihrer Mehrheit geschichtlich nicht zum Glauben an Christus kommen.

3.2.2 Die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses wird notwendigerweise von den konkreten Erfahrungen beeinflusst, die Juden mit Christen machen. Es ist unübersehbar, dass Erfahrungen, die Juden mit Christen machten, sehr oft die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses von Grund auf erschüttert haben. Daran müssen Christen sich erinnern lassen, wann und wo immer sie ihren Glauben bezeugen.

## Teil III

### Die Kirche in Israels Gegenwart

Aus den in Teil I beschriebenen Erfahrungen und den in Teil II gewonnenen Erkenntnissen für eine theologische Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel ergeben sich Konsequenzen für die Praxis der Kirche. Die Erkenntnis, dass der christliche Glaube in Israel entstanden und die Kirche von ihren geschichtlichen Anfängen her bis heute auf Israel bezogen ist, führt zu der Einsicht, dass die Beschäftigung mit Israel im Leben der Kirche zu vertiefen ist. Die Kirchen in der Welt bestehen neben den empirisch wahrnehmbaren Formen jüdischer Existenz. Dies hat Folgen insbesondere für die Reflexion christlicher Gottesdienstpraxis und christlichen Glaubenszeugnisses neben und gegenüber Israel. Die Kirche hat stets neu die Aufgabe, ihren Standort in der Welt auch von ihrem Verhältnis zu Israel her zu reflektieren. Das Verständnis ihres Standorts in der Geschichte lässt die Kirche in allen ihren Handlungsfeldern auch nach den ethischen Herausforderungen unserer Zeit im Licht biblischer Tradition fragen. Dabei ist an die in Teil I betonte Erkenntnis zu erinnern, dass die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft bei der Bestimmung ihres Verhältnisses zu Israel ihre Verflechtung mit ihren jeweiligen nationalen Kontexten zu berücksichtigen und die daraus resultierenden unterschiedlichen Formen der kirchlichen Zugänge aufzunehmen haben.

#### *1 Folgerungen für die Praxis der Kirchen*

Die Folgerungen für die Praxis der Kirchen betreffen insbesondere (1.1) *Gemeindegearbeit und kirchenleitendes Handeln*, (1.2) *kirchliche Verkündigung und Unterricht*, (1.3) *Gottesdienst und Festkalender* sowie (1.4) *kirchliche Ausbildung und Fortbildung*. Dabei werden am Ende jeweils praktische Empfehlungen formuliert, die in den Kirchen beraten und jeweils nach den gegebenen Möglichkeiten umgesetzt werden sollten.

##### *1.1 Gemeindegearbeit und kirchenleitendes Handeln*

1.1.1 Die Kirchen tragen Sorge dafür, dass das Evangelium von Jesus Christus seine Leuchtkraft und Klarheit behält; deshalb achten sie darauf, dass christliche Identität nicht durch Abwertung oder Verzeichnung des jüdischen

Glaubens profiliert wird. Notwendig ist ein Miteinander der eigenen Glaubensidentität und Glaubensgewissheit mit dem verstehendem Hören auf das Bekenntnis und die Identitätsaussagen Israels. Die Reflexion eines schriftgemäßen und theologisch angemessenen Verhältnisses von Kirche und Israel ist eine bleibende Aufgabe der Kirchen.

1.1.2 Im Kampf gegen alle Erscheinungsformen von Diskriminierung, Rassismus und Antisemitismus weiß sich die Kirche an der Seite Israels. Christliche Gemeinden gewinnen an Glaubwürdigkeit, wenn sie bereit sind, auch über ihren eigenen Bereich hinaus gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen. Sie fördern das Verständnis von Humanität und Menschenrechten aufgrund des christlichen Menschenbildes. Sie bemühen sich um die sachgerechte Darstellung der Geschichte und die kritische Reflexion der aktuellen Situation im Hinblick auf Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und den Umgang mit anderen Kulturen, Religionen und ethnischen Minderheiten. Der den christlichen Gemeinden durch ihre eigenen theologischen Wurzeln von vornherein mitgegebene Reflexionshorizont ‚Kirche und Israel‘ ist dafür eine wichtige Grundlage.

In ihrem Alltag werden Gemeinden unterschiedliche Situationen vorfinden und dementsprechend unterschiedliche Formen des Engagements und der Vermittlung suchen. Das Bemühen, die Geschichte früher bestehender jüdischer Gemeinden im eigenen Umfeld wieder bewußt zu machen, hat in vielen christlichen Gemeinden die Sensibilität für die Geschichte und für die Gegenwart neu geweckt.

1.1.3 Die Kirche ist aus geschichtlichen und theologischen Gründen mit Israel in Solidarität verbunden. Dies gilt auch dann, wenn Kirchen zum arabisch-israelischen Konflikt und zu aktuellen politischen Entscheidungen der Regierung des Staates Israel kritisch Stellung nehmen. Die Kirchen treten allen Tendenzen entgegen, die zionistische Bewegung, die zur Gründung des Staates Israel führte, als rassistisch zu diffamieren. Die Kirchen unterstützen alle Bemühungen des Staates Israel und seiner Nachbarn, insbesondere des palästinensischen Volkes, in gegenseitiger Achtung einen sicheren, dauerhaften und gerechten Frieden zu finden und zu bewahren.

Die Frage, ob die Gründung und Existenz des Staates Israel auch für Christen eine theologische Bedeutung hat, wird in den Kirchen unterschiedlich beantwortet und bleibt eine Herausforderung für die Kirchen. In diesem Zusammenhang ist jede direkte politische Inanspruchnahme der biblischen Landverheißungen zurückzuweisen. Ebenso sind alle Deutungen, die diese Verheißungen im Licht des christlichen Glaubens als überholt ansehen, abzu-

lehnen. Die christliche Wahrnehmung der Erwählung Israels als Volk Gottes kann in keinem Fall dazu führen, dass die Unterdrückung von politischen, ethnischen und religiösen Minoritäten religiös legitimiert wird.

1.1.4 Im Gespräch mit anderen Religionen, in vielen Ländern Europas vor allem mit dem Islam, sind die Gemeinden und ihre Mitglieder heute mehr als je zuvor herausgefordert, ihren Glauben in Dialog und Auseinandersetzung zu bezeugen und zu reflektieren. Auch in diesem Zusammenhang gilt es, die besondere Beziehung, die Christen mit Juden verbindet, unter Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes zu vermitteln: Im Religionsunterricht, in Konfirmandenunterricht und Katechese, in der Erwachsenenbildung sowie in Arbeitskreisen und Projektgruppen.

#### *1.1.5 Empfehlungen*

- Die Kirchen fördern kontinuierlich arbeitende Gruppen, die die Aufgabe haben, die theologischen und gesellschaftlichen Konsequenzen der Begegnung von Kirche und Israel zu bedenken und für alle kirchlichen Handlungsfelder fruchtbar zu machen. Wenn möglich sollte dies unter Beteiligung jüdischer Gesprächspartner geschehen.
- Die Kirchen pflegen einen lebendigen Austausch über ihre jeweilige Arbeit zur Klärung des Verhältnisses von Kirche und Israel. Sie geben einander Teil an den von ihnen durch diese Arbeit gewonnenen Erkenntnissen. Die Kirchen bemühen sich darum, auf allen Ebenen Kontakte zu jüdischen Gemeinden in ihrer Nachbarschaft aufzubauen und lebendig zu halten. Nicht zuletzt angesichts der durch Migrationsbewegungen ausgelösten neueren Entwicklungen innerhalb der jüdischen Gemeinden in Europa bemühen sie sich um praktische Solidarität, wo immer diese willkommen ist.
- Die Kirchen nehmen ihre Kontakte und Mitgliedschaften in solchen Organisationen aktiv wahr, die Vertreterinnen und Vertreter von Kirche und Israel zusammenführen bzw. die sich dem Bemühen um Verständigung, Frieden und Entwicklung im Nahen Osten widmen.

### *1.2 Kirchliche Verkündigung und Unterricht*

1.2.1 Christlicher Glaube entsteht durch das diesen Glauben bezeugende Weitersagen, und er lebt davon. Christen sagen die Botschaft von dem Einen Gott weiter, den sie als den Schöpfer und Retter bekennen. Christen erkennen, dass Juden ebenfalls Zeugnis ablegen von diesem Einen Gott. Deshalb



kann kirchliche Verkündigung in Predigt und Unterricht dem Gemeinsamen von Juden und Christen und dem sie Verbindenden Raum geben. Dabei ist insbesondere daran zu erinnern, dass Christen den Tenach als ihr Altes Testament lesen, und dass sie mit Juden durch Hoffnungen verbunden sind, deren Erfüllung sie auf je ihre Weise erwarten.

1.2.2 Christliche Predigt ist Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus. Christliche Verkündigung geschieht unter dem Maßstab des Ersten Gebots: Sie bezeugt das Einssein und die Einzigkeit des Gottes Israels. Sie bekennt den Einen Gott in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. So steht sie in der Spannung von Verbindendem und Trennendem. Indem sie die Einheit Gottes bezeugt, macht sie deutlich, dass auch die Christuspredigt „in Israels Gegenwart“ erfolgt.

1.2.3 Christen und Juden legen voreinander Zeugnis ab von ihrem Glauben. Dabei berücksichtigt die Artikulation der christlichen Glaubensüberzeugung die unheilvolle Geschichte christlicher Versuche, Juden für den Glauben an Jesus Christus zu gewinnen. Das angemessene christliche Zeugnis gegenüber Israel vermeidet deshalb insbesondere alle Formen, die es in den Verdacht geraten lassen könnten, bestehende Zwangslagen ausnützen zu wollen.

1.2.4 In ihrer Verkündigung tritt die Kirche jeder Form von „Israelvergesenheit“ entgegen. Sie nimmt die vom Judentum in besonderer Weise betonte Bedeutung der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes ernst. Der Ruf zur Umkehr zu dem Einen Gott verbindet Kirche und Israel miteinander. Dies findet seinen Niederschlag insbesondere auch dort, wo die kirchliche Verkündigung die in der Tora und den anderen Teilen der Heiligen Schriften Israels, des christlichen Alten Testaments, bezeugte Barmherzigkeit Gottes weitersagt. Kirche und Israel bezeugen in gleicher Weise, dass diese Barmherzigkeit den Anspruch aller Menschen auf Gerechtigkeit und das Recht der Schöpfung auf Integrität einschließt.

#### *1.2.5 Empfehlungen*

- Christliche Verkündigung bringt die Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum zum Ausdruck. Sie tritt insbesondere allen Versuchen entgegen, den angeblich unbarmherzigen, rächenden Gott des Alten Testaments dem barmherzigen, gnädigen Gott des Neuen Testaments gegenüberzustellen. Sie trägt zur Überwindung des bis heute nachwirkenden Vorwurfs bei, die Juden seien „Gottesmörder“.

- Christliche Verkündigung bemüht sich um sachgemäße Aussagen über das Judentum und seinen Glauben. Sie vermeidet beispielsweise die Weitergabe von Klischees über die jüdische Gesetzesfrömmigkeit und achtet auf jüdisches Selbstverständnis.
- Die in einigen Kirchen bis heute erkennbare Zurückhaltung gegenüber alttestamentlichen Predigttexten wird kritisch reflektiert und überwunden. Dazu ist das verstärkte Bemühen der alttestamentlichen Wissenschaft und der Homiletik um eine der christlichen Predigt dienliche Hermeneutik ebenso erforderlich wie eine Überprüfung der Predigtperiodikreihen, ebenso die Ermutigung, alttestamentliche Texte als Lesungen zu gebrauchen und als Predigttexte zu wählen.

### *1.3 Gottesdienst und Festkalender*

1.3.1 In Gottesdienst und Feier bezeugt die Kirche ihre Verbundenheit mit Israel im Glauben an den Einen Gott, der die eine Menschheit geschaffen hat.

1.3.2 Viele liturgische Elemente des christlichen Gottesdienstes, die Lesung der Psalmen, fest formulierte Gebete, auch der liturgische Ablauf des Gottesdienstes, haben ihre Herkunft im Judentum. Im Jahres-Festkalender von Synagoge und Kirche gibt es zahlreiche Parallelen. Die Herkunft vieler christlicher Feste aus der jüdischen Tradition wird in der Gestalt, in der sie heute begangen werden, meistens nicht mehr deutlich. Wer Gottesdienste vorbereitet, leitet und feiert, sollte sich dieser Zusammenhänge aber bewusst sein und bei denen, die Gottesdienste und Festtage mitgestalten, das Bewusstsein für die geschichtliche Herkunft von Glauben und Kirche aus Israel wecken.

1.3.3 In der Feier des Abendmahls verkündigt die Kirche den Tod Christi, durch den Gott die Welt mit sich versöhnt hat. Sie bekennt die Gegenwart des auferstandenen Herrn und wartet auf seine Zukunft in Herrlichkeit. Das Abendmahl hat für die Identität der christlichen Gemeinde fundamentale Bedeutung; aber auch für die Abendmahlsfeier und -liturgie lässt sich deren tiefe Verwurzelung in der jüdischen Gottesdienstpraxis zeigen. Indem die Feier des Abendmahls Vergebung der Sünden gewährt, Befreiung schenkt und Hoffnung auf eine umfassende Versöhnung und Erneuerung bezeugt, zeigen sich auch inhaltliche Entsprechungen zu jüdischen Vorstellungen, wie sie etwa in der Passafeier zum Ausdruck kommen.

1.3.4 Gegenüber einer unreflektierten Übernahme jüdischer Gebete oder anderer Teile der jüdischen (gottesdienstlichen) Tradition ist allerdings Zurückhaltung angebracht. Eine solche Übernahme steht in der Gefahr, die Austauschbarkeit von Glaubensaussagen vorzuspiegeln. Darüber hinaus kann eine solche Übernahme als mangelnde Achtung gegenüber dem jüdischen Selbstverständnis und Versuch einer substituierenden Aneignung der Traditionen Israels verstanden werden.

#### *1.3.5 Empfehlungen*

- In den gottesdienstlichen Feiern kann die Nähe der christlichen zur jüdischen Gottesdienstfeier sowie die Herkunft vieler gottesdienstlicher Elemente aus der Tradition Israels immer wieder bewusst gemacht werden.
- Kirche und Israel bezeugen die Segnungen des Sonntags bzw. des Sabbats für die Menschen und die ganze Schöpfung; deshalb gilt es, die vielfältigen Dimensionen und Implikationen der Unterbrechung des Werktagelbens und deren heilsame Kraft zu verdeutlichen. Die sonntägliche Feier geschieht im Hören auf das Wort von der Gnade und dem Gebot Gottes; sie preist die Auferweckung Jesu, und sie preist zugleich Gottes gute Schöpfung, die die den Menschen gesetzten Grenzen kennt. Sie vergegenwärtigt die Befreiung aus Knechtschaft, die ungerechten Verhältnissen widerspricht, und sie vergegenwärtigt ebenso den Anbruch des Reiches Gottes, in dessen Geist wir jetzt schon handeln.

### *1.4 Kirchliche Ausbildung und Fortbildung*

1.4.1 Die Besinnung auf die Verbindung von Glauben und Kirche mit Israel hat Folgen für die Curricula kirchlicher Aus- und Fortbildung. Dabei spielt die Auseinandersetzung mit der Geschichte und den Traditionen Israels ebenso eine Rolle wie die Wahrnehmung des heutigen Judentums.

1.4.2 Innerhalb der kirchlichen Aus- und Fortbildung wird das Christen und Juden Trennende so erörtert, dass Israel oder die Juden nicht als dunkle Folie benutzt werden, von der sich das Besondere des christlichen Glaubens dann positiv abheben kann.

1.4.3 Die besondere Verbundenheit von Kirche und Israel findet innerhalb kirchlicher Ausbildung ihren Ort soweit möglich im direkten Austausch mit Vertretern der jüdischen Gemeinschaft und ihrer Tradition. Die durch einen

so gestalteten Austausch mit den Traditionen Israels gewonnene theologische Offenheit ermöglicht nicht zuletzt eine selbstkritische Reflexion der eigenen exegetischen, dogmatischen und praktisch-theologischen Tradition und Terminologie.

1.4.4 In der kirchlichen Ausbildung, insbesondere im Vikariat und in den Schulen, aber darüber hinaus auch in ihrer Bildungsarbeit überhaupt, schärfen die Kirchen das Bewusstsein für die Notwendigkeit einer Besinnung auf das Verhältnis von Kirche und Israel. Dies befähigt dazu, die eigene Identität zu bezeugen und zugleich in angemessener Weise von Israel zu reden.

#### *1.4.5 Empfehlungen*

- Die Kenntnis jüdischer Schriftauslegung und jüdischer Glaubenspraxis ist ebenso wie die explizite Reflexion der Israelbezogenheit der Kirche Bestandteil der theologischen Lehre in den kirchlichen Ausbildungsgängen. Deshalb wird empfohlen, wo immer möglich jüdische Dozentinnen und Dozenten – gegebenenfalls in Zusammenarbeit mit christlichen Theologinnen und Theologen – in die Ausbildung einzubeziehen.
- Studien- und Austauschprogramme an und mit jüdischen Ausbildungsstätten auf universitärer und anderer Ebene werden von den Kirchen aktiv unterstützt. Dies schließt die Ermutigung zur theologischen Spezialisierung auf das Gebiet des christlich-jüdischen Gesprächs, insbesondere die Kenntnis jüdischer Tradition und Geschichte, ein.
- Pfarrerinnen und Pfarrer, Lehrerinnen und Lehrer werden ermutigt und unterstützt, wenn sie beispielsweise im Rahmen eines Kontaktstudiums die Realität des Lebens in Israel wahrnehmen wollen; die Kirchen schaffen Voraussetzungen dafür und bauen vorhandene Möglichkeiten weiter aus.

## ***2 Zur gemeinsamen Verantwortung von Christen und Juden***

In der Auseinandersetzung mit Diskriminierung, Rassismus, Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit sind Christen und Juden in den letzten Jahren an vielen Stellen gemeinsam aufgetreten und wissen sich darin miteinander verbunden. „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ – Themen, die im konziliaren Prozess in vielen christlichen Kirchen besondere Bedeutung gewonnen haben, sind Anliegen und Hoffnungen, die Christen und Juden aufgrund der ihnen je eigenen Tradition bewegen. Im Kampf für die wachsende Verwirklichung von individuellen und sozialen Menschen-

rechten können sie Seite an Seite stehen. In den letzten Jahren gibt es in Europa viele Erfahrungen mit solchem gemeinsamen Engagement. Sie sind ermutigende Zeichen dafür, dass Schuld und Verletzungen nicht das letzte Wort behalten müssen, sondern dass – ohne die Vergangenheit zu vergessen oder zu verdrängen – behutsam gemeinsame Schritte getan werden können.

### **Schlusswort**

Die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft erkennen und beklagen angesichts der jahrhundertelangen Geschichte christlicher Judenfeindschaft ihre Mitverantwortung und Schuld gegenüber dem Volk Israel. Die Kirchen erkennen ihre falschen Auslegungen biblischer Aussagen und Traditionen; sie bekennen vor Gott und Menschen ihre Schuld und bitten Gott um Vergebung. Sie halten an der Hoffnung fest, dass Gottes Geist sie auf ihren neuen Wegen führt und begleitet.

Die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft bleiben aufgerufen, je an ihrem Ort und in je ihrer besonderen Situation das Gespräch mit Juden zu suchen, wo immer dies möglich ist. Im gemeinsamen Hören auf die Heilige Schrift Israels, das christliche Alte Testament, kann nach Wegen zum gegenseitigen Verstehen gesucht werden.

Das Nebeneinander von Kirche und Israel wird in der Geschichte nicht durch ein Miteinander abgelöst (Röm 11,25-32). Das Zeugnis des Neuen Testaments lehrt, dass es Grenzen des theologischen Wissens und Redens gibt, die von Menschen nicht überschritten werden können. Mit den Worten des Apostels Paulus (Röm 11,33-36) bekennt die Kirche:

„O welch eine Tiefe des Reichtums, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!

Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!  
Denn ,wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen? ‘

Oder ,wer hat ihm etwas zuvor gegeben, dass Gott es ihm vergelten müsste? ‘

Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit!

Amen.“

## **Themen der während der Lehrgespräche gehaltenen Referate\***

*Die Israel-Dokumente der deutschen Kirchen seit 1945. Ergebnisse und offene Fragen*, Dr. Ralf Hoburg, 1996 Basel

*Der jüdisch-christliche Dialog in Deutschland seit der rheinischen Synodalerklärung von 1980*, Prof. Dr. Heinrich Leipold, 1996 Basel

*Entwicklung und Fragestellungen im Zusammenhang mit der niederländischen Studie: „Israel, Volk, Land und Staat“*, Dr. Andreas Wöhle, 1996 Basel

*Die Bedeutung Israels im jüdisch-christlichen Dialog aus der Sicht der Evang. Kirche im Rheinland*, Prof. Dr. Johann-Michael Schmidt, 1997 Preetz

*Exegetische Untersuchungen zum Israel-Begriff im Alten Testament*  
Prof. M. Prudký, Prag, 1997 Preetz

*Die Israel-Sicht des Neuen Testaments\*\**  
Prof. Dr. Andreas Lindemann, 1997 Preetz

*Volk Gottes und das jüdisch-christliche Verhältnis*  
Prof. Dr. Simon Schoon, Niederlande, 1997 Preetz

*Wodurch sehen sich Juden in ihrer Existenz und Identität heute infragegestellt?*, Stanislaw Krajewski, Warschau, 1997 Warschau

*Schrift und Tradition im Judentum. Hermeneutische Grundsätze*  
Prof. Dr. Chana Safrai, Jerusalem, 1997 Warschau

*Volk Gottes in geschichtlicher Pluralität*  
Rabbiner Dr. Roland Gradwohl, Jerusalem, 1997 Warschau

*Kirche als Volk Gottes an der Seite Israels\*\*\**  
Prof. Dr. Michael Weinrich, 20.9.1997 Warschau

*Das Potential des Begriffes „Bund“ für eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden*, Prof. Dr. Jürgen Roloff, 1998 Amsterdam

---

\* Die Referate liegen größtenteils im Berliner Sekretariat schriftlich vor.

\*\* Erschienen in: Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel Bd.25, 1999, S.167-192.

\*\*\* Erschienen in: M. Weinrich, Kirche glauben. Evangelische Annäherungen an eine ökumenische Ekklesiologie, Wuppertal 1998, S.190-223.

## **Mitglieder der Lehrgesprächsgruppe „Kirche und Israel“**

### ***Delegierte***

Pfarrerin Lydie Cejpová\*, Böhmisches Brüder  
Pfarrer Jan Cieslar, Stellvertreter des Bischofs, Slezská církev ev. a.v.  
Pfarrer Dr. Ernst Michael Dörrfuß\* (Vors.), Ev. Landeskirche in Württemberg  
Oberkirchenrat Dr. Helmut Edelmann, VELKD  
Prof. Daniele Garrone, Chiesa Evangelica Valdese  
Dr. Marianne Grohmann, Ev. Kirche A.B. in Österreich  
Prof. Dr. Eilert Herms, Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands  
Oberkirchenrätin Cordelia Kopsch\*, Ev. Kirche in Hessen und Nassau  
Pfarrer Dieter Krabbe, Reformierter Bund  
Prof. Dr. Heinrich Leipold, Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck  
Prof. Dr. Andreas Lindemann\*, Ev.-ref. Kirche, Deutschland  
Pfarrer Roman Lipinski, Ev.-ref. Kirche in Polen  
Oberkirchenrat Ernst Lippold, Evangelische Kirche in Deutschland  
Pfarrer Alain Massini, Eglises luth. et réf. de France  
Hans Vium Mikkelsen\*, Evangelical Lutheran Church of Denmark  
Zbigniew Paszta, Ev.-Augsburgische Kirche in Polen  
Prof. Dr. Johann-Michael Schmidt, Ev. Kirche im Rheinland  
Propst Jörgen Sonntag\*, Nordelbische Ev.-Luth. Kirche  
Rev. Henning Thomsen, Evangelical Lutheran Church of Denmark  
Rev. Dr. Hans Ucko, Exec. Sec., Office on Inter-religious Relations/WCC  
Prof. Dr. Michael Weinrich, Lippische Landeskirche  
Pfarrer Dr. Gerard F. Willems, Vereinigte Protestantse Kerk in België  
Pfarrer Dr. Andreas H. Wöhle\*, Samen op Weg-Kerken, Niederlande

### ***Ständige Beraterin***

Prof. Dr. Chana Safrai, Jerusalem

### ***LKG-Sekretariat***

Präsident Dr. Wilhelm Hüffmeier (Leiter des Sekretariats)  
Pfarrer Dr. Ralf Hoburg (Geschäftsführer bis 1998)  
Kirchenrat PD Dr. Helmut Schwier\* (Geschäftsführer)

---

\* Mitglieder der Redaktionsgruppe





*2. Die Beratungsergebnisse der Regionalgruppe „Süd- und Südosteuropa“*

**KIRCHE–VOLK–STAAT–NATION.  
EIN BEITRAG ZU EINEM SCHWIERIGEN VERHÄLTNIS**

**Inhalt**

<b>Vorwort</b> .....	83
<b>1 Einführung</b> .....	85
<b>2 Klärungen</b> .....	87
2.1 Anthropologische Zugänge .....	87
2.2 Klärung der Phänomene und Begriffe .....	90
<b>3 Kirche im Spannungsfeld von Volk, Staat und Nation – historische Einsichten</b> .....	95
3.1 Die Reformation im Kontext der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung .....	95
3.2 Neuzeitliche Entwicklung .....	97
3.3 Zur gegenwärtigen Situation .....	99
3.4 Einsichten aus der geschichtlichen Entwicklung .....	101
<b>4 Beispiele</b> .....	102
4.1 Mitteleuropa .....	102
4.2 Tschechische Republik .....	105
4.3 Österreich .....	106
4.4 Deutschland .....	107
4.5 Frankreich .....	108
4.6 Methodistische Kirchen .....	109
<b>5 Biblische Grundlagen und konstitutive theologische Einsichten</b> .....	111
5.1 Biblische Orientierung .....	111
5.2 Anmerkungen zum Verständnis von Kirche .....	113
5.3 Anmerkungen zum Verständnis von Volk und Völkern .....	113
5.4 Anmerkungen zum Verständnis von Nation .....	116
5.5 Spannungspotentiale .....	119

<b>6</b>	<b>Gegenwärtige Herausforderungen</b> .....	120
6.1	Die Gefahr des Nationalismus .....	120
6.2	Kriterien für den Umgang der Kirchen mit Volk, Nation, Staat und Gesellschaft .....	122
6.3	Stellung und Aufgaben der Leuenberger Kirchengemeinschaft im zusammenwachsenden Europa .....	126

*ANHANG*

<b>A</b>	<b>Mehrsprachiges Glossar zu den Begriffen Volk, Staat und Nation</b> .....	131
1	Deutsch .....	131
2	Englisch .....	136
3	Französisch .....	138
4	Italienisch .....	139
5	Polnisch .....	141
6	Tschechisch .....	143
7	Ungarisch .....	145
<b>B</b>	<b>Verzeichnis der Mitglieder der Regionalgruppe Süd- und Südosteuropa</b> .....	148

Leuenberger Lehrgespräche  
Regionalgruppe Süd- und Südosteuropa

## **KIRCHE, VOLK, STAAT UND NATION**

### **Ein protestantischer Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis**

#### *Entstehung und Absicht des vorliegenden Lehrgesprächsergebnisses*

Die 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die im Mai 1994 in Wien tagte, beschloss für die Weiterarbeit, dem Thema „Kirche, Volk, Staat und Nation“ Priorität zu verleihen. Die Vollversammlung ließ sich bei dieser Entscheidung vor allem von den Erfahrungen in verschiedenen Regionen Europas nach den politischen Veränderungen im Jahr 1989 leiten. Der Exekutivausschuss der Leuenberger Kirchengemeinschaft hat im November 1995 die Regionalgruppe Süd- und Südosteuropa mit der Aufgabe betraut, das Thema „Kirche, Volk, Staat und Nation“ zu bearbeiten.

Die Regionalgruppe hat in den Jahren 1995 bis 1999 an diesem Thema gearbeitet. Sie beschäftigte sich mit der Thematik in grundsätzlichen historischen, politischen und theologischen Vorträgen, sowie aufgrund von Erfahrungsberichten aus den einzelnen Ländern und Kirchen. Eine erste Vorlage des Textes der Regionalgruppe wurde im Frühjahr 1998 den Signatarkirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft mit der Bitte um Kenntnisnahme und Stellungnahme zugesandt. Die zahlreich eingegangenen Stellungnahmen, die die Regionalgruppe durchweg in ihren Bemühungen bestärkt haben und denen sie wertvolle, auch kritische Anregungen verdankt, wurden im Treffen der Regionalgruppe 1999 diskutiert und soweit wie möglich in den Text eingearbeitet. Ein aufgrund der Stellungnahmen der Kirchen deutlich veränderter Text wird nun mit dem Einverständnis des Exekutivausschusses der Vollversammlung vorgelegt.

Die Regionalgruppe Süd- und Südosteuropa arbeitet seit mehr als 25 Jahren im Rahmen der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Sie entstand in der Zeit des anhaltenden Ost-West-Konfliktes, um in grenz- und systemüberschreitenden Begegnungen durch den Austausch von Erfahrungen und Einsichten und in gemeinsamer theologischer Arbeit zu der von der Leuenberger Konkordie angestrebten „Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst“ beizutragen. Zur Regionalgruppe, die bis einschließlich 1999 unter der Leitung des langjährigen bayerischen Landesbischofs D. Dr. Johannes Hanselmann D.D. stand, gehören Vertreter und Vertreterinnen evangelischer Kirchen aus Dänemark,

Deutschland, Frankreich, Italien, der Bundesrepublik Jugoslawien, den Niederlanden, Österreich, Rumänien, der Schweiz, der Slowakischen Republik, Slowenien, der Tschechischen Republik und Ungarn an. Je nach Themenstellung wurden Experten aus dem universitären und kirchlichen Bereich, auch konfessionsübergreifend, zu den Tagungen eingeladen.

Die weitreichenden Veränderungen, die für die Länder in Mitteleuropa und Südosteuropa mit der politischen Wende von 1989 verbunden sind, haben auch zum erneuten Ausbruch nationaler Konflikte geführt. Die durch die Geschichte vielfach belastete Frage nach dem Verhältnis von Volk, Nation und Staat erhielt unerwartete, zum Teil dramatische Aktualität. Nicht nur die evangelischen Kirchen, aber auch sie sind davon betroffen. Dass ihre Vertreter und Vertreterinnen in der Regionalgruppe bereit waren, sich diesem schwierigen Thema in aller Offenheit zu stellen und dabei auch der Frage nach dem Anteil der Kirchen an dieser Entwicklung nicht auszuweichen, ist schon an sich ein Zeichen gewachsener Gemeinschaft und der Bereitschaft, einander zu verstehen, sich zu verständigen und nach gemeinsamen Wegen und Lösungen zu suchen.

In den Lehrgesprächen, die in der Regionalgruppe entsprechend dem Auftrag der Leuenberger Konkordie geführt wurden und werden (vgl. LK Ziff. 37–41), werden die anstehenden grundlegenden theologischen Themen so bearbeitet, dass ihre systematische Erörterung mit einem Erfahrungsaustausch über die jeweilige Situation und theologische Position zu den anstehenden Fragen in den Kirchen verbunden wird. So wird das gemeinsame Verständnis des Evangeliums weiter vertieft, an bestehenden Lehrunterschieden gearbeitet und in der aktuellen Situation der Kirchen um eine „gemeinsame Ausrichtung von Zeugnis und Dienst“ gerungen. So stand auch beim Thema „Kirche, Volk, Staat und Nation“ neben grundsätzlichen Klärungen die Frage im Vordergrund, wie gerade in dem überschaubaren Bereich der Regionalgruppe dieses Verhältnis von „Kirche, Volk, Staat und Nation“ theologisch verantwortet zu verstehen und zu gestalten ist und was als Beitrag des Protestantismus zum Aufbau demokratischer Staatsformen und zur Pflege der Kultur in einem zusammenwachsenden Europa erwartet werden kann.

Wir erheben nicht den Anspruch, für die anstehenden Fragen eine „globale Lösung“ zu bieten, doch hoffen wir, dass die Arbeit der Regionalgruppe in ihrer bewussten Akzentuierung auch für andere Kirchen in der Leuenberger Gemeinschaft von Nutzen sein kann. Der vorgelegte Text ist das Ergebnis eines Lernprozesses innerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Er versteht sich zugleich als Impuls zu weiteren Lernprozessen.

## 1 EINFÜHRUNG

1.1 Der Protestantismus hat in seinem Verhältnis zu Volk und Kultur, Staat und Nation zwei Gesichter: Den Reformatoren war es wichtig, dass jeder das Evangelium in seiner Sprache hören und verstehen konnte. So gehörten einerseits Reformation und die Entwicklung der Sprache und Kultur eines Volkes von Anfang an zusammen. Es entstanden Kirchen, die ihre Heimat in Volk und Kultur hatten, wie umgekehrt auch Volk und Kultur von den Kirchen geprägt wurden. Andererseits war die Reformation eine die Grenzen und Länder überschreitende Bewegung.

1.2 Die politischen Gewalten erfuhr die Reformation sowohl als Gegenmächte wie als Schutzmächte. Sie band sich in vielen Fällen an die Landesherren und damit auch an deren Territorien. Diese Nähe zum Staat machte über lange Zeit das Besondere des Protestantismus in vielen Ländern aus und wurde gleichzeitig auch zu seiner Gefährdung. Die Bindung an die jeweilige kulturelle, territoriale und später auch nationale Ausprägung behinderte fast durchweg die Öffnung für andere kulturelle und konfessionelle Gestalten des Christseins. Das Ja zum Volk, zum Staat und zur Nation führte an verschiedenen Stellen mitunter zu fragwürdigen und einseitigen nationalen Einstellungen, die wichtiger wurden als die weltweite Gemeinschaft der Kirchen und Christen.

1.3 In den reformatorischen Kirchen erkennen wir heute: Es hilft nicht weiter, die Bindung an Volk und Nation und die weltweite Verantwortung gegeneinander auszuspielen. Wir versuchen zu verstehen, was hinter den Begriffen „Volk“ und „Nation“ steht. Volk und auch Nation sind geschichtlich vorgegebene Größen. Sie bieten einen überschaubaren Raum gemeinsamen Lebens und Erlebens sowie kulturellen, sozialen und politischen Gestaltens. Hier finden Menschen Heimat, Orientierung und Möglichkeiten der Identifikation. Volk und Nation dürfen aber nicht zum Ort der Ausgrenzung und Abgrenzung von anderen werden. Sie müssen sich öffnen für die Begegnung mit Völkern und Nationen, für verschiedene Erfahrungen und kulturellen Reichtum, sowie für die gemeinsame Weltverantwortung.

1.4 Dabei ist es wichtig zu erkennen, dass das Verhältnis von Volk, Staat, Nation und Kirche aus unterschiedlichen Perspektiven gesehen wird und gesehen werden muss. Es ist ein Unterschied, ob ein starkes Nationalgefühl von einem mächtigen Staat zu imperialistischen Zwecken mißbraucht wird, ob ein kleiner Staat seine Eigenständigkeit mit Mitteln der nationalen Identi-

tät gewinnen will oder ob eine ethnische Minderheit um ihr Selbstbestimmungsrecht und ihr Überleben ringt.

1.5 Die gegenwärtige Situation ist weitgehend durch die tiefgreifenden Veränderungen in Europa seit 1989 geprägt. Dies ermöglichte den mittel- und osteuropäischen Staaten, ihren verborgenen Emanzipationsbestrebungen gesellschaftlich, außenpolitisch und ökonomisch Gestalt zu geben und ihre gegenseitigen Beziehungen so weit wie möglich auf eine neue Grundlage zu stellen und sich teilweise auf die Europäische Union zu bewegen. Gleichzeitig sind die unterschiedlichen nationalen Gegensätze neu zum Vorschein gekommen und teilweise massiv aufgebrochen – unter anderem im ehemaligen Jugoslawien und in der früheren Sowjetunion. Diese politische Entwicklung ist aufs engste verbunden mit einem Prozess wirtschaftlicher und sozialer Umstrukturierung. Von daher mag es verständlich sein, dass der Nationalismus als gemeinschaftsbildendes und gesellschaftsstabilisierendes Moment erfahren und eingesetzt wird. Es ist aber nicht zu übersehen, dass der Nationalismus auch zu umfangreicher sozialer und wirtschaftlicher Destabilisierung führen kann.

1.6 Diese Tendenzen müssen im Zusammenhang der Gesamtentwicklung Europas gesehen werden. Sie ist einerseits charakterisiert durch Säkularisierung und Auflösung alter Bindungen, andererseits durch unterschiedliche Gegenreaktionen, wie neue nationale und fundamentalistische Tendenzen. Zudem entstehen im gesamteuropäischen Ausmaß bestimmte Ungleichzeitigkeiten. Die Entwicklungen verlaufen zumeist in unterschiedlichen Geschwindigkeiten. Das erfordert die Bereitschaft, sich auf asynchrone Prozesse einzulassen und auf Pauschalurteile zu verzichten.

1.7 Die Regionalgruppe ist den vielfältigen Beziehungen nachgegangen, durch die es in Geschichte und Gegenwart im Protestantismus zu einer wechselseitigen Prägung von Kirche, Volk, Staat und Nation gekommen ist. Es bedarf sowohl einer sorgfältigen geschichtlichen Untersuchung des Verhältnisses von Kirche, Volk, Staat und Nation als auch einer grundsätzlichen theologischen Bestimmung dieses Verhältnisses. Schließlich müssen auch die Konsequenzen solcher Verhältnisbestimmung für gegenwärtiges Handeln aufgezeigt werden. Daraus ergibt sich der innere Aufbau des hier vorgelegten Textes:

- Zunächst waren *begriffliche Klärungen* (2) erforderlich. In einem phänomenologischen Zugang werden in diesem Zusammenhang anthropologische Gegebenheiten beschrieben, die der Entwicklung von Volk, Staat und Nation

zugrunde liegen. Eine Analyse der Begriffe von Volk, Staat und Nation schließt sich an. Sie wird durch ein mehrsprachiges Glossar im Anhang ergänzt.

- Ein *geschichtlicher Rückblick* (3) beschreibt, wie gesellschaftliche, politische und kulturelle Entwicklungen die Entstehung sehr verschiedener, unabhängiger, an Volk oder Nationalität orientierter protestantischer Territorialkirchen beeinflusst haben. Zugleich zeigt sich in diesen geschichtlichen Untersuchungen, dass die Reformation immer auch eine Völker und Nationen übergreifende und insofern gesamtkirchliche Bewegung war.
- An *Beispielen* (4) wird dies näher erläutert. Sie sind mit der Absicht ausgewählt, exemplarisch an einzelnen Kirchen jeweils bestimmte Charakteristika des vielschichtigen Geflechts von Kirche, Volk, Staat und Nation zu veranschaulichen, das vielerorts bis heute für den Protestantismus in Europa kennzeichnend ist.
- Grundlegende theologische Bestimmungen von Kirche, Volk, Staat und Nation bietet der Abschnitt „*Das biblische Zeugnis und grundlegende theologische Einsichten*“ (5). Dabei tritt die Spannung zwischen dem „Schon jetzt“ und „Noch nicht“ des Reiches Gottes hervor, die dann in Bezug auf das Glaubenszeugnis und die Lebensgestaltung in Kirche und Gesellschaft erörtert wird.
- Daraus erwachsen *Herausforderungen* (6) für das Verhältnis der Kirchen zu Volk und Nation, Staat und Gesellschaft heute. Insbesondere ist eine Auseinandersetzung mit der Gefahr des Nationalismus erforderlich. In einem konstruktiven Zugang werden die Kriterien und Leitlinien (Herausforderungen und Zumutungen) für die Wahrnehmung gesellschaftlicher und politischer Verantwortung entfaltet. Dabei kommt auch die transnationale Ebene mit den Chancen und Problemen des zusammenwachsenden Europa in den Blick. Welche Aufgaben sich daraus für die Gemeinschaft der durch die Leuenberger Konkordie verbundenen Kirchen ergeben, erörtert der Schlussabschnitt.

## 2 KLÄRUNGEN

### 2.1 Anthropologische Zugänge

2.1.1 Der Mensch ist angewiesen auf die Geborgenheit im Kleinen und Nahen. Er braucht die bergende Nähe der Familie, der Heimat, der Sitte und der Gewohnheit. Er braucht seine Sprache und die vertrauten Gesten, seine Musik und seine Tänze. Er benötigt das um seiner Identität willen, besonders für seine Identitätsentwicklung – als Kind und Jugendlicher stärker noch als im

Erwachsenenalter. Er braucht das, um in allem, was ihm widerfährt, Orientierung und ein Mindestmaß an Sicherheit zu behalten. Er braucht all dies, um er selbst sein zu können.

Der Mensch ist aber auch und vor allem ein sich selbst und seine Umwelt überschreitendes Wesen. Er ist neugierig, er möchte mehr wissen, mehr können. Er ist das „nicht festgestellte Wesen“. Das macht ihn stark, aber auch verletzlich. Er findet sich in Gefilden, für die ihn die Natur nicht ausgestattet hat. Er ersetzt durch Werkzeuge, was ihm an natürlicher Ausstattung fehlt. Aber seinem natürlichen Wesen entspricht es, eben nicht für bestimmte Aufgaben ausgestattet zu sein. Er ist spezialisiert auf das „Nichtspezialisiertsein“. Das ermöglicht es ihm, seine besonderen Fähigkeiten erst zu entwickeln. Es eröffnet dem Menschen einen Handlungs- und Gestaltungsspielraum. So entfaltet er in der Natur seine Welt der Kultur und Technik.

2.1.2 *Theologisch* ist in systematischer Perspektive zu sagen, dass der Mensch von Gott geschaffen und als Person angeredet wird. So wird ihm ein Lebensraum in Gottes Schöpfung eröffnet. Gott meint die einzelne Person, redet zu ihr, und zwar in der jeweiligen Sprache, am jeweiligen Ort, in der jeweiligen Situation. Der Mensch wird von Gott geliebt und so zur Weltgestaltung und Verantwortung befähigt.

Der Mensch ist herausgefordert, entsprechend seiner Gottebenbildlichkeit in der Spannung zwischen dem schon angebrochenen und noch erwarteten Reich Gottes zu leben. Seine gottgewollte Bestimmung verfehlt er aber immer wieder. Er gerät unter die Macht der Sünde, von der er sich aus eigener Kraft nicht befreien kann. Jesus Christus hat durch sein Sterben und Auferstehen die Macht der Sünde gebrochen und den Menschen in ein neues Leben gestellt. Der Glaubende lebt in der Gemeinde als geschwisterlicher Gemeinschaft vor Ort und in der alle Grenzen von Völkern und Nationen überschreitenden Kirche.

2.1.3 *Ökonomisch* ist zu sagen, dass der Mensch auf Gütertausch angewiesen ist. Dieses Bedürfnis hat den Menschen in Kontakt mit anderen Menschen geführt, seit er versuchte, in den Besitz von Salz zu kommen. In und durch Arbeit verändert der Mensch seine Lebenswelt. Arbeit führt zur Zusammenarbeit, zugleich spezialisiert und differenziert sie.

Angesichts der wirtschaftlichen Großstrukturen ist die Ausbildung lokaler und regionaler Märkte sowohl für die Produzenten als auch für die Konsumenten wichtig. Die Einbettung der Wirtschaft in regionale Kommunikationsstrukturen kann der Gefahr vorbeugen, dass allmählich alle Lebensbereiche ökonomischen Gesetzmäßigkeiten untergeordnet werden, so dass der Mensch für den Markt existiert und nicht mehr der Markt für den Menschen.



2.1.4 *Kulturell* ist zu sagen, dass Beheimatung in überschaubaren Lebens- und Gestaltungsstrukturen sowie (nach-)vollziehbaren Entscheidungsstrukturen notwendig ist, um die Beteiligung des Bürgers an der Lebens- und Weltgestaltung zu gewährleisten.

Kultur ist ihrem Wesen nach Gestaltung und Kommunikation. Im weiten Sinn meint Kultur die Gestalt, die Menschen ihrer Lebenswelt im Wechselspiel mit der Natur und deren Indienstnahme geben. Im engeren Sinn geht es um das kulturelle Leben, den künstlerischen Ausdruck, der ein besonderes Merkmal menschlichen Lebens ist. So schafft Kultur immer auch etwas Neues, ist in Bewegung und bringt in Bewegung. Sie zielt auf Wahrnehmung, Teilhabe, Kommunikation. Kultur ist in einem Volk immer gegenwärtig in unterschiedlichen Kulturen. Deshalb beinhaltet Kultur ihrem Wesen nach auch den Austausch von Kulturen vor Ort und weltweit. So gewiss Folklore Kultur ist, so gewiss gehört zum Menschsein auch eine die jeweils eigene Kultur transzendierende, weltzugewandte Kultur. Hier mag auch die ursprüngliche Relation der Kultur zum Kultus, der den Menschen in Beziehung zum Göttlichen, zur „Transzendenz“ setzt, eine Rolle spielen.

2.1.5 *Politisch* ist zu sagen, dass der Mensch Verantwortung übernimmt und übernehmen muss. Er ist zur Gestaltung des Lebens in der Gemeinschaft mit anderen in allen Bereichen, auch in den kleinen, überschaubaren, herausgefordert. Der Mensch lebt in vielfältigen Beziehungen, die sein Leben bestimmen. Er kann deshalb als „politisches Wesen“ (zoon politikon) bezeichnet werden.

Die Menschen haben ihre Kontakte zur weiteren Umwelt schon immer auch politisch gestaltet. Heute gibt es im Grunde keine Innenpolitik mehr ohne Außenpolitik. Menschen erleben sich in weltweiter Verantwortung. Sie fragen nach einem „Weltethos“, nach weltweit verbindlichen Regeln, nach weltweiter Geltung der Menschenrechte, deren Charta allerdings bislang nicht von allen Völkern übernommen wurde.

2.1.6 Zur *Kommunikation* ist zu sagen, dass überschaubare Kommunikationsstrukturen notwendig sind, damit jeder Mensch erfährt, was ihn direkt und unmittelbar betrifft. Dadurch ist für ihn eine Beteiligung an der Meinungsbildung möglich und sind letztlich seine Grundrechte gewährleistet.

Die Menschen sind nicht nur neugierig, was in der Welt geschieht, sondern werden auch betroffen von dem, was sich in ihr ereignet. Die Welt ist durch die mediale weltweite Vernetzung ein „Dorf“ geworden.

## 2.2 Klärung der Phänomene und Begriffe

2.2.1 Die hier verhandelten Begriffe, vor allem „Volk“ und „Nation“, haben in den verschiedenen Sprachen teilweise sehr unterschiedliche Bedeutungsinhalte. Das wird schon deutlich, wenn die griechischen und lateinischen Bezeichnungen in ihrer Vielfalt zum Vergleich herangezogen werden (*demos, ethnos, laos, populus, gens, natio, genos/genus, phyle, plebs*). Diese Unterschiede müssen beachtet werden. Darum ist ein mehrsprachiges Glossar unverzichtbar (vgl. Anhang A).

„Volk“ und „Nation“ verweisen zum einen auf die Selbstorganisation und Selbstwahrnehmung politischer Handlungseinheiten, zum anderen auf die jeweils davon ausgeschlossenen anderen Handlungseinheiten oder Fremdgruppen.<sup>1</sup> Diese Ambivalenz gewinnt dadurch an Gewicht, dass die Begriffe „Volk“ und „Nation“ häufig mit Wertvorstellungen besetzt sind, die noch emotional verstärkt werden, und deshalb objektiv nur schwer zu definieren sind.

2.2.2 **Völker** sind in der Geschichte entstanden, zum Beispiel als Gruppen, die sich einem Heerführer anschlossen. Dabei spielten religiöse Komponenten eine große Rolle. So galten zum Beispiel Könige oft als „Heilige“.

Gleichzeitig wurde das „Volk“ immer im Gegensatz zur politischen Elite gesehen, entweder so, dass die Elite auf das „einfache Volk“ heruntersah, oder dass die „Volksmassen“ sich revolutionär in die Geschichte einbrachten und Staat, Nation und Gesellschaft zu gestalten versuchten. In diesem Sinne hat der Begriff „Volk“ notwendig eine soziale Komponente.

Zugleich kann sich mit dem Begriff „Volk“ die Abgrenzung von anderen Völkern verbinden. So wechselt der Volksbegriff zwischen Selbstbestimmungswünschen und manchmal sehr aggressiven Abgrenzungsbemühungen von „den Anderen“.

In der Moderne, das heißt mit Beginn der Französischen Revolution, fand in Europa ein umfassender Transformationsprozess statt, der einerseits zu der Vorstellung der „Volkssouveränität“ in der modernen Demokratie führte, andererseits zur Entwicklung von romantischen Nationalismen.

2.2.3 In dem genannten neuzeitlichen Transformationsprozess bekommt ein alter Begriff neue Bedeutungsinhalte und eine unerhörte Dynamik: **Nation**. Sie ist in der europäischen Geschichte ein spätes Phänomen. Erst im 18.

---

1 Reinhart Koselleck, Fritz Gschnitzer, Karl-Ferdinand Werner, Bernd Schönemann, Art. Volk, Nation, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Herausgegeben von O. Brunner u.a. (Band VII, 1992, S.142).

Jahrhundert wird „Nation“ in Europa zu einem Schlüsselbegriff. Dann aber entwickeln Idee und Phänomen der Nation eine bedeutsame geschichtliche Dynamik. Solche Dynamik ist sowohl in der Integrationsfähigkeit dieses Begriffes, als auch in der Variabilität seiner Bedeutung und Deutung begründet. Sie hat darin einen weiteren Grund, dass sich mit dem Begriff und Phänomen „Nation“ sehr unterschiedliche programmatische Vorstellungen, Interessen und Gefühle verbinden können.

„Nation“ ist ein geschichtlich gewachsener Begriff, der Geschichte macht und selber einem geschichtlichen Wandel unterliegt. Die Nationen sind historische und politische Gebilde, die in unterschiedlichen politischen, sozialen und kulturellen Situationen entstehen und dem geschichtlichen Wandel unterliegen. Unverkennbar hat der Begriff „Nation“, wiewohl er an empirische Gegebenheiten anknüpft, den Charakter eines Konstrukts. Er ist erst auf dem Boden der neuzeitlichen Entwicklung möglich und hat zugleich die Moderne in spezifischer Weise geprägt.

Entsprechend gibt es unterschiedliche Vorstellungen, was für eine Nation konstitutiv ist. Eine Nation kann aus einem Volk oder einer ethnischen Gruppe mit gemeinsamer Sprache, Kultur und Geschichte bestehen, die ein abgegrenztes Territorium bewohnt und über eine staatliche Ordnung verfügt. Nation wird hier als eine geschichtlich gewachsene Einheit eines Volkes in einem Staat verstanden, in die die Einzelnen auf Grund ihrer Volkszugehörigkeit hineingeboren werden und die für sie Lebensraum ist. Dieses Verständnis von Nation als einer ethnisch homogenen Größe lässt per Definition anderen ethnischen Gruppen (Minderheiten) im selben Staatsgebiet praktisch keine Chancengleichheit. Es hat eher die Vorstellung von „ethnischer Reinheit“ bis hin zu „ethnischer Säuberung“ zur Folge.

Es gibt jedoch auch ein Bewusstsein von Nationalität, das nicht an die Grenzen eines Territorialstaates gebunden ist, sondern sich an gemeinsamer Sprache, Tradition und Herkunft festmacht. Das gilt zum Beispiel für ungarische Minderheiten in den auf Grund des Trianon-Abkommens von 1920 unabhängig gewordenen Nachbarstaaten, aber auch für das Deutschland des 19. Jahrhunderts als Kulturnation ohne gemeinsame staatliche Ordnung.

Ein wiederum anderes Verständnis von Nation ist nicht ethnisch oder kulturell, sondern politisch orientiert. Es sieht eine Nation dadurch konstituiert, dass die Bürgerinnen und Bürger eines Staatsgebietes unabhängig von ihrer ethnischen Herkunft zu einer gemeinsamen Organisation zusammengeschlossen sind, in der sie sich eine politische Ordnung geben und gemeinsam politisch handeln. Nation wird hier durch den souveränen politischen Willen einer Gemeinschaft verwirklicht (Staatsnation). Ethnische Gegebenheiten spielen dabei nur eine nachgeordnete Rolle. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Schweiz.

2.2.4 Die unterschiedlichen Begriffsinhalte von Nation begegnen selten „lupenrein“. Sie kennzeichnen Schwerpunkte, von denen aus die jeweils anderen Aspekte gewichtet werden. Damit ergibt sich für die europäischen Länder eine beachtliche Vielfalt verschiedenartiger Ausprägungen, der die Regionalgruppe Rechnung zu tragen hatte. Sie hat zugleich keinen Zweifel daran gelassen, dass sie bei einem ausschließlich ethnisch bestimmten Nationenbegriff deutliche Gefahren einer Fehlentwicklung sieht. Dazu gehört der **Nationalismus**, der bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges das Verhältnis von Nationen weithin geprägt hat. Danach hat sich die Situation tiefgreifend verändert.

Inzwischen besteht in Europa ein weitreichender Konsens, dass der Nationalismus ein überholtes und zu überholendes Phänomen gesellschaftlicher Selbstverständigung und politischer Gestaltung ist. Gleichzeitig bildeten sich übernationale Strukturen heraus, teilweise gefördert durch den Ost-West-Konflikt, teilweise durch das Bestreben nach wirtschaftlicher Stärkung (vereintes Europa, andere Staatenbündnisse). Wirtschafts- und Sicherheitsinteressen verbanden sich. Es entwickelte sich durch Politik, Wirtschaft und Kommunikation so etwas wie ein globales Bewusstsein (die Welt als *global village*).

Vor allem nach der Beendigung des Ost-West-Konfliktes macht sich aber neuerdings ein verstärkter Nationalismus bemerkbar. Der Grund: Einerseits ist, insbesondere gegenüber kleineren Nationen, der Druck der Zugehörigkeit zu „politischen Blöcken“ verschwunden, andererseits werden emanzipatorisch regionale Interessen gegen die weltweiten Strukturen und Vereinheitlichungstendenzen aktiviert.<sup>2</sup>

2.2.5 Der **Staat** ist nach neuzeitlichem Verständnis die verfasste politische Ordnung, durch die für ein bestimmtes Territorium das Zusammenleben der Bürger und Bürgerinnen in der Gesellschaft geregelt wird.

Entscheidend ist, dass die Staatsordnung unabhängig von Rasse und Nation, Religion und Weltanschauung, Geschlecht und Parteizugehörigkeit die gleichberechtigte Mitwirkung seiner Bürgerinnen und Bürger ermöglicht. Ein demokratisch legitimierter Staat sieht seine vorrangige Aufgabe darin, den politischen Willen der Bürger und Bürgerinnen als dem eigentlichen Souverän durch Mehrheitsentscheidungen zur Geltung zu bringen. Er verfügt dazu über die erforderliche Macht, die jedoch zeitlich befristet übertragen wird und durch Gewaltenteilung begrenzt ist. Obwohl die

---

<sup>2</sup> Vor allem in Afrika und Asien gibt es unabhängig davon einen besonderen Diskurs über Nation (*nation building*), bei dem es um die Bildung neuer Staaten sowohl gegenüber traditionellem Stammesbewusstsein (Tribalismus) als auch gegenüber kolonialistischen Verwaltungsstrukturen geht.

Machtausübung öffentlicher Kontrolle unterliegt, ist auch in einem demokratisch verfassten Staat Machtmissbrauch nicht ausgeschlossen.

Der Staat kann, wie bereits erwähnt, dazu benutzt werden, um die Vorstellung eines ethnisch bestimmten Nationenbegriffes bis hin zum Nationalismus zu verstärken. Die europäischen Nationalstaaten, insbesondere Deutschland, bieten in der neueren Geschichte warnende Beispiele einer nationalistischen Instrumentalisierung des Staates. Solchen Gefahren kann durch einen schon in der Verfassung verankerten Schutz von ethnischen, kulturellen und religiösen Minderheiten begegnet werden. Die europäischen Migrationsbewegungen, aber auch demographische Prozesse stellen in diesem Zusammenhang eine besondere Herausforderung dar.

Die Möglichkeit des Machtmissbrauches ist auch durch das funktionale Verhältnis des Staates zu anderen Organisationsformen der Gesellschaft wie Wirtschaft, Recht, Wissenschaft und Kultur gegeben. Dabei ist zu fragen, wieweit der Staat in diese Bereiche, insbesondere in die Wirtschaft regulierend eingreifen soll. Die Frage ist aber auch, ob er angesichts der wachsenden Dominanz der Ökonomie tatsächlich eingreifen kann oder eher zum Vertreter von Wirtschaftsinteressen wird.

So variabel die Funktion des Staates „nach innen“ ist, so problematisch ist sie „nach außen“. Einerseits geben die Staaten immer mehr von ihrer Souveränität an übernationale Strukturen ab, wie zum Beispiel an die Europäische Union, andererseits verlieren die Nationalstaaten in ihren überkommenen Funktionen mehr und mehr an Bedeutung angesichts der wirtschaftlichen Globalisierung.

2.2.6 Der Begriff der **Gesellschaft** im modernen Sinn hat sich im Prozess der Ablösung von der ständisch geprägten Ordnung, dem feudalen Wirtschafts- und Sozialsystem und vom absolutistisch orientierten Staatsverständnis gegen Ende des 17. und im 18. Jahrhundert entwickelt. Er ist insofern von Anfang an ein emanzipatorisch-kritischer Begriff und mit dem Anspruch einer Neugestaltung der Verhältnisse verbunden. Da die Gesellschaft als solche kein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung ist, hat das Reden von der „Gesellschaft“ die Funktion einer Leitperspektive. Sie dient dazu, die unterschiedlichen Merkmale von Gesellschaft als einer grundsätzlichen Verfasstheit des menschlichen Daseins sowie die jeweils konkreten, sich geschichtlich entwickelnden und verändernden Formen der Verwirklichung von Gesellschaft zu untersuchen.

Dabei ergeben sich drei grundlegende Fragenbereiche. Der erste betrifft die geschichtliche (evolutionäre) Entwicklung von Gesellschaft im Medium von Sprache (Religion, Kultur, Wissenschaft), von Arbeit (Wirtschafts- und

Sozialformen, Umgang mit der Natur) und von Herrschaft (politische Machtordnungen, Recht). Beim zweiten Komplex geht es um das Verhältnis zwischen dem in einer Gesellschaft vorgegebenen, eingeübten und eingeforderten Orientierungs- und Verhaltensmustern und dem Freiheitsspielraum für Veränderung und individuelle Lebensgestaltung. Auf Grund der hohen Ausdifferenzierung und der Komplexität moderner Gesellschaften ist drittens nach der Integration, der Einheit und der Selbstbestimmung einer Gesellschaft angesichts der Vielzahl von Teilsystemen zu fragen. Damit verbindet sich die Frage nach grundlegenden Rahmenbedingungen (Grundrechte, demokratische Verfahrensregelungen) und nach weltanschaulichen (philosophischen und theologischen) Orientierungen, die Ausdifferenzierung sowohl ermöglichen als auch begrenzen.

Mit der Leitperspektive „Gesellschaft“ ist ein Wahrnehmungshorizont eröffnet, der für das Verständnis von Volk, Nation und Staat, aber auch für das Verständnis von Kirche mit zu bedenken ist. Er ermöglicht eine differenzierte Erfassung der Entwicklung und der Bedingungen der Moderne. In der jetzt beginnenden Diskussion über den Beitrag der Zivilgesellschaft in Europa sind die Kirchen aufgerufen, unter ihren jeweiligen Bedingungen ihren Ort zu bestimmen und auszufüllen.

2.2.7 Was sich bisher mit Volk, Nation und Staat an Leitvorstellungen verband, erscheint in einem neuen Licht angesichts der rasanten gesellschaftlichen Transformationsprozesse, die mit dem Stichwort **Globalisierung** zusammengefasst werden. Sie vollzieht sich sowohl in Politik und Kultur, aber vor allem in der Wirtschaft durch internationale Handelsverflechtungen, transnationale Unternehmen und ausländische Direktinvestitionen. Besonders die internationalen Finanzmärkte haben sich geradezu explosionsartig entwickelt. Sie schleusen enorme Geldsummen mit der Aussicht auf hohe Gewinne rund um den Globus. Dadurch wird in kürzester Zeit mehr verdient, als durch Erwerbsarbeit je möglich wäre.

Die Globalisierung hat erhöhte Migration zur Folge, aus politischen und ökonomischen Zwängen. So steigert sich an vielen Orten die Realität einer multikulturellen Gesellschaft mit allen Fragen der Integration und die Vielfalt von Kulturen. Welchen Inhalt und Bedeutung man der Globalisierung auch zuschreibt, sie wirft dringende neue Fragen auf, die die nationale, kulturelle und religiöse Identität und das Anderssein betreffen. Obwohl die Globalisierung ein faszinierendes Phänomen ist, führt sie auch zu tiefgreifender existentieller Verunsicherung der Menschen. Die Sorge um die Entwicklung der Arbeitsmärkte und um die Zukunft der sozialen Sicherungssysteme verstärken diese Verunsicherung.

Ebenso real sind die Existenzbedrohungen für die, die keine Chance haben, durch Arbeit ihr Leben zu sichern. Der Ausgleich zwischen den mehr oder weniger Leistungsfähigen in der Gesellschaft erscheint immer schwieriger. Transnationale Unternehmen entziehen sich weithin nationaler Regulierung. Das führt – weitgehend unbemerkt von der Öffentlichkeit – zur Umverteilung von Macht. Diese Entwicklung hat verschiedene Gegenbewegungen zur Folge. Es kommt zu neuen Regionalisierungsprozessen. Und es entstehen neue Fundamentalismen und neue Nationalismen.

Deshalb wächst die Einsicht, dass wirtschaftliches Handeln ähnlich wie die innere und äußere Sicherheit des Staates demokratischer Kontrolle unterliegen muss. Auch die Frage nach der Gerechtigkeit in einer humanen Gesellschaft stellt sich neu. Wie können Transformationsprozesse derart globalen Ausmaßes nicht nur einigen wenigen zugute kommen, sondern dem Wohl der Menschheit insgesamt dienen? Und überhaupt: Wieviel Transformation erträgt der Mensch? Wieviel „Unübersichtlichkeit“ hält er aus?

### **3 KIRCHE IM SPANNUNGSFELD VON VOLK, STAAT UND NATION – HISTORISCHE EINSICHTEN**

#### ***3.1 Die Reformation im Kontext der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung***

3.1.1 Von Anfang an und ihrem Wesen entsprechend wurde die Reformation und damit die Entstehung der protestantischen Kirchen wesentlich von der **allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Entwicklung** mitbestimmt.

3.1.2 **Politisch** stand die Reformationsbewegung innerhalb des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation in Wechselbeziehungen mit Bestrebungen, die Eigenständigkeit herkömmlicher Feudalstrukturen (Fürstentümer und Reichsstädte) zu stärken und auszubauen. Dies geschah mit Hilfe der Behauptung alter Rechtsprivilegien gegen die verschiedentlich vom Kaiser bzw. vom Papst beanspruchte absolute Universalität des Römischen Rechts. Ganz anders sah die Lage aus in den schon seit Jahrhunderten befestigten oder zur Zeit der Reformation neu etablierten monarchischen Nationalstaaten in Skandinavien, Großbritannien, Frankreich oder auf der iberischen Halbinsel. Dort hat die Staatspolitik den Erfolg bzw. Misserfolg der Reformation wesentlich mitbestimmt – teilweise freilich auch umgekehrt. In Skandinavien, wie auch in England, wurde die Reformation „von oben“ durchgesetzt. Dagegen bewirkte in der Schweiz, in Schottland und in den Niederlanden die

Reformation eine durchgreifende Neuordnung auch der staatspolitischen Verhältnisse. In Frankreich bildeten die Hugenotten, wenn auch nur vorübergehend, eine Art „Staat im Staat“. In Portugal, Spanien und im Territorium des heutigen Italien blieben die Evangelischen eine kleine, lange Zeit diskriminierte und gelegentlich verfolgte Minderheit. Insofern ist die Reformation in einer Vielfalt – auch national geprägter – Reformationen geschichtlich wirksam geworden. Diese Konstellationen brachten je verschiedene Verbindungen von Kirche, Volk und Staat hervor, die bis heute nachwirken.

3.1.3 **Kulturell** wurden neben der weltweiten Alleingeltung der lateinischen Sprache die Volkssprachen als Schriftsprachen entwickelt. Die von der Dichtung schon länger verwendete Volkssprache (Minnesänger, Troubadours, Trouvers) wurde bewusst stärker betont. Die Bibelübersetzung Martin Luthers hat die Entwicklung der deutschen Hochsprache entscheidend angestoßen. Ähnliches gilt für die Herausbildung anderer Nationalsprachen in verschiedenen Ländern Europas, wie in Ungarn, Tschechien oder Slowenien. Gleichzeitig kultivierten die Humanisten und das Mönchtum die alten Sprachen: das klassische Latein im Gegensatz zu dem in ihren Augen minderwertigen mittelalterlichen Kirchenlatein, sowie das wiederentdeckte Griechisch und Hebräisch. Sprachkultur wurde so in jedem Fall in beiden Richtungen gepflegt.

3.1.4 Da sich die Reformation nicht in der gesamten abendländischen **Kirche** durchführen ließ, konnte sie nur in einzelnen, relativ unabhängigen politischen Gebieten durchgesetzt werden. So führten in Deutschland einzelne Fürsten und die freien Reichsstädte die Reformation ein. Dadurch entstanden in zahlreichen Territorien „Landeskirchen“. Die Fürsten wurden zu „Notbischöfen“ und damit faktisch zu Oberhäuptern der Landeskirchen. Das Luthertum entwickelte in der Folgezeit ein einheitliches, relativ geschlossenes Korpus des Bekenntnisses, das in Staaten, die sich der Reformation anschlossen, übernommen werden konnte (z.B. Schweden). Im Bereich der reformierten Kirchen hat sich die Reformation im Rahmen politischer Einheiten auf der Grundlage regionaler reformierter Bekenntnisse, z.B. des helvetischen, schottischen oder ungarischen, vollzogen.

Die zahlreichen Migrationsbewegungen in Mitteleuropa führten in vielen Fällen später zu konfessioneller Bestimmung der Nationalität. Reformiert-ungarische und lutherisch-slowakische Gemeinden auf dem Gebiet des heutigen Jugoslawien entstanden zum Beispiel durch Zwangsumsiedlungen Evangelischer nach Siebenbürgen und an die Militärgrenze gegenüber den Osmanen durch die Habsburger.



3.1.5 Von Anfang an war es das Anliegen der Reformation, die Heilige Schrift in die **Volkssprachen** zu übersetzen. Jeder sollte die Bibel selbständig lesen, dem Wort Gottes in seiner Sprache begegnen und sich ein eigenständiges Urteil bilden können. Mit der Volkssprache in der Kirche war es möglich, dass alle Gemeindeglieder teilnehmen konnten an dem, was in der Kirche geschieht. Im Gottesdienst wurde in der Volkssprache gepredigt, Gott im Lied gelobt und zu Gott gebetet. Zwar gab es im Mittelalter durchaus auch Lieder in der Volkssprache, diese wurden aber nur in Gottesdiensten und Andachten neben der Messe verwendet. Seit der Reformation wurde diese Doppelheit aufgehoben und der gesamte Gottesdienst weithin in der Muttersprache gehalten. Deshalb war es den Reformatoren wichtig, die Alphabetisierung des Volkes zu fördern.

3.1.6 Die Reformation war von Beginn an eine auf das **Volk** ausgerichtete und von ihm auch getragene Bewegung. Sie hat darin – trotz der unterschiedlichen politischen Bedingungen – ein gemeinsames europäisches Kennzeichen. Zugleich verstand sich die Reformation immer **völkerübergreifend**. In diesem Sinne war sie international. Vor allem die umfangreiche Korrespondenz eines Melanchthon, Calvin oder Bullinger sowie vieler anderer Reformatoren sind ein Beleg dafür. Ihre Briefwechsel erstreckten sich über ganz Europa einschließlich der Orthodoxie und gingen damit bis nach Konstantinopel. Auch die Ausstrahlung der theologischen Fakultäten und Akademien belegt die grenzüberschreitende Wirkung der Reformation.

### **3.2 Neuzeitliche Entwicklung**

3.2.1 Mit der Französischen Revolution bekam der Begriff **Nation** eine neue Bedeutung. „Nation“ wurde als neues politisches Subjekt definiert. Im Gegensatz zu anderen Staaten bekam der Nationalismus in Frankreich sein besonderes Gepräge. Denn in den Revolutionskriegen wurde das „Volk“ zum kriegsführenden Subjekt. Das Volksheer trat an die Stelle des Berufsheeres früherer Zeiten.

3.2.2 In den Freiheitskriegen entwickelte sich in Deutschland ein starkes **Nationalbewusstsein** mit antifranzösischen und antiaufklärerischen Zügen. Daran anknüpfend suchte die Romantik nach den mythischen Wurzeln der Völker. Das Interesse an Volksgruppen und nationaler Kultur verstärkte sich. In der Habsburgermonarchie entwickelten mehrere ethnische Gruppierungen ein eigenes Nationalbewusstsein, das sich zum Beispiel in eigener Literatur niederschlug. Diese Entwicklungen beeinflussten auch Kirche und Theologie.

3.2.3 Vor allem in der lutherischen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts begann man von Staat und Volk als **Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen** Gottes zu reden. Die bei Luther mitschwingenden funktionalen Bestimmungen (Ziel der gesellschaftlichen Ordnung und Aufgabe des Staates ist die Bewahrung des Lebens) wandelten sich zu einer (ontologischen) Auffassung des Staates und des Volkes als von Gott vorgegebenen Größen. Gegenüber der Erkenntnis, dass der Staat dem geschichtlichen Wandel unterliegt, setzte sich die Vorstellung von Staat und Nation als den uns in ihrer geschichtlichen Gestalt von Gott so vorgegebenen und aufgegebenen Größen durch. Dem korrespondiert, dass das Volk als schöpfungsgewollte Größe in einer geschichtstheologischen Wendung auch als Schicksalsgemeinschaft angesehen wurde. Dass es solche, noch dazu auf nationalstaatliche Territorien abgrenzbare „Völker“ nicht gibt und die Aufgliederung der Nationen auch das Ergebnis geschichtlicher Entwicklungen und menschlicher Entscheidungen ist, wurde übersehen.

3.2.4 Dazu kam, insbesondere im deutschen Luthertum, eine deutliche Orientierung an paternalistischen Obrigkeitsmodellen (Einheit von „Thron und Altar“). Gegenüber säkularen Begründungen von Staat und Nation wurde die **Einsetzung der Obrigkeit von Gott** hervorgehoben. Gegenüber dem neuzeitlichen Individualismus und beginnenden Pluralismus bevorzugte man die Vorstellung von Volk und Nation als lebendigen Organismen. Die Vorordnung der Gemeinschaft vor dem Einzelnen und die Verpflichtung des Einzelnen, sich für das Wohl der ganzen Gemeinschaft einzusetzen, wurden unter Berufung auf (vermeintliche) lutherische Ethik betont.

3.2.5 Zu der Auffassung, dass die Obrigkeit von Gott eingesetzt und vorgegeben ist, trat die sich ebenfalls auf Luther berufende **Unterscheidung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment**. Im Verbund beförderten beide Ansichten eine deutliche Unterscheidung zwischen dem, was Amt der Kirche und was Amt des Staates ist. Sie ermöglichten auch die Unterscheidung zwischen dem Auftrag, der allen Menschen – die Christen eingeschlossen – zur Erhaltung der weltlichen Ordnung gegeben ist, und dem, was Christen in ihrer persönlichen Verantwortung im Licht der Freiheit des Evangeliums geboten ist. Darüber geriet jedoch der Zusammenhang zwischen den beiden Regierweisen Gottes aus dem Blick, was zur Folge hatte, dass dem weltlichen Regiment eine „Eigengesetzlichkeit“ zugestanden wurde.

3.2.6 Insgesamt zeigt sich also, dass auf Grund einer Kombination von theologischen Grundausrichtungen (Volkssprache, gemeindeorientierte Kirchen-

organisation, bestimmte Auslegungen von Luthers „Ethik“) und allgemein historischen Entwicklungen „unheilige Allianzen“ mit dem obrigkeitlichen Staat und vor allem den neuen Nationalismen geschlossen worden sind. Was in der Reformation Funktionszuweisungen waren, wurde ideologisch überhöht.

### **3.3 Zur gegenwärtigen Situation**

3.3.1 Wie schon erwähnt, gab es im Protestantismus seit der Reformation neben seiner Einbindung in Volk, Staat und Nation immer auch übergreifende Tendenzen. Mit dem Eintritt protestantischer Staaten in das kolonialistische Zeitalter weitete sich der Horizont auf die **ganze Welt** aus. Exulanten der Religionskriege waren Weltbürger, wie Comenius, der vielleicht Bedeutendste unter ihnen. Auch diejenigen, die aus Religionsgründen nach Amerika ausgewanderten, trennten sich von ihren nationalen Wurzeln und gingen den Weg in eine neue Welt, in die sie sich von Gott gewiesen wussten.

3.3.2 Im Europa des 20. Jahrhunderts blieb das Verhältnis zum Staat ein kritischer Punkt. Luthers Lehre von den beiden Regierweisen Gottes war zwar durch den Widerspruch gegen den Allmachtsanspruch der Kirche veranlasst, sie wies jedoch auch die weltlichen Machthaber in ihre Grenzen. Für die Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Regime in Deutschland konnten Lutheraner darin auch das Recht und die Pflicht zum Widerstand begründet sehen. Nach lutherischer und reformierter Tradition wird vom Staat eine Schutzfunktion für den christlichen Glauben erwartet. Das schließt auch nach reformierter Überzeugung eine **staatskritische Haltung** nicht aus. Sie hat konsequenterweise ebenfalls zum Widerstand geführt, wie in Frankreich und den Niederlanden. Insbesondere die Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges beförderten in den meisten protestantischen Ländern eine Kultur des selbstverantwortlichen Bürgers, der sich jedem ideologisch überzogenen und auch einseitig christlich begründeten und bestimmten Staat widersetzte.

3.3.3 Einige Strömungen im Protestantismus haben diese Seite besonders betont, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Die staatskritische Haltung konnte unterschiedliche Formen und Motivationen haben, wie zum Beispiel bei den Täufern, die jeden bewaffneten Widerstand verweigerten, bei den gegen die Staatskirche rebellierenden Freikirchlern und bei manchen Teilen der Erweckungsbewegungen zwischen 1750 und 1850. Der Wahrhaftigkeit wegen ist dabei jedoch auch daran zu erinnern, dass die Täufer – ab-

gesehen von Inseln der Toleranz – wegen ihrer Glaubensüberzeugungen wie andere radikal-reformatorische Bewegungen auch in den Gebieten verfolgt, vertrieben und hingerichtet wurden, in denen die Reformation sich durchgesetzt hatte. Auch sonst waren staatskritische Bewegungen in den Kirchen der Reformation nicht gerade wohlgehten.

3.3.4 Im Verhältnis der Kirchen der Reformation zum Staat ging es jedoch nicht nur um eine ordnungstheologische Bejahung des Staates oder kritische Anfragen an den Staat, sondern auch um konstruktive **Mitarbeit an der Gestaltung des Staates**. Auf reformatorische Wurzeln gehen die neuen diakonischen und sozialpolitischen Initiativen zurück, ebenso wie die in den sozialen Konflikten des 19. Jahrhunderts und beim Aufbau von Gewerkschaften besonders aktiven Gruppen. Es ist nicht zufällig, dass etwa im Zusammenhang mit der Suche nach gesamteuropäischen Leitlinien entdeckt wurde, dass das „Subsidiaritätsprinzip“ nicht katholischen, sondern reformierten Ursprungs war und schon früh, zum Beispiel in der französischen Kirchenordnung von 1559, formuliert wurde.

3.3.5 Die **ökumenische Bewegung** des 20. Jahrhunderts war ihrer Definition nach nicht nur kirchen-, sondern auch völkerübergreifend. Wichtig ist dabei, dass der Ausgleich der national geprägten Konfessionskirchen zunächst in den Missionsgebieten, dann auch bei der Versöhnung zwischen den Völkern nach dem Ersten Weltkrieg ausdrückliches Ziel dieser Bewegung war. Gerade die Bemühungen um eine nationale Versöhnung der bisherigen Kriegsgegner machten bewusst, wie wichtig es einerseits war, sich für die Völkerversöhnung einzusetzen, und wie schwierig diese Aufgabe andererseits angesichts der weithin anders ausgerichteten Einstellungen der Kirchen war. Außerdem spielten die Auseinandersetzungen im deutschen Kirchenkampf in die Ökumene mehrfach hinein. So beschäftigte sich die Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Oxford 1937 ausdrücklich mit dem Nationalismus und warnte vor den Gefahren des Nationalstaats.

3.3.6 Schließlich sind die vielfältigen Bemühungen zu vermerken, an **der einen Kirche** über die in Blöcke gespaltene Welt und insbesondere Europas hinweg festzuhalten. Gleichzeitig bemühten sich vor allem die protestantischen Kirchen, zu einer gesamteuropäischen Identität zu kommen und zwar nicht über die Vision einer vorneuzeitlichen Einheit, sondern durch Zusammenarbeit aller Beteiligten in Achtung vor der jeweiligen Eigenständigkeit und Unterschiedlichkeit der Kirchen.

### ***3.4 Einsichten aus der geschichtlichen Entwicklung***

3.4.1 Der geschichtliche Rückblick macht deutlich, dass der Protestantismus in Europa als eine **Bewegung mit zwei Gesichtern** erscheint. Unverkennbar ist seine starke Verwurzelung in der Sprache, Kultur und Geschichte eines Volkes. Er ist in seiner nationalen Identität und oft auch in der jeweiligen staatlichen Ordnung fest verankert. Dadurch hat er sie mitgeprägt, ist aber zugleich auch seinerseits von ihnen geformt worden. Um sich gegen den Universalanspruch der römisch-katholischen Kirche behaupten zu können, waren derart enge Bindungen wahrscheinlich unvermeidlich. So gesehen kann von der Reformation auch immer nur im Plural als von partikularen, regional gebundenen und unterschiedlichen Reformationen gesprochen werden.

3.4.2 Diese Vielfalt soll weder negiert noch bagatellisiert werden. Im Gegenteil, sie macht den Reichtum der reformatorischen Kirchen aus. Sie kennzeichnet jedoch zugleich auch ihre Gefährdung. Die jeweilige kulturelle, territoriale und oft auch nationale Prägung hat den Kirchen den Zugang zu konfessionell und kulturell anderen Ausprägungen des Christentums oft nicht erleichtert, sondern erschwert.

3.4.3 Die ökumenische Bewegung des vergangenen Jahrhunderts hat hier zu einer erheblichen Horizonsweiterung beigetragen. Sie hat geholfen, die eigene Herkunft in einem neuen Licht zu sehen, so dass auch das andere der beiden Gesichter des Protestantismus deutlicher erkennbar wurde. Jetzt zeigt sich, dass er nicht nur partikular ausgerichtet war, sondern von Anfang an auch die Tendenz zur Überwindung des Partikularismus in sich trug, auch wenn diese sich nur begrenzt hat durchsetzen lassen. In der Bewegung für Praktisches Christentum und im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung haben die Kirchen Weltverantwortung als gemeinsame Aufgabe für sich erkannt.

3.4.4 Der Reformation ging es um die Evangelium gemäße Erneuerung der ganzen Kirche, ohne dass sie deswegen ihre Einheit preisgeben wollte. Was die Besonderheit der protestantischen Kirchen ausmacht, eben die enge Verbindung mit Volk und Nation, Sprache und Kultur, prägt sie jeweils unterschiedlich, aber das Phänomen ist ihnen gemeinsam. Dies verbindet sie mehr, als es sie trennt, zumal die Wurzel unverkennbar dieselbe ist: Die Menschen sollen das Wort des lebendigen Gottes in ihrer Sprache hören und verstehen können. Die Priorität, die der Bibel dabei zukommt, ist heute nicht mehr protestantisches Sondergut. Um so mehr sind die Kirchen der Reformation

die Erfahrungen und Einsichten, die sie dabei gewonnen haben, der ökumenischen Gemeinschaft schuldig.

## 4 BEISPIELE

Das Verhältnis von Volk, Staat, Nation und Kirche in Bezug auf den Protestantismus hat sich in Europa in vielfältiger, teilweise sehr unterschiedlicher Weise ausgeprägt. Die folgenden Fallbeispiele sollen dies verdeutlichen. Sie wurden unter dem Gesichtspunkt ausgewählt, dass wesentliche Aspekte dieser vielfältigen Verhältnisbestimmungen wenigstens beispielhaft zum Ausdruck gebracht werden. Weder die Darstellungen der aktuellen Situationen, noch die der historischen Entwicklungen beanspruchen deshalb Vollständigkeit. Aus den Beispielen dürfen keine Verallgemeinerungen abgeleitet werden, weil schon die Innenwahrnehmungen in einzelnen Ländern unterschiedlich sind.

Den Mitgliedern der Regionalgruppe ist bewusst, dass Auswahl und Darstellung der folgenden Beispiele Anlass zu manchen kritischen Rückfragen bieten werden. Trotzdem scheint das Anliegen unaufgebbar, die jeweilige Geschichte und die unterschiedlichen Erfahrungen verschiedener Kirchen mit Volk, Staat und Nation zumindest exemplarisch in den grundsätzlichen theologischen Diskurs einzubringen.<sup>3</sup>

### 4.1 *Mitteleuropa*

In Mitteleuropa leben die evangelischen Kirchen derzeit im Kontext der geschichtlichen Entwicklung von Mehrvölkerstaaten zu Nationalstaaten. Für die Kirchen in diesem Raum, zu dem auch die Region gehört, die von der Slowakei über Ungarn und Slowenien bis nach Rumänien reicht, gibt es mehrere geschichtliche und gegenwärtige Gemeinsamkeiten:

- Reformatorische Kirchen entstanden in Mitteleuropa schon im 16. Jahrhundert im unmittelbaren zeitlichen Anschluss an die Reformationen, die von Wittenberg, Zürich und Genf ausgingen.
- Nach dem Ende der osmanischen Machtentfaltung kam es zur Verschiebung großer Teile der Bevölkerung. Volksgruppen wurden in die vom Krieg verwüsteten und entvölkerten Gegenden und an die „Militärgrenze“ ver-

---

<sup>3</sup> Ihr Verhältnis zu Europa stellen alle Mitgliedskirchen der LKG dar in dem Buch: *Unterwegs nach Europa – Perspektiven evangelischer Kirchen*, hg. von H.J. Luibl, C.-R. Müller, H. Zeddies, im Auftrag des Exekutivausschusses der LKG, Frankfurt am Main <sup>2</sup>2002.

pflanzt. Leere Gebiete wurden besiedelt. Im Zuge der habsburgischen Gegenreformation wurden viele Evangelische gezwungen, in andere Landesteile auszuweichen.

- Die Vielvölkerstaaten, wie die Österreichisch-Ungarische Monarchie nach dem Ersten Weltkrieg, Jugoslawien und die Tschechoslowakei nach 1989, zerfielen. Der Erste Weltkrieg ergab neue Staatsgrenzen, und in der Folge davon die Trennung ursprünglich zusammengehöriger evangelischer Kirchen und ethnischer Gruppen. So lebten zum Beispiel nach dem Ersten Weltkrieg zwei Millionen Ungarn und mehr als 800.000 Deutsche in Siebenbürgen. Die Unterdrückung der nicht herrschenden Volksgruppen in der Monarchie unterstützte den starken Willen nach einem eigenen Staat. In der Folge davon entstanden neue kleine Mehrvölkerstaaten mit starken nationalstaatlichen Tendenzen der Mehrheitsbevölkerung.
- Die entstandenen Staaten und Kirchen haben die nationalen Minderheiten aus der Geschichte geerbt. Die Kirchen stehen nun vor der Herausforderung, der Gesellschaft den Umgang mit den Minderheiten vorzuleben.
- Gemeinsam war die Erfahrung mit dem Nationalsozialismus. Er war in der Lage, über eine kurze Zeit in einigen Ländern auch eigene politische Strukturen zu schaffen (z.B. nationalistische Parteien).
- Gemeinsam waren die Erfahrungen mit der marxistisch-leninistischen Ideologie und dem damit verbundenen Totalitarismus, mit der Unterdrückung der Kirchen und mit den Versuchen der kommunistischen Regierungen, die Kirchen ideologisch zu neutralisieren, aber auch die Erfahrungen im Bekennen des Evangeliums gegenüber totalitärer Macht.
- Gemeinsam sind die Entwicklungen von Bürgergesellschaften mit demokratischen Prinzipien und die Wiedergewinnung eines ganzheitlichen Missionsverständnisses der Kirche, das die kulturelle und sozialdiakonische Verantwortung einschließt.
- Gemeinsam sind die Bestrebungen zur Aufnahme in die europäischen Kultur-, Wirtschafts- und Sicherheitsstrukturen.

Es gibt in diesem Gebiet zwei Typen von evangelischen Kirchen:

- Große Volkskirchen, die konfessionell, nicht aber ethnisch eine beachtliche Minderheit darstellen, wie die lutherische Kirche der Slowakei oder die lutherische und reformierte Kirche in Ungarn. In diesen Kirchen gibt es mehrere Sprachgruppen, die allerdings nicht gleich groß sind.
- Kirchen unterschiedlicher Größe, die sowohl konfessionell als auch ethnisch eine Minderheit darstellen. Sie alle sind volkskirchlich strukturiert, wengleich dies in einigen Fällen, wie in Rumänien und Jugoslawien, auf sehr kleine Gebiete beschränkt ist. Charakteristisch für all diese Kirchen ist die enge Verbindung von konfessioneller und ethnischer Zugehörigkeit.

Unterschiedlich ist auch die Bereitschaft und Möglichkeit der Kirchen, sich in die politischen Angelegenheiten der Länder einzumischen. Während sie in Ungarn und der Slowakei traditionell einen hohen Stellenwert haben, kämpfen die kleinen Minderheitskirchen darum, ihre Traditionen und Rechte zu behalten.

Die ethnischen Minderheiten in den neuen Nationalstaaten sind einerseits eine Bereicherung, bringen aber auch andererseits ein Konfliktpotential mit sich. In diesem Sinn stellt es eine Herausforderung für die Kirchen dar, sich nicht auf das Spiel derjenigen politischen und nationalistischen Gruppen einzulassen, die entweder hegemoniale staatsübergreifende Ansprüche erheben oder die Minderheiten zu assimilieren oder zu diskriminieren versuchen. Demgegenüber ist es Aufgabe der Kirchen, mit Nachdruck auf die Universalität der Menschenrechte, auf die Tragkraft der demokratischen Bürgergesellschaft und auf die Idee des gesellschaftlichen Pluralismus hinzuweisen.

Die Volkskirchen stehen darüber hinaus vor dem Problem, wie sie mit Minderheiten in ihrer eigenen Mitte umgehen. Es gibt zum Beispiel:

- eine slowakisch sprechende Minderheit in der mehrheitlich ungarisch sprechenden Reformierten Christlichen Kirche in der Slowakei,
- slowakisch und deutsch sprechende Minderheiten in der Lutherischen Kirche in Ungarn,
- ungarisch und deutsch sprechende Minderheiten in der Evangelischen Kirche A.B. in der Slowakei,
- rumänisch und slowakisch sprechende Minderheiten in der mehrheitlich ungarisch sprechenden Synodal-Presbyterialen Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien.

Die kleinen evangelischen Kirchen haben oft große Schwierigkeiten, dem Assimilationsdruck standzuhalten. Besonders bedrückend ist die Situation in der deutschsprachigen lutherischen Kirche in Rumänien (Siebenbürgen). Durch jahrelange Abwanderung verlor diese Kirche den Großteil ihrer Glieder. Es blieben in der Regel nur jene zurück, die zu alt waren, um auszuwandern oder die in nationalen und konfessionellen Mischehen lebten. Geschichtlich begreiflich, aber belastend wirkt sich für diese Kirche aus, dass in ihr die nationale und kirchliche Identität untrennbar verbunden ist.

Alle diese Kirchen können – gerade weil sie so lange als konfessionelle oder nationale Minderheiten in fremder Umgebung zu leben hatten und haben – von diesen Erfahrungen her eine Sensibilität für das gerechte Verhältnis zu anderen Minoritäten oder auch Majoritäten in ihren jeweiligen Ländern entwickeln.

Die kriegerischen Auseinandersetzungen im ehemaligen Jugoslawien und die damit verbundenen Wanderungsbewegungen haben die Kirchen Mitteleu-



ropas zu gemeinsamen diakonischen Einsätzen veranlasst, die denjenigen zugute kommen, die unter Krieg und Vertreibung besonders zu leiden hatten. So ist eine neue ökumenische Zusammenarbeit entstanden, die alle Grenzen übergreift.

#### **4.2 Tschechische Republik**

Der starke Wille der Tschechen, sich von der Habsburgermonarchie loszulösen, sich gegen Hitler-Deutschland zu verteidigen, von der sowjetischen Diktatur frei zu werden und einen eigenen Nationalstaat zu bilden, ist eng verbunden mit einer jahrzehntelangen Diskussion über die Rolle von Staat und Nation und die religiösen Einflüsse auf die tschechische Geschichte. Während Thomas G. Masaryk, der erste Präsident der Tschechoslowakei, die neuere tschechische Geschichte als bewusste Aufnahme des Erbes der tschechischen Reformation programmatisch deutet, sehen andere, wie der Historiker Josef Pekar, die tschechische Nation auf der Grundlage des barocken Katholizismus. Verschärft wird diese Auseinandersetzung durch die Frage des Verhältnisses von Tschechen und Deutschen, das in vieler Hinsicht außerordentlich belastet ist. Der Philosoph Emanuel Rádl hat gerade in dieser Diskussion schon früh den Finger auf den Punkt gelegt, dass ein bestimmter Nationalismus eine gefährliche Überhöhung darstellt und zu einer Ersatzreligion werden kann. Ein Staat, der „nur zum Ausdruck des nationalen Charakters“ begründet wird, lässt es nicht zu, „die Nation als das Reich des Sittlichen und Idealen aufzufassen“.

Aktuell ergibt sich in Tschechien die Herausforderung, ob es den Kirchen gelingt, zur Überwindung der historischen Spannungen zwischen Katholiken und Evangelischen und zwischen Deutschen und Tschechen beizutragen. In der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder führte eine intensive Beschäftigung mit dieser Problematik 1995 zu einer synodalen Erklärung, in der die lange Geschichte von Tschechen und Deutschen in den Böhmisches Ländern gewürdigt, die Schuld beider Seiten benannt, um Vergebung gebeten und zur Versöhnung aufgerufen wird. Die Erklärung fand in Deutschland ein insgesamt sehr positives Echo, das in einer Erklärung der Synode der EKD von 1996 zum Ausdruck kommt. Beide Synoden bildeten eine gemeinsame Arbeitsgruppe, die sich mit den Wunden der Vergangenheit, aber auch mit den Spuren der Versöhnung und dem gemeinsamen Weg in die Zukunft auseinander setzte.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Siehe: „Der trennende Zaun ist abgebrochen“ – Zur Verständigung von Tschechen und Deutschen, Leipzig 1998.

### 4.3 Österreich

Die Erfahrungen der Evangelischen in Österreich sind nicht zu verstehen, ohne die Geschichte der Habsburgermonarchie mitzubedenken. Schon in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts erfasste die Reformation die Länder des heutigen Österreich. Nach anfänglicher Verbreitung unter allen Schichten der Bevölkerung organisierten die Habsburger eine massive Gegenbewegung, die nicht zuletzt durch den Einsatz militärischer Gewalt, durch Zwangsumsiedlungen und Vertreibungen auch Erfolg hatte. Erst 1781 gewährte Josef II. den Juden, den Orthodoxen und den Evangelischen Toleranz und das Recht privater Religionsausübung.

Am Ende des 19. Jahrhunderts erlebte die evangelische Kirche eine Eintrittsbewegung, die unter der Parole „Los von Rom“ sowohl antikatholische als auch antihabsburgische Ziele vertrat. Die „Los-von-Rom“-Bewegung verfolgte hauptsächlich eine deutschnationale Politik. Dies begünstigte, dass sich die evangelische Kirche nach 1918 zunehmend nach Deutschland zu orientieren begann. In der Zeit des Austrofaschismus in den dreißiger Jahren waren es viele Sozialdemokraten, die der evangelischen Kirche beitraten. In dieser Zeit war eine Nähe der evangelischen Kirche zu großdeutschen und deutschnationalen und schließlich auch nationalsozialistischen Strömungen gegeben. Der „Anschluss“ des Jahres 1938 wurde begrüßt.

So hat die evangelische Kirche in Österreich eine doppelte Identität ausgebildet: Einerseits verstand sie sich als Opfer der dominanten römisch-katholischen Kirche und der Habsburger. Andererseits war sie selbst Täterin, vor allem in bezug auf die Ächtung und Verfolgung der österreichischen Jüdinnen und Juden zwischen 1938 und 1945.

Nach 1955 und dem Abschluss des Staatsvertrages mit den Alliierten und der Erklärung der immerwährenden Neutralität nützte Österreich seine Lage zwischen den beiden Blöcken und profilierte sich als Brücke und Ort der Begegnung. Diese Funktion übernahm auch die evangelische Kirche und bot sich als Gesprächsort und Vermittlerin für Kirchen in Ost und West an. Es ist kein Zufall, dass die Lehrgespräche der Leuenberger Regionalgruppe Süd- und Südosteuropa seit Jahren in Österreich stattfinden. Diese Erfahrungen wurden später auch für die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung 1997 in Graz und die EU-Erweiterung fruchtbar gemacht.

Der aus der Geschichte bis in die zweite Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts unter Evangelischen herrschende Vorbehalt gegenüber dem österreichischen Staat und die gleichzeitige traditionelle protestantische Obrigkeitserrichtung, die damit in Widerspruch steht, erschwerten den Evangelischen in Österreich lange, eine tragfähige Position einzunehmen. Diese Aufgabe wird

erst seit etwa zwei Generationen in Angriff genommen und ist noch nicht abgeschlossen.

#### **4.4 Deutschland**

Beim Aufbau evangelischer Kirchentümer übernahmen die jeweiligen Landesherrn – einer Aufforderung Luthers folgend – häufig die Funktion von „Notbischöfen“ (vgl. 3.1.4.). Mit der Verfestigung dieser Entwicklung wurde die Kirchenleitung faktisch durch staatliche Organe ausgeübt. Die Landeskirche war mit dem dem Landesherrn unterstehenden Territorium identisch und durch seinen Bekenntnisstand definiert. Das Prinzip des Augsburger Religionsfriedens von 1555 „*cuius regio, eius religio*“ galt sowohl in protestantischen wie in katholischen Herrschaftsgebieten. Für den Protestantismus in Deutschland wurde dabei wichtig, dass die Lutheraner bereits 1555 reichsrechtliche Anerkennung bekamen, die Reformierten aber erst mit dem Westfälischen Frieden von 1648 und die Täufer mit dem gesamten „linken Flügel der Reformation“ ganz davon ausgeschlossen blieben.

Nach der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1806 werden konfessionell unterschiedlich geprägte Territorien zu den neu gebildeten deutschen Staaten vereinigt. An die Stelle der bisher territorial begründeten Kirchenzugehörigkeit trat die vertraglich geregelte Sicherung der Religionsausübung. Auch die mehrkonfessionellen Staaten des Deutschen Bundes (1815–1866) blieben dem Konzept von Staatskirchen mit dem Summepiskopat des Landherren verpflichtet.

1918 ging das Bündnis von „Thron und Altar“ definitiv zu Ende. Obwohl die Landeskirchen damit rechtlich selbständig geworden waren, orientierten sie sich territorial und strukturell zunächst weiterhin noch an den vergangenen Herrschaftsverhältnissen. Die Weimarer Reichsverfassung brachte mit dem Ende der Staatskirche die formelle Trennung von Kirche und Staat. Sie garantierte den Kirchen das Selbstbestimmungsrecht, beließ ihnen aber zugleich ihre öffentlich-rechtliche Stellung mit den damit verbundenen Privilegien. Deshalb wird von einer „hinkenden Trennung“ gesprochen. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche wurden seitdem auf der Basis von Verträgen geregelt.

Der Nationalsozialismus versuchte, sich der Kirche zu bemächtigen, indem er sie dem Totalitätsanspruch des Staates unterwarf und für sich selber Offenbarungsqualität beanspruchte. Die „Bekennende Kirche“ hat sich diesem Ansinnen widersetzt. Ihr Widerspruch fand in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 seine theologische Begründung, wobei daraus nur von wenigen Einzelpersonen die Konsequenz des Widerstandes gegen

den NS-Unrechtsstaat gezogen wurde. Dieses schuldhafte Versäumnis stellt die Kirche bis heute u.a. auch vor die Aufgabe, die Barmer Theologische Erklärung für ihr Verhältnis zum Staat immer wieder zum Maßstab zu machen.

Die Bundesrepublik Deutschland hat die Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung zum Verhältnis von Staat und Kirche in ihr Grundgesetz übernommen. Dieses garantiert die Freiheit religiöser und kirchlicher Betätigung und verpflichtet zugleich den Staat zu weltanschaulicher Neutralität. Die Beziehungen sind sowohl von gegenseitiger Achtung der Unabhängigkeit wie von wechselseitiger Kooperation bestimmt. Die durch Vereinbarungen unterschiedlicher Rechtsformen geregelte Zusammenarbeit bezieht sich vor allem auf die Bildungsverantwortung (Religionsunterricht, theologische Lehrstühle), die Militär- und Gefängnisseelsorge, den staatlichen Einzug der Kirchensteuer sowie auf die soziale und diakonische Arbeit. Daraus ergibt sich die gegenseitige Unabhängigkeit, die gleichwohl wechselseitige Kooperation ermöglicht.

In der DDR wurde das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche konsequent bis zur Restriktion gehandhabt, wenn es im Interesse des Staates lag. Dies hinderte die herrschende Partei jedoch nicht, mit Hilfe des Staates politisch, ideologisch und vor allem administrativ auf die Kirche Einfluss zu nehmen. Die evangelischen Kirchen konnten sich dem gerade unter Berufung auf das Trennungsprinzip der Einmischung des Staates weitgehend entziehen. Dabei hatten sie zugleich deutlich zu machen, dass sie sich auch für das Wohl der Menschen wie der Gesellschaft mit verantwortlich wussten. Um des Evangeliums willen waren sie „zwischen Anpassung und Verweigerung“ zu „kritischer Solidarität“ gerufen. Die Theologische Erklärung von Barmen (1934) war für diese Positionsbestimmung von maßgeblicher Bedeutung.

#### **4.5 Frankreich**

Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Frankreich ist bestimmt durch die „Laïcité“, ein Begriff, der nicht übersetzbar ist. Er besagt, dass der Staat sich ohne jeden religiösen Bezug verhält und jeglichen Einfluss der Kirchen auf die Institutionen der Republik zurückweist. „Laïcité“ beinhaltet auch, dass der Staat seinerseits keinerlei Einfluss auf das innere Leben der Kirchen nimmt. Die Betonung der „Laïcité“ ist das Ergebnis eines Kampfes, den die Französische Revolution begonnen hat gegen die Bevormundung der französischen Gesellschaft durch die katholische Kirche im „Ancien Régime“ und gegen die Versuche, einen bevorzugten Platz in der französischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert zurück zu gewinnen.

Die Protestanten haben im Streit für die „Laïcité“ eine ihnen gegebene Chance erkannt, sich als Minderheit zu entwickeln. Aus diesem Streit haben sich zwei Formen von „Laïcité“ ergeben:

- Einerseits entstand eine „Laïcité“ mit einer radikalen Trennung von Kirche und Staat. Sie fand im Jahr 1905 ihren deutlichsten Ausdruck. Aus dieser Perspektive ist Religion eine reine Privatangelegenheit. So darf z.B. kein Religionsunterricht an öffentlichen Schulen erteilt werden. Die Kirchen können sich als privatrechtliche Vereinigungen organisieren, werden aber nicht finanziell unterstützt. Der Staat garantiert die freie Religionsausübung aller.
- Es gibt aber auch eine andere, mildere Form von „Laïcité“, die „offene Laïcité“. Sie hat ihren Ausdruck gefunden im Statut, das von Napoleon 1801/1802 festgelegt wurde und im Elsass weiterhin besteht. Dabei bindet sich der Staat an keine der Kirchen, lässt aber Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu. Er unterstützt die anerkannten traditionellen Religionsgemeinschaften, indem er die Gehälter der Geistlichen bezahlt.

Die radikale Trennung von Kirche und Staat, wie sie im Jahr 1905 in Frankreich durchgeführt wurde, ist nach und nach abgemildert worden. Es konnten vom Staat finanzierte Pfarrstellen in der Militär- und Gefängnisseelsorge und in den Krankenhäusern eingerichtet werden.

Heute akzeptiert und erwartet der französische Staat die Stimmen der Kirchen in der nationalen Ethik-Kommission und in den Medien. Die Stimmen der Kirchen werden in ethischen und sozialpolitischen Fragen gehört.

Aber auch die Verfechter der „radikalen Laïcité“ sind noch auf dem Plan. Sie haben sich besonders im „Kopftuch-Streit“ zu Wort gemeldet. Dabei wollten sie Frauen und Mädchen muslimischen Glaubens verbieten, das traditionelle Kopftuch in öffentlichen Schulen zu tragen.

Heute fragen die Kirchen, ob der Staat nicht seinerseits besser darauf achten sollte, dass die „Laïcité“ gewahrt bleibt, statt eine spezifische Gesetzgebung gegen „Sekten“ zu erlassen.

Im Elsass, wo eine lutherische und eine reformierte Kirche leben, wurde die radikale Trennung von Kirche und Staat nie eingeführt, da diese Region im Jahr 1905 noch zu Deutschland gehörte. Deshalb gibt es dort eine besondere politische und kulturelle Entwicklung. Es wurden auch immer Gottesdienste in deutscher Sprache gehalten.

#### **4.6 Methodistische Kirchen**

Im Vergleich zu den unterschiedlichen Ausprägungen des Verhältnisses zwischen Kirche, Volk, Staat und Nation in den reformatorischen Kirchen ist ein Blick auf die davon deutlich unterschiedenen Positionen der europäischen

methodistischen Kirchen lehrreich, insbesondere da viele von ihnen in eine besondere Beziehung zur Leuenberger Kirchengemeinschaft getreten sind.

Der Methodismus entstand aus der Kirche von England, also der Staatskirche, hat sich aber von ihr formell nicht vor 1784 getrennt, mehr als vierzig Jahre, nachdem die Methodistische Bewegung begonnen hatte. In Nordamerika, wo es nach der Unabhängigkeitserklärung keine Staatskirche mehr gab, haben sich Methodisten von Anfang an als Freikirche konstituiert und die Trennung vom Staat ist dort zu einem Grundprinzip kirchlicher Existenz geworden. Auf den Britischen Inseln haben Methodisten unterschiedliche Haltungen zum Staat eingenommen, von strikter Loyalität bis zu heftiger Abgrenzung. In manchen Ländern ist der Methodismus der britischen Tradition de facto zur Volkskirche geworden (z.B. in Tonga), während in anderen Ländern (z.B. Italien) die freikirchliche Tradition charakteristisch ist. In den Vereinigten Staaten von Amerika und in den methodistischen Traditionszweigen, die von dort ausgingen, blieb die Trennung vom Staat ein Grundprinzip methodistischer Identität und Organisation der Kirche. Die meisten Methodisten sehen sich heute als Bürger, die ihrem Staat in kritischer Solidarität verpflichtet sind. Methodistische Organisationsstruktur nimmt normalerweise Rücksicht auf nationale Grenzen, zugleich aber gibt es ein starkes Bewusstsein der Verbindung („Connexion“) zwischen Methodisten über nationale Grenzen und ethnische Trennungslinien hinweg, die die schlimmsten Auswirkungen des Nationalismus gemildert haben. In den vergangenen Jahren war es im europäischen Kontext an einigen Stellen sehr hilfreich, dass sich Methodisten nicht durch ihre nationale Identität definieren, sondern durch die übernationale methodistische Identität. Vielleicht das instruktivste Beispiel dafür ist Irland. In den beiden politisch getrennten Gebieten von Nordirland und der Irischen Republik besteht nur eine methodistische Kirche. Diese Kirche hat deshalb (so wie die anderen grenzübergreifenden Kirchen) eine wichtige Rolle bei der Versöhnung gespielt.

In Europa gibt es hauptsächlich zwei methodistische Traditionen: Ein Zweig leitet sich vom Methodismus der Britischen Inseln ab und der andere, die Evangelisch-methodistische Kirche (United Methodist Church) von den Vereinigten Staaten. Die Evangelisch-methodistische Kirche hat vier Bischofssprengel: Nordeuropa, die Gemeinschaft Unabhängiger Staaten, Deutschland und Mittel- und Südeuropa. Kirchen, die der britischen Tradition entstammen, sind entweder unabhängige Kirchen geworden (Italien, Portugal) oder sind in Vereinigten Kirchen aufgegangen (z.B. Frankreich, Belgien, Spanien).

## 5 BIBLISCHE GRUNDLAGEN UND KONSTITUTIVE THEOLOGISCHE EINSICHTEN

### 5.1 *Biblische Orientierung*

5.1.1 Das Alte Testament spricht von dem einen Volk Gottes – Israel – inmitten der Völkerwelt. Aus allen Völkern erwählt sich Gott in seiner Freiheit dieses *eine* Volk als *sein* Volk. Indem er es „herauswählt“, schließt JHWH mit ihm einen Bund (Ex 19,3; Dtn 7,6). Diese Erwählung und dieser Bund werden von Gott aufrecht erhalten auch in den Zeiten der Untreue, der Abkehr von Gott, wie sie von den Propheten immer wieder beklagt werden.

5.1.2 Die geschichtliche und die theologische Situation sind freilich differenzierter zu sehen, da es nicht von Anfang an eine Identität von einem theologisch verstandenen „Volk Gottes“ und der geschichtlichen Größe „Staat Israel“ gegeben hat. Die Staatsgründung erfolgte erst später. Auch wurde in der Königszeit diese Identität wegen des Ungehorsams von König und Volk gegenüber dem Bundesgott immer wieder in Frage gestellt. Seit dem Exil kam es zu einer deutlicheren Unterscheidung zwischen Volk und Staat Israel. Auch das Verhältnis zwischen dem einen Volk und den Völkern veränderte sich. Einige Grundlinien lassen sich aber deutlich nachzeichnen.

5.1.3 Israel bekennt seinen Gott zugleich als Gott aller Völker (Ps 98). Die Propheten wenden sich auch an die fremden Völker (Jes 13–23; Jer 46–51; Ez 25–32). In den Völkertafeln (z.B. Gen 11) werden die Beziehungen der Völker untereinander, zum Volk Israel und damit zu JHWH dargestellt. Die Verheißung an Abraham setzt das Volk Gottes in Beziehung zu den anderen Völkern: In Abrahams Nachkommen werden alle Völker gesegnet (Gen 12,3).

5.1.4 Neben Bestrebungen, das Volk Israel gegenüber anderen Völkern eindeutig abzugrenzen (z.B. im Buch Esra), gab es die Erwartung (z.B. in den Büchern Ruth und Jona), dass auch andere Völker ähnlich oder ebenso wie Israel in den Heilsplan Gottes einbezogen werden. Vor allem ist dabei an die großen theologischen Visionen der Völkerwallfahrt zum Berg Zion (Jes 2,1–5; Mi 4,1–3) zu denken.

5.1.5 Wie im Neuen Testament die Evangelien berichten, weiß Jesus sich mit seiner Mission an Israel gewiesen. Er nimmt in seiner Verkündigung die alttestamentliche Erwartung vom Anbruch und von der Vollendung des Reiches Gottes auf. Dabei gibt er ihr eine für das jüdische Volk unerwartete Wendung,

wenn er sagt: Das Reich Gottes ist schon herbeigekommen (Mk 1,15; vgl. Lk 11,20). Auch in der theologischen Tradition Israels wird die Ankunft des Reiches Gottes als ein Geschehen betrachtet, das allen Menschen gilt. Insofern war es folgerichtig, wenn Jesus sich verschiedentlich auch Menschen anderer Volkszugehörigkeit zugewandt hat (z.B. Mk 7,24–30 par.). Er hat damit zu erkennen gegeben, dass er das Reich Gottes nicht mehr auf die Grenzen Israels beschränkt sah. Vollends deutlich wird das im Licht des Geschehens vom Kreuz und von der Auferstehung Jesu Christi, sowie in der Verkündigung des Apostels Paulus, der zugleich die Geschichte Israels zusammen mit der Geschichte des neuen Bundes reflektiert (Röm 9–11).

5.1.6 Aufgrund der Impulse, die sowohl von der Lebensgeschichte als auch von der Botschaft Jesu ausgingen, verstand die christliche Gemeinde sich selbst ebenso wie ihre missionarische Aufgabe als völkerübergreifend. Die Vision von der Völkerwallfahrt zum Zion wurde umgewandelt und ausgeweitet zu dem Auftrag, allen Völkern das Evangelium zu predigen (Apg 1,8; 8,10; vgl. Mt 28). Nachdrücklich wird in der Pfingstgeschichte (Apg 2) gezeigt, dass und wie das Evangelium Christi allen Völkern, Sprachen und Kulturen gilt.

5.1.7 Das Verhältnis Israels zu den zu Christus berufenen und bekehrten Angehörigen der Völker wird, vor allem bei Paulus und im Epheserbrief, intensiv reflektiert. Es wird allenthalben von „Brüdern“ geredet. Die Heiden sind zum Gottesvolk hinzugegan, sagt Paulus (Röm 9–11). Israel verliert damit nicht seine einzigartige Stellung als Gottes erwähltes Volk. Gleichzeitig wird aber der Horizont erweitert. „Ganz Israel“ (Röm 9–11) umfasst nun auch die Judenchristen und nicht mehr nur die Juden, die Jesus und seine Botschaft ablehnen. Die Erlösung Israels ist jedenfalls gebunden an den Zeitpunkt, da die „Fülle der Völker zum Heil gelangt ist“ (Röm 11,25f).

5.1.8 In der anbrechenden Gottesherrschaft ist uns eine neue Zukunft eröffnet. Diese Zukunft hat eine doppelte Dimension. Sie ist einerseits gekennzeichnet durch den Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, mit welchem jetzt schon das Reich Gottes angebrochen ist. Andererseits hat sie ihr letztes Ziel noch vor sich. Sie wird es dann erlangen, wenn das Reich Gottes in seiner Fülle – als Gericht und Gnade – erscheinen wird und durch Jesus Christus sich die Verheißung endgültig verwirklicht: „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5). In diesem geschichtlichen Raum vor der Vollendung der Zeiten sollen die Menschen die ihnen von Gott anvertraute Welt pflegen und gestalten.



## **5.2 Anmerkungen zum Verständnis von Kirche**

5.2.1 Die mit dem 3. Artikel des Apostolicums geglaubte und bekannte „heilige christliche Kirche“ ist in allen Bereichen der Menschheit daheim und Fremdling zugleich. Die zu ihr gehören, haben als die Gemeinschaft der Glaubenden „schon jetzt“ Anteil am Reich Gottes. Darin liegt die „Vollmacht“ der Kirche. Das prägt das persönliche Leben der Christen und Christinnen in Glaube, Liebe und Hoffnung. Was sie selber als unverdientes Geschenk erfahren, wollen sie mit anderen teilen, in der Kirche und darüber hinaus. Da die Kirche an alle Menschen gewiesen ist, unabhängig davon, ob sie zu ihr gehören (2.Kor 5,19; 1.Tim 2,1f), sind die Christen und Christinnen beauftragt, anderen offen und öffentlich zu bezeugen, was ihrem Leben Halt und Sinn gibt, und dies auch in der Verantwortung für eine humane Gesellschaft zu bewähren.

5.2.2 Christen und Christinnen wissen, dass dies immer nur zeichenhaft, stückweise, gebrochen gelingt. Auch sie sind noch nicht frei von der Verführung zu Unglauben, Selbstsucht und Hoffnungslosigkeit. Nicht dass es in der von Christus eröffneten Gemeinschaft an Gottes Zuwendung fehlt oder er seine Verheißung zurückzieht, sondern das, was Christen daraus machen – das lässt auch ein Leben in Glaube, Liebe und Hoffnung nur ein bedingt gelingendes und „vorläufiges“ Leben sein. Seine Vollendung ist durch Gericht und Gnade hindurch verheißen.

5.2.3 Die Kirche hat teil an dieser Gebrochenheit. Sie ist Zeichen des Reiches Gottes, aber „noch nicht“ seine Vollendung. Sie ist nicht das Reich Gottes selbst und darum vorläufig, das Vorletzte. Die universale Kirche Christi existiert in partikular, konfessionell, territorial oder national geprägten Kirchen. Das macht ihren Reichtum aus, aber auch ihre Begrenzung. Es gibt sie auch nur innerhalb einer Vielzahl höchst menschlicher Institutionen. Das verstärkt ihre Bedingtheit. Dennoch findet sich in den vielen Kirchen die eine, universale Kirche Christi. Das ist zu unterscheiden, aber es lässt sich nicht trennen. Diese Ambivalenz gehört zur Kirche. Sie bestärkt die Hoffnung auf wachsende Gemeinschaft in „versöhnter Verschiedenheit“, und sie nährt das Vertrauen auf das Letzte: die Vollendung des Reiches Gottes.

## **5.3 Anmerkungen zum Verständnis von Volk und Völkern**

5.3.1 Die Existenz einer Pluralität von „Völkern“, d.h. von Menschengruppen, die jeweils nach Abstammung, Sprache, Land und Kultus zu einer „Ein-

heit“ zusammengefasst sind, wird im Alten Testament als geschichtliche Realität wahrgenommen. Unbeschadet seiner besonderen Geschichte mit Gott als das eine Volk Gottes kann Israel sogar ausdrücklich in diese Pluralität mit einbezogen werden. Die Pluralität von Völkern und ihr Verhältnis untereinander werden damit nüchtern in ihren Möglichkeiten und Gefährdungen gesehen. Die Vielfalt der Völker wird als Reichtum und zugleich als Zerstreuung und Trennung, als Möglichkeit gut nachbarschaftlicher Kooperation und gewaltsamer Auseinandersetzung und gegenseitiger Unterdrückung erfahren.

5.3.2 Weder aus den schöpfungstheologischen Aussagen, den Aussagen über die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk Israel und die Beziehung zwischen dem Volk Israel und den anderen Völkern noch aus den eschatologischen Erwartungen lässt sich die Rede vom Volk als Schöpfungsordnung ableiten. Dass es Völker gibt, verdankt sich dem Schöpfungsreichtum, zugleich wird die Zerstreuung in der Völkerwelt auch als Gericht Gottes gedeutet.

5.3.3 Auch die Aussagen des Neuen Testamentes liegen auf dieser Linie. Die Völker gehören zu der von Gott geschaffenen und erhaltenen Welt. Als solche erfahren sie seine Güte und Zuwendung, unterstehen alle der Macht Gottes und werden von ihm zur Verantwortung gerufen. Staaten und Völker werden im Neuen Testament als Realitäten gesehen und ernst genommen (1.Kor 7,31). Dies gilt vor allem für die Zeugnisse aus der Zeit, in der sich die Kirche im Zurücktreten der Naherwartung nach ihrer Gestalt und ihren Aufgaben auf ihrem weiteren Weg durch die Geschichte zu fragen begann.

5.3.4 Zugleich werden sowohl für das Selbstverständnis des einzelnen Glaubenden als auch für das der christlichen Gemeinde in ihrer Gesamtheit die kulturellen und ethnischen Unterschiede relativiert. „Juden“ wie „Griechen“ sind durch Glaube und Taufe „Einer in Christus Jesus“ geworden. „In Christus“ leben heißt: Im Bereich des durch das Christusgeschehen bestimmten neuen Seins haben die alten, im sozialen Leben wirksamen Zwänge der Abgrenzung und Unterscheidung ihre die geschichtliche Existenz bestimmende Wirksamkeit verloren. So wird auch angesichts des Auftrags zur Verkündigung des Evangeliums die damals bedeutsame sozio-kulturelle Unterscheidung zwischen „Griechen“ und „Barbaren“ (Röm 1,14), also zwischen von der herrschenden Weltkultur geprägten und von ihr unberührten Menschen, gegenstandslos. Umgekehrt werden die bislang heidnischen „Völker“ durch den Glauben an die Heilsbotschaft nicht zu „christlichen Völkern“;

noch werden die bekehrten Griechen zu „christlichen Griechen“. Durch den Glauben an Christus werden sie zum Volk Gottes, zu einer Gemeinschaft, die sie als Leib Christi verstehen. Eine Übertragung des biblischen Gottesvolk-Gedankens auf einzelne Völker würde das angemessene Verständnis von Volk Gottes gerade verfehlen. Dieses beruht auf dem in lebendiger Glaubenserfahrung begründeten Selbstverständnis der Christen und Christinnen, zum einen, weltweiten, endzeitlich gesammelten Volk des einen Gottes zu gehören.

5.3.5 So hat sich eine theologische Einschätzung von „Volk“ grundsätzlich daran zu orientieren, dass Christinnen und Christen sich in allen Bereichen des Lebens von Jesus Christus bestimmen lassen. Das Verstehen der Welt als Schöpfung Gottes, die Wahrnehmung der Strukturen und Ordnungen in dieser Welt, aber auch die Wahrnehmung der Gefährdung des Lebens und Zusammenlebens unter der Macht der Sünde, der neuen Möglichkeiten eines Lebens und Handelns in und aus Glaube, Liebe und Hoffnung erschließen sich von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus her.

5.3.6 Mit der Schöpfung und der Bestimmung des Menschen zur Ebenbildlichkeit ist dem Menschen die Möglichkeit und der Auftrag gegeben, sich in der Welt zu entfalten und die Welt zu gestalten. Wir sind hineingestellt in eine bestimmte Zeit, einen bestimmten Raum, in bestimmte gesellschaftliche, politische und kulturelle Verhältnisse. Dies entspricht dem Willen des Schöpfers. Das Heilshandeln hebt die Bedingungen und Gegebenheiten dieser Welt ebenso wenig auf wie unsere Verantwortlichkeit in dieser Welt, sondern weist uns in einen angemessenen Umgang mit den schöpfungsgegebenen Bedingungen und Möglichkeiten und in die Wahrnehmung unserer geschöpflichen Verantwortung ein.

5.3.7 Es macht zugleich deutlich, dass diese Schöpfungsgegebenheiten in den Bereich des „Vorletzten“ gehören. Dies bedeutet nicht, wie die Rede von den Schöpfungsordnungen ausgelegt wurde, dass spezifische geschichtliche Formen der Verwirklichung von Staat, Volk oder Nation als Gottes Ordnungen anzusehen sind. Vielmehr ist davon auszugehen, dass mit der Schöpfung bestimmte grundlegende Bedingungen und Möglichkeiten (z.B. der Mensch als individuelles und soziales Wesen) und die Notwendigkeit, sie zu gestalten (Grundaufgaben, Mandate) gegeben und aufgegeben sind. Jede konkrete Verwirklichung ist daraufhin zu befragen, ob sie dem in der Schrift bezeugten Willen Gottes entspricht. Jede Verwirklichung von Volk gilt als eine einerseits geschichtlich vorgegebene Größe, andererseits immer auch zu

gestaltende Größe. Jedes Verständnis von Volk und jede Verwirklichung von Volk sind daraufhin zu befragen, inwiefern sie im Bereich des Vorletzten dem Leben dienen und der Liebe im Maß des Möglichen Raum geben.

5.3.8 In diesem Sinn kann Volk als eine geschichtlich gewachsene Gemeinschaft verstanden werden, die durch eine gemeinsame Sprache und Kultur, eine Erfahrungsgeschichte geprägt ist. Eine Bestimmung des Volkes aufgrund von Verwandtschaft oder von gemeinsamem Lebensraum, mag zwar für das geschichtliche Entstehen von Völkern, das sich einer genauen Aufklärung entzieht, ein Wahrheitsmoment haben, ist aber insbesondere unter den Bedingungen der Moderne ungenau und unangemessen. Statt von gemeinsamem Lebensraum zu sprechen, erscheint es angemessener, den offeneren Begriff einer „Gemeinschaft in der Nähe“ zu verwenden. Aufgrund der geschichtlich gewordenen Gemeinsamkeiten steht Volk, ohne dies romantisch zu überhöhen, immer auch für eine bestimmte, aber auch sich wandelnde und schwer zu bestimmende „Individualität“.

5.3.9 Dies erlaubt es, Völker voneinander zu unterscheiden. Volk ist zu verstehen als eine Gemeinschaft, in der wir beheimatet sind. Volk ist *ein* (nicht *der*) geschichtlicher Zusammenhang, an dem wir uns vorfinden und für dessen Gestaltung wir Mitverantwortung tragen. Volk ist immer auch ein Relationsbegriff, der bezogen ist auf und sich unterscheidet von anderen Formen von Gemeinschaft im engen (Familie) und im umfassenden Sinn (Menschheit). Zu befragen sind die Verwirklichungen von Volksgemeinschaft und das Verständnis von Volk daraufhin, ob sie in der Einsicht in ihre geschichtliche Bedingtheit, in ihren Charakter als „vorletzte Größe“, in ihren Innen- und Außenbeziehungen gleichwohl dem Leben dienlich sind.

#### **5.4 Anmerkungen zum Verständnis von Nation**

5.4.1 Wie gezeigt, ist von einem sehr differenzierten Begriff und von unterschiedlichen Einschätzungen von Nation auszugehen. Gleichwohl lässt sich zeigen, dass mit dem Begriff Nation grundlegende Bestimmungen und Funktionen verbunden sind, die in theologischer Perspektive kritisch zu würdigen sind.

5.4.2 Nationenbildung, Nationen und Nationalstaatlichkeit sind geschichtliche Realitäten, zu denen wir immer schon ins Verhältnis gesetzt sind und uns ins Verhältnis zu setzen haben. Die sehr unterschiedliche Realität von Nationen ist in einem Geflecht von anthropologischen Notwendigkeiten (z.B.

Gruppenbildung, gemeinsame Verständigungsmöglichkeiten, Ordnung der Machtverhältnisse, der Innen- und Außenbeziehungen), menschlichen Entscheidungen und kontingenten und in ihrer Komplexität kausal nicht erklärbaren Entwicklungen entstanden. Für ihre Zielorientierung und Gestaltung haben wir als Einzelne und als Gemeinschaft einer Nation Mitverantwortung, nicht nur für die jeweils eigene, sondern in den Wechselwirkungen zwischen den Nationen auch für andere Nationen.

5.4.3 Deutlich wird aus der Geschichte, dass die mit der Entwicklung von Nationalbewusstsein und mit der Schaffung von Nationalstaaten verbundenen Intentionen und Wirkungen ambivalent sind. Nationen stellen einen Raum gemeinsamen Lebens, Erlebens und politischen, sozialen und kulturellen Gestaltens dar. Dieser Raum bietet Lebens- und Identifikationsmöglichkeiten. Die Kehrseite dieser positiv einzuschätzenden Möglichkeiten aber ist die Unterscheidung und auch Abgrenzung zu anderen Nationen, Völkern und Kulturen. So ist mit der Nation das Problem von Partikularität und Universalität, von Identifikation und Differenz aufgegeben. Nation kann zum Ort von Selbstbestimmung, aber auch auf sehr unterschiedliche Weise zum Ort von Selbstdurchsetzung gegenüber anderen werden. Nation kann zum Ort der Identitätsfindung und einer offenen Gemeinschaftsbildung, aber auch zum Ort der Ausgrenzung von Minderheiten und der Unterdrückung des „Fremden“ werden. Nation kann zum Ort freier und verantwortlicher Selbstgestaltung und freier Religionsausübung werden, aber Nation kann auch hochstilisiert werden zu einer quasi-ontologischen und quasi-religiösen Größe, die unbedingte Gefolgschaft und Hingabe verlangt.

5.4.4 Wie für das Verständnis von Volk gilt auch für das Verständnis von Nation, dass in neutestamentlicher Sicht einerseits die schöpferischen und geschichtlich sich entwickelnden Unterscheidungen in Völkern und Staaten ernst genommen, aber auch zugleich relativiert werden. Das gilt in gleicher Weise für die Einschätzung von Nationen als Nationalstaaten. Selbstverständlich finden sich im Alten und Neuen Testament keine unmittelbaren Aussagen zum Verständnis von Nation in ihrem modernen Sinn. Hier ist in der theologischen Urteilsbildung nach den im vorangehenden Abschnitt zu „Volk“ aufgezeigten Grundsätzen zu verfahren. Im Lichte der Orientierung am Kriterium dessen, was dem Leben dient, lassen sich folgende theologische Leitlinien entwickeln:

5.4.5 Nation kann verstanden werden als eine *geschichtliche Erfahrungsgemeinschaft*. Das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Nation gründet in ge-

meinsamen Erfahrungen, die erinnert werden. Nation ist ein Ort gemeinsamer gegenwärtiger Erfahrungen. Mit der Nation verbinden sich Hoffnungen und Befürchtungen zukünftiger Erfahrungen. Erfahrung prägt das Selbstverständnis und das Selbstbewusstsein und den Umgang mit anderen. Für das Zusammenleben förderlich erweist sich eine Erfahrungsgemeinschaft dann, wenn sie an Ehrlichkeit, Nüchternheit und Authentizität orientiert ist und sich am eigenen und fremden Gelingen freut, aber auch ihr Misslingen nicht verdrängt, das Versagen nicht verschweigt und bereit ist, Schuld einzugestehen und das Gedenken der Opfer nicht vergisst. Lebensdienlich nach innen und nach außen ist eine Nation, die das Recht und die Freiheit zu eigener Erfahrung und sich selbst zugesteht, sich gegenseitiger Beziehung und Interpretation nicht verweigert und allen Mitgliedern die Teilhabe an der Erfahrungsgemeinschaft (Partizipation) gewährt.

5.4.6 Nation kann verstanden werden als eine *Sozialisationsgemeinschaft*. Zum Menschen gehört die Beheimatung. Sie prägt Sprache, Verhaltensweisen und Handlungsgewohnheiten, Wertvorstellungen und Sinnorientierungen, religiöse Einstellungen, die Lebensformen und den Lebensstil. Das geschieht implizit in Einübung und explizit in Bildung und Erziehung. So wird die Sozialisation in einer bestimmten Kultur und Religion zu einem wesentlichen Bezugspunkt der Gewinnung persönlicher Identität und der Teilhabe an der erfahrenen und zu gestaltenden gemeinsamen Identität innerhalb der Bezugsgruppen, innerhalb einer Nation. Lebensdienlich erweist sich solche Beheimatung in einer kulturellen (und auch religiösen) Identität dort, wo sie zum Angebot individueller Identitätsfindung wird und die Freiheit zu individuellen und pluralen Formen der Identitätsbestimmung lässt. Lebensdienlich ist die Identitätsfindung dort, wo sie sich in der Sozialität als Selbstwahrnehmung und Selbstbestimmung vollzieht und darin immer auch Wahl und Abgrenzung ist, sich aber nicht durch Ausgrenzung und Abwertung des anderen stabilisiert. Dies gilt auch für die noch weniger als die eigene Identität fassbare kulturelle, nationale Identität. Kulturelle und nationale Identität sollen davon bestimmt sein, dass sie Freiheit zu pluralen Formen der Identität, zu Identifikation und Differenz gewähren. Sie sollten allen Mitgliedern einer Nation die Teilhabe an gemeinsamer Identität und ihrer Mitgestaltung ermöglichen, so dass Identität sich nach innen und außen als offen erweist.

5.4.7 Nation kann verstanden werden als eine *Verantwortungsgemeinschaft*. In den unterschiedlichen Bereichen privater und öffentlicher Verantwortung (z.B. Familie, Beruf, Kommunen) stellen die Nation und der Nationalstaat

einen noch überschaubaren und mitzugestaltenden, aber keineswegs abgeschlossenen Verantwortungsbereich dar. Über die Nation hinaus sind wir in unterschiedliche Strukturierungen der Gemeinschaft von Nationen und auch in die Verantwortung für die eine Welt gestellt. Als förderlich erweist sich eine Nation dort, wo sie sich durchaus auch bezogen auf ethnische Voraussetzungen und in der Achtung dieser Voraussetzungen (in einem Vielvölkerstaat) sowie bezogen auf die kulturellen Traditionen und in der Achtung dieser Voraussetzungen ein Ort gemeinsamer Selbstbestimmung wird. Lebensdienlich ist die Nation als Verantwortungsgemeinschaft dort, wo sie sich nach innen und nach außen, in ihren Strukturen, Gesetzen und dem aktuellen politischen Handeln von der Zielvorstellung bestimmen lässt, Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, den Frieden zu bewahren und zu gestalten und die Lebensgrundlagen für Mensch und Natur, nicht zuletzt im Interesse zukünftiger Generationen, zu bewahren. Als lebensdienlich erweist sich eine Nation ferner dort, wo sie zu einer Solidargemeinschaft wird, die die Schwächeren schützt und darin unterstützt, dass sie einen angemessenen Ort in der Gesellschaft finden (Subsidiarität), wo sich eine Nation nach innen und außen nicht nur als Interessengemeinschaft versteht, sondern bereit ist, sich für das Recht aller einzusetzen.

## **5.5 Spannungspotentiale**

5.5.1 Im Blick auf die bisherigen Ausführungen soll unter theologischem Blickwinkel noch einmal darauf hingewiesen werden, dass der Protestantismus sich in einem doppelten Spannungsverhältnis befindet. Es besteht auf der einen Seite zwischen Vorletztem und Letztem. Die Gemeinde Jesu Christi ist eingebunden in die Geschichte von Volk, Staat und Nation. Daraus ergeben sich für die Kirchen Möglichkeiten und Aufgaben zur Gestaltung des Glaubens und des Lebens in dieser Welt. Zugleich ist die Gemeinde Jesu Christi aber verwiesen auf das Letzte, das Reich Gottes, das hier und jetzt schon seinen Anfang nimmt, in unserer Zeit anbricht und dessen Vollendung noch aussteht.

5.5.2 Ein zweites Spannungsverhältnis besteht zwischen der historischen Einwurzelung des Protestantismus in Volk, Staat und Nation und der Herausbildung von großen transnationalen und staatsübergreifenden Strukturen, die in der Wirtschaft, der Politik, aber auch in den weltweiten ökumenischen Organisationen sichtbar werden.

## 6 GEGENWÄRTIGE HERAUSFORDERUNGEN

### 6.1 *Die Gefahr des Nationalismus*

6.1.1 Gerade wegen der Chancen, die mit Volk und Nation als einem möglichen Ort der Identitätsfindung, der Sozialisation und gemeinschaftlicher Verantwortung gegeben sind, dürfen auch die Gefährdungen nicht übersehen werden. Darauf ist bereits hingewiesen worden. Schmerzliche Erfahrungen der jüngeren Vergangenheit wie auch der unmittelbaren Gegenwart lassen die Fehlentwicklungen um so deutlicher hervortreten, die ihre Wurzeln in einem übersteigerten Verständnis von Nation haben.

Wird die Zugehörigkeit zu einem Volk oder einer Nation religiös oder ideologisch überhöht und damit in den Rang eines Wertekanons mit unbedingter Geltung erhoben, so kann das zu einem Nationalismus führen, der ein erhebliches Bedrohungspotential darstellt. Es gibt ein durchaus verständliches Nationalgefühl und auch ein gesundes Nationalbewusstsein; das soll weder bestritten noch diskreditiert werden. Davon zu unterscheiden ist jedoch ein Nationalismus, der zur Ideologie entartet, sich selbst absolut setzt und zu Unterdrückung und Gewaltherrschaft führt. Ein solcher Nationalismus ist nicht akzeptabel.

6.1.2 Dass der Nationalismus die genannten Tendenzen in sich trägt, ist nicht neu. Im Europa nach der Wende 1989 sind sie erneut und verstärkt zu Tage getreten. Ungelöste Fragen nationaler Eigenständigkeit und ethnischer Selbstbestimmung melden sich nachdrücklich zu Wort. Unter dem Gewicht des jahrzehntelangen Ost-West-Konfliktes sind sie offensichtlich nur verdrängt, wenn nicht unterdrückt worden; wirklich aufgearbeitet wurden sie jedoch nicht. Nach dem Ende des globalen Gegensatzes ist das Bewusstsein ethnischer und nationaler Identität vielfach neu erwacht.

Wie dieses in einen fundamentalistischen und aggressiven Nationalismus umschlagen kann, haben die Ereignisse im früheren Jugoslawien gezeigt. Ein solcher Nationalismus lässt sich nur zu leicht politisch instrumentalisieren. Nationale Konflikte und kriegerische Auseinandersetzungen im Dienst einer menschenverachtenden Politik „ethnischer Säuberung“ waren die Folge. Die Auswirkungen sind verheerend. Sie bedeuten für unzählige unschuldig Betroffene Vertreibung, Elend und Tod, ziehen eine ganze Region in Mitleidenschaft und werden zum Krisenherd für Europa.

Nicht nur in den bekannten Konfliktgebieten, auch anderswo in Europa drängen oft tief verwurzelte, nationalistisch motivierte Einstellungen in die Öffentlichkeit, um in der Gesellschaft Einfluss zu gewinnen. Sie nehmen



dazu die demokratisch verfassten Rechte auf Meinungs- und Demonstrationsfreiheit in Anspruch. Das hält sie jedoch nicht davon ab, die gesuchten Gegner zu verunglimpfen und zu bedrohen. Auch vor brutaler Gewalt schrecken sie nicht zurück.

Nationalistische Einstellungen werden damit in manchen Ländern zur Gefahr für die Sicherheit und das friedliche Zusammenleben der Menschen. Sie gründen häufig in einem völlig überzogenen, ideologisch aufgeladenen nationalen Selbstbewusstsein. Es sieht das eigene Volk gegenüber anderen ethnischen Gruppen durch „von Natur aus“ gegebene besondere Eigenschaften und Fähigkeiten als höherwertig an. Daraus werden ebenso irrationale Vorurteile gegenüber anderen Völkern abgeleitet. Sie können zur Unterdrückung ethnischer Minderheiten und zur Verachtung alles Fremden führen, das sich durch Rasse oder Hautfarbe, Volkszugehörigkeit oder Kultur unterscheidet.

6.1.3 Die Kirchen haben allen Anlass, solchen Entwicklungen entgegen zu treten. Nationalistische Ideen und Einstellungen haben sich in der Vergangenheit verschiedentlich auch unter ihrem Einfluss und mit ihrer Beteiligung entwickelt. Manche Kirchen haben nationalen Minderheiten in ihrem Kampf um das Überleben zur Seite gestanden. Andere haben unter Einsatz ihrer Theologie einem überzogenen und vor der Heiligen Schrift nicht zu verantwortenden Nationalismus das Wort geredet, dessen zerstörerische Wirkung sie selber oft erst spät erkannt haben. Oder sie haben sich auf Bündnisse mit den Inhabern staatlicher Macht eingelassen, die den Kirchen um ihrer selbst willen geboten erschienen. Ethnische und religiöse Minderheiten wurden dadurch benachteiligt, wenn ihnen z.B. unter Hinweis auf die bestehenden Verbindungen von Staat und Kirche das Recht auf freie Religionsausübung nicht oder nur mit Einschränkung zuerkannt wurde.

Die oft schmerzlichen Lehren aus ihrer eigenen Geschichte sollten die Kirchen heute bewegen, um so wachsamer gegenüber verhängnisvollem nationalistischem Gedankengut zu sein und sich um so entschlossener für diskriminierte Minderheiten einzusetzen. Die Christen und Christinnen und ihre Kirchen bringen die Zumutung und Herausforderung des Evangeliums zur Geltung, wenn sie das menschenwürdige Leben aller Menschen als unverzichtbares Ziel der Gesellschaft fördern. Der Respekt und die Achtung vor dem und der Fremden sind die Grundlage eines gelingenden Zusammenlebens, in dem die eigene Identität gewahrt ist und Unterschiede in Sprache, Hautfarbe und Religion keine unüberwindbaren Barrieren bleiben. Fremdenfeindlichkeit nimmt dagegen anderen ihre Menschenwürde. Wer es darauf abgesehen hat, beraubt sich dieser Würde selbst. Christen dürfen nicht müde werden, in der Gesellschaft dies bewusst zu machen.

Nach wie vor kommen Fremde in großer Zahl und aus unterschiedlichen Gründen in die europäischen Länder. Auch wenn sie nicht immer Anspruch auf ein Bleiberecht haben, ein Anrecht auf ein geordnetes Verfahren, in dem ihre Gründe angehört und ihre persönlichen Lebensumstände geprüft werden, haben sie dennoch. Fremde sind keine politische Manövriermasse. Ihre Aufnahme als Flüchtlinge kann darum nicht allein davon abhängig gemacht werden, ob „das Boot voll“ ist oder ob sie für die Wirtschaft eines Landes brauchbar sind. So lassen sich nationalistische und fremdenfeindliche Antipathien in der Bevölkerung nicht überwinden.

Wo es staatlichen Behörden an der nötigen Sensibilität und Sorgfalt fehlt, ist, wie die Erfahrungen zeigen, die Beistandspflicht der Christen und der Kirchen geboten. Sie setzen damit Zeichen für eine „Kultur der Barmherzigkeit“ gegen die zunehmende Entsolidarisierung in der Gesellschaft. Auch darin bringen sie die Zumutung und Herausforderung des Evangeliums zur Geltung.

## ***6.2 Kriterien für den Umgang der Kirchen mit Volk, Nation, Staat und Gesellschaft***

6.2.1 Indem die Kirchen ihre Stellung und ihre Aufgaben zum Nationalismus bedenken, wird ihnen zugleich empfohlen, für ihren Umgang mit Volk, Nation, Staat und Gesellschaft grundsätzliche Kriterien zu entwickeln.

6.2.2 Im vorangehenden Abschnitt 5 wurden als Leitlinien christlichen Lebens und Handelns herausgestellt:

- In allen Bereichen unseres Lebens sollen wir uns von Jesus Christus bestimmen lassen. Das Verstehen der Welt als Schöpfung Gottes, die Wahrnehmung der Strukturen und Ordnungen in dieser Welt, aber auch die Wahrnehmung der Gefährdung des Lebens und Zusammenlebens unter der Macht der Sünde, der neuen Möglichkeiten eines Lebens und Handelns in und aus Glaube, Liebe und Hoffnung erschließen sich von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus her.

6.2.3 In kritischer Aufnahme und Weiterführung der Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche und Regimente entspricht christlicher Verantwortungsübernahme ein Reden und Handeln, das im Bereich des Vorletzten dem Leben dienen will und der Liebe im Maß des Möglichen Raum gibt.

- Als lebensdienlich und an der Liebe orientiert erweist sich ein Reden und Handeln, das sich dafür einsetzt, Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, den Frieden zu bewahren und zu gestalten und die Lebensgrundlagen für Mensch und Natur, nicht zuletzt im Interesse zukünftiger Generationen, zu bewahren.

- Als lebensdienlich und an der Liebe orientiert erweist sich ein Reden und Handeln, das die Schwächeren darin unterstützt, dass sie in der Gesellschaft und in der Gemeinschaft der Staaten gleiche Lebensrechte und Chancen haben.
- Als lebensdienlich und an der Liebe orientiert erweist sich ein Reden und Handeln, das für die Schwächeren eintritt und bereit ist, ihnen innerhalb der Gesellschaft und in der Weltgemeinschaft Chancengleichheit zu eröffnen und konkret zu helfen.

6.2.4 Die *folgenden Kriterien* verstehen sich als Zumutungen und Herausforderungen, die sich dem Zuspruch und Anspruch des Wortes Gottes verdanken. Gemäß der mit dem Evangelium verbundenen Verantwortung und geleitet vom Geist, der in alle Wahrheit führt, gelten sie für die Kirchen und alles Volk. Diesen Zumutungen und Herausforderungen haben sich die Kirchen selbst zu stellen. Sie haben diese in die öffentliche Diskussion einzubringen, und mit ihnen haben sie schließlich auch die gesellschaftlichen Gruppen einschließlich der staatslenkenden Organe zu konfrontieren.

Wir freuen uns über die Übereinstimmungen mit allgemein in Gesellschaften gewonnenen und anerkannten Einsichten, vor allem dort, wo die Frage nach dem Lebensdienlichen gestellt wird. Das spezifisch Christliche zeigt sich in der Begründung dieser Kriterien aus dem Glauben. Es zeigt sich in der sich daraus ergebenden spezifischen Charakterisierung der Kriterien, insbesondere in seiner Orientierung an dem „im Maß der Liebe Möglichen“. Das hat die Betonung der Kriterien Sozialität, Subsidiarität und Solidarität in allen Bereichen unseres Lebens zur Konsequenz.

- *Freiheit*

Die Kirchen bringen die Zumutung und Herausforderung des Evangeliums zur Geltung, einer recht verstandenen Freiheit in allen Lebensbereichen Ausdruck zu verschaffen. Entsprechend christlichem Freiheitsverständnis weist uns die geschenkte und gewährte Freiheit in unsere Verantwortung für den Nächsten ein. In der kleinen Einheit der individuellen Existenz und in den größeren Einheiten der Familie, des Volkes und des Staates ist das ursprüngliche Begehren des Menschen nach freier Lebensgestaltung zu fördern. Ihre Grenze findet diese Freiheit in der Achtung der Freiheit der anderen. Dies hat sich in der Gestaltung von Gesellschaft und Staat, in Volk und Nation und nicht zuletzt in den Kirchen zu bewähren.

- *Gleichheit*

Die Kirchen bringen die Zumutung und Herausforderung des Evangeliums zur Geltung, Wege der Gerechtigkeit im Sinne eines allen Menschen mögli-

chen, ausreichenden Zugangs zu den Ressourcen dieser Erde zu eröffnen. Das menschenwürdige Leben aller Menschen ist als unverzichtbares Ziel zu fördern. Der Respekt und die Achtung vor dem Fremden und das Lernen von ihm sind bei Wahrung eigener Identität die Grundlage für gelingende Gemeinschaft über alle Grenzen der Volks- und Staatszugehörigkeit sowie der Sprache, Hautfarbe und religiösen Prägung hinweg.

- *Nachhaltigkeit*

Die Kirchen bringen die Zumutung und Herausforderung des Evangeliums zur Geltung, die Überlebensfähigkeit von Mensch und Natur nach allen Kräften zu fördern. Deshalb ist es nötig, die Welt als gemeinsamen Lebensraum der Menschheit wahrzunehmen, die Schöpfung zu bewahren und das Leben der eigenen Generation in unlösbarem Zusammenhang künftigen Lebens auf der Erde zu erkennen.

- *Partizipation*

Die Kirchen bringen die Zumutung und Herausforderung des Evangeliums zur Geltung, das Recht aller Menschen auf Teilhabe an den Entscheidungsprozessen in der Gesellschaft sicherzustellen. Sie erkennen insbesondere in der Staatsform der Demokratie ein zu diesem Zweck geeignetes Instrumentarium.

- *Sicherheit*

Die Kirchen bringen die Zumutung und Herausforderung des Evangeliums zur Geltung, angesichts der vielfältigen inneren und äußeren Verunsicherungen dem Bedürfnis der Menschen nach elementaren Sicherheiten Rechnung zu tragen: die Integrität staatlicher Grenzen sicherzustellen, menschenwürdige soziale Lebensumstände zu ermöglichen und einen Gestaltungsspielraum des persönlichen Lebens zu gewährleisten.

- *Solidarität*

Die Kirchen bringen die Zumutung und Herausforderung des Evangeliums zur Geltung, in ihrer Mitte und innerhalb der Gesellschaften die Geschwisterlichkeit zu fördern. Gegen die drohende und zunehmende Entsolidarisierung der Gesellschaft erkennen sie in einer „Kultur der Barmherzigkeit“ ein erstrebenswertes Ziel.

6.2.5 Die genannten Kriterien finden in ihrer wechselseitigen Ergänzung und Durchdringung ihre gemeinsame Zuspitzung im Begriff der *Koinonia*. Damit ist zunächst die konkrete Existenz der Christen und Christinnen in den Kirchen und ihr Auftrag angesprochen, einander zu fördern und gelingendes Zusammenleben zu gestalten. In dieser exemplarischen *Koinonia*-Existenz sollen die Kirchen ein öffentliches Zeugnis ihres Verständnisses von wahrer

Gemeinschaft geben. Sie sollen durch Wort und Tat Auskunft über ihr Wissen um ein Leben in Gemeinschaft im Horizont des Reiches Gottes geben. Auf diese Weise begeben sich die Kirchen auf den Weg eines Prozesses, auf dem sie nach irdischen Gleichnissen der Koinonia suchen, deren Inbegriff der dreieinige Gott selbst ist. Indem die Kirchen sich selbst und die Öffentlichkeit bei der Koinonia-Existenz behaften, kommen sie ihrem Auftrag nach, nämlich „an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes ... die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“ (Barmer Theologische Erklärung von 1934, These 6). Weil die Kirchen aber bei der Wahrnehmung ihres Auftrags auch immer wieder versagen, stehen sie unter dem Gericht Gottes und sind auf sein Erbarmen angewiesen.

6.2.6 Kirche ist beides: geschichtliche Gemeinschaft vor Ort und weltweit. Der Auftrag der Kirche hat sich deshalb sowohl in den Kirchen und Gemeinden vor Ort, als auch in der weltweiten Gemeinschaft zu bewähren. Daraus ergibt sich eine präzise Aufgabenstellung. Die Kirchen haben die Aufgabe, für die Gestaltung der Gesellschaft und des Staates sowie der internationalen Ordnungen einzusetzen. Sie stehen dabei nicht beobachtend am Rande, sondern haben selber teil an den heutigen Übergangsprozessen. Sich in dieser Weise einzubringen, zieht folgende Forderungen nach sich:

- die Marktwirtschaft nach sozialen und gerechten Kriterien zu gestalten;
- die „Globalisierung“ zu humanisieren, d.h. sie für Mensch und Natur verträglich zu gestalten;
- die Wirtschaftsordnungen der einzelnen Nationen zu schützen vor totalitärer Abhängigkeit von außen (Dabei müssen sich die Kirchen darüber verständigen, für welche nationalen und internationalen wirtschaftlichen Konzepte und Regelungen sie gemeinsam eintreten. Dazu ist der Dialog mit Verantwortlichen aus Politik und Wirtschaft, auch in den Gemeinden vor Ort, zu führen.);
- Demokratie und Rechtsstaatlichkeit zu fördern;
- die Menschenrechte einzuhalten;
- die Vielfalt der Minderheiten zu pflegen, aber auch die Minderheiten an ihre Verantwortung für das Gespräch und die gegenseitige Verständigung zu erinnern (Dabei müssen die Kirchen den Staaten und Gesellschaften immer wieder deutlich machen, dass es grundlegende Einsichten, Werte und Rechte gibt, die in jedem Staat und jeder Nation geachtet und geschützt werden sollen. Die Kirchen selbst sollten sich deshalb auf ihren Auftrag zur „politischen Diakonie“ besinnen – z.B. durch ihr Eintreten für die Menschenrechte und ihren Einsatz für Flüchtlinge und Asylsuchende – und sich an Aktivitäten beteiligen, ein friedliches, gerechtes und zivilisiertes Zusammenleben aller zu erreichen.).

6.2.7 Forderungen der Kirchen an Staat und Gesellschaft können von diesen als Zumutung empfunden werden. Die Kirchen dürfen sich davor nicht scheuen, wenn ihnen ihr Auftrag dies gebietet. Glaubwürdig werden sie darin auf Dauer jedoch nur sein, wenn sie keinen Zweifel daran lassen, dass sie auch selber bereit sind, im Bereich ihrer Möglichkeiten Verantwortung zu übernehmen.

- Dazu gehört die Art, wie die Kirchen selber auf die wirtschaftlichen Herausforderungen reagieren;
- dazu gehört die Art, wie die Kirchen mit Minderheiten in ihren eigenen Reihen umgehen.

6.2.8 Die Kirchen müssen aufmerksam bleiben, ob Staaten und Gesellschaften wirklich etwas von ihnen erwarten, oder ob sie für politische und wirtschaftliche Ziele instrumentalisiert werden. Um dieser Gefahr zu entgehen, benötigen die Kirchen einen umfassenden Austausch und Dialog untereinander.

### **6.3 Stellung und Aufgaben der Leuenberger Kirchengemeinschaft im zusammenwachsenden Europa**

#### *6.3.1 Der Gedanke der europäischen Einigung*

Die protestantischen Kirchen beginnen erst allmählich, sich mit dem Europagedanken und der Geschichte des zusammenwachsenden Europas auseinanderzusetzen. In der Sehnsucht nach friedlichem Zusammenleben wurde nach dem Zweiten Weltkrieg in Westeuropa die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft gegründet. Gegenwärtig gibt es eine wachsende Hoffnung, dass eine deutlich politischere Einheit und eine kulturelle Identität gefunden werden kann. Gleichzeitig besteht der Wunsch von Ländern in Mittel- und Osteuropa sowie im Mittelmeerraum, Teil dieser Europäischen Union zu werden.

Auch der Prozess der Globalisierung bringt neue Fragestellungen mit sich. Die Einigung Europas und die Globalisierung bergen sowohl Chancen als auch Konflikte für die europäischen Gesellschaften. Die erweiterte Europäische Union wird sich zwischen nationalstaatlichen Strukturen und weltweiten Netzwerken, die die Globalisierung mit sich bringt, wiederfinden. Während diese Prozesse voranschreiten, ist die Frage: Was können und sollen die evangelischen Kirchen einbringen? Welchen Platz haben sie selber auf der europäischen Ebene?

Gegen Irritationen und Fragwürdigkeiten des europäischen Prozesses nehmen die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft dankbar zur Kenntnis, dass mit dem Ziel der europäischen Integration Menschen, Grup-

pen und Institutionen versuchen, zwischen Nationalismus und Globalität Lebensbedingungen menschlich zu gestalten. Eine europäische Rolle ist anerkannt bei der gemeinsamen Krisenbewältigung und Konfliktregelung. Dass dies gelingt, dazu wollen die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft ihren Beitrag leisten. Sie gehen dabei von ihrer reformatorischen Tradition aus, die mit der Geschichte Europas eng verbunden ist. Trotz ihrer unterschiedlichen Erfahrungen haben sie ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums. Sie bemühen sich um die Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Ein Ausdruck dafür ist die Leuenberger Konkordie.

### 6.3.2 *Anwesenheit Gottes*

Die Botschaft von der Rechtfertigung „macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst in der Welt ... Sie erkennen, dass Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfasst. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern“ (Leuenberger Konkordie, Ziff. 11). Es ist unsere Hoffnung, dass auch in dem politischen Projekt eines säkularisierten Europa, in den Geschichten des Aufbruchs und Gelingens wie in den unverschuldeten und selbstverschuldeten Katastrophen Gott gegen allen Augenschein anwesend ist, die Erwartungen der Menschen trägt und sie nach seinem Willen leitet.

Aus dieser Hoffnung erwächst Europa kein besonderer Sendungsauftrag, sondern die Aufgabe, einen Beitrag für weltweite Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu leisten. Das Vertrauen auf die Anwesenheit Gottes führt zum Protest gegen die falschen Götter, gegen jede Mystifizierung, Mythisierung und auch gegen jede ideologische Überhöhung Europas. Denn solche Überhöhungen entziehen die Arbeit am Projekt Europa dem politischen Diskurs und lassen die Gefahr entstehen, dass Kritik an Europa unterbunden wird und dieses nach außen gegen andere Kontinente abgeschotet und zu einer Festung gemacht wird. Europa braucht indes das Zeugnis von einem Gott, der dem Menschen wirkliche Nähe gewährt, damit dieser seinem Nächsten helfen kann. Dieses Gottesverständnis schließt ein, mit den Glaubensvorstellungen anderer in Kontakt zu kommen. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft ist davon bestimmt, dass in unterschiedlichen Traditionen und im Austausch darüber die Nähe Gottes in Erfahrung gebracht, erlebt und erkannt werden kann.

### 6.3.3 *Begegnung mit dem Anderen*

Das zusammenwachsende Europa bringt Menschen und Staaten, Nationen und Völker nahe, manchmal näher, als ihnen lieb ist, näher, als sie es ertragen können. Die Ängste davor sind verständlich. Sie haben auch in den Kirchen

der Leuenberger Kirchengemeinschaft eine Rolle gespielt. Es war ein langer und mühseliger Weg, diese Ängste zu bearbeiten und zu überwinden. Wo Angst war, ist an vielen Stellen im Laufe der Begegnungen Vertrauen gewachsen, das dazu verhilft, den Anderen besser wahrzunehmen und schätzen zu lernen.

Mit der Europäischen Gemeinschaft verbindet sich gelegentlich die Sorge, dass die Eigenständigkeit der einzelnen Menschen wie der Staaten zugunsten einer fernen und zentralistischen Bürokratie aufgegeben werden muss. Europa ist aber ein Rahmen, der Begegnungen ermöglicht, Unterschiede als Bereicherung erleben lässt, in dem die Vielfalt bewahrt und Differenzen, die nicht überwunden werden können, ausgehalten werden. Das muss weiterentwickelt werden mit mehr Demokratie und Transparenz in den EU-Institutionen. In diesem Prozess tritt der Protestantismus besonders für die subjekt-unmittelbaren Rechte des Einzelnen ein und achtet auf den Schutz für Minderheiten.

#### *6.3.4 Ethik im Umgang mit den Differenzen*

Europa hat keine einheitliche Identität, sondern ist geprägt von einer Vielzahl unterschiedlicher Traditionen und auch leidvoller Differenzen, die es zu bearbeiten hat. So hat es einen Lebensraum zu schaffen, in dem unterschiedliche Nationen und Kulturen sich begegnen können. Wo politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Differenzen zerstörerisch werden, hat Europa dafür zu sorgen, dass sie nach Möglichkeit überwunden und für die Menschen erträglich gestaltet werden. Im gleichen Maße ist es notwendig, die europäischen Institutionen in einem demokratischen Prozess gesellschaftlich zu verankern und die Beteiligung der Bürger Europas an politischen Entwicklungen zu gewährleisten. Dafür ist die im Dezember 2000 in Nizza unterzeichnete „Charta der Grundrechte der Europäischen Union“ ein wesentlicher Schritt. Besonders im Protestantismus ist die Einbeziehung des Einzelnen und seine Verantwortung für die Gesellschaft von großer Bedeutung für eine neues Europa als Zivil- und Rechtsgemeinschaft.

Wie wichtig solche gesamteuropäischen Regulierungssysteme sind, zeigt z.B. das Problem der Arbeitslosigkeit. Sie ist nicht nur ein nationales Problem. Die Gefahren der Arbeitslosigkeit bedrohen Europa im Ganzen. Der Wettbewerb der Staaten, die durch nationale Steuergesetze wie Wirtschaftsunternehmen agieren, verschärft den Kampf um Arbeit und lässt wiederum nationale Vorurteile und Abgrenzungen entstehen. Damit werden auf gesamteuropäischer Ebene keine neuen Arbeitsplätze geschaffen, sondern die Probleme lediglich verlagert. Es gilt darauf zu achten, dass Europa sich nicht in den europäischen Institutionen erschöpft und dass die europäische Integra-



tion nur ein Teil eines weltweiten Prozesses von Aussöhnung und wirtschaftlicher Teilhabe sein darf.

### *6.3.5 Protestantismus im Transformationsprozess*

Das derzeitige Europa ist, wie beschrieben, für den europäischen Protestantismus ein relativ neues Thema. Es ist möglich, sich ihm wegen seiner Komplexität und Unüberschaubarkeit zu verweigern. Wie jedoch der Protestantismus in seiner Geschichte grundsätzlich weltoffen war, sollte die Leuenberger Kirchengemeinschaft europazugewandt bleiben und sich herausfordern lassen, protestantische Traditionen gelebter, befreiender Gotteserfahrung im Kontext des europäischen Integrationsprozesses weiter zu entwickeln. Dazu wird es auch notwendig sein, neben dem spannungsvollen Verhältnis von Kirche, Volk, Staat und Nation auch andere Ambivalenzen dieser Tradition kritisch zu bearbeiten. So verlangt die besondere Verbindung von Sprache, Kultur und Religion im Protestantismus eine sorgfältige Beachtung und gemeinsame Bearbeitung aller daraus entstehenden Probleme, etwa der Sprachkonflikte oder der Minderheitenfragen in den europäischen Staaten.

Dankbar die eigenen Traditionen wahrnehmen und weiterentwickeln, ihre Ambivalenzen bearbeiten, gemeinsam Erfahrungen machen und im Licht des Evangeliums deuten – darauf baut die Leuenberger Kirchengemeinschaft auf. Daraus sind Bindungen zwischen den Kirchen gewachsen und tragfähige Strukturen für diese Gemeinschaft entstanden. All das sollte genutzt werden, um dem Protestantismus in Europa und für Europa eine Stimme zu geben, die unter den vielen Stimmen auf dem Kontinent gehört wird. Gebraucht wird für die evangelischen Kirchen in Europa ein Netzwerk, das hilfreiche Verbindungen schafft. Es müssen Strukturen aufgebaut werden, in denen sich evangelische Positionen und Perspektiven auch über die Kirchen hinaus kommunizieren lassen. Es müssen Leitbilder für Europa entwickelt werden, die in kritischer Solidarität über das Projekt der Integration der Europäischen Union hinaus führen.

### *6.3.6 Ökumenische Verantwortung*

Mit der Leuenberger Konkordie haben sich die reformatorischen Kirchen verpflichtet, „der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen zu dienen“ (Leuenberger Konkordie, Ziff. 46). Europa ist Herausforderung und Chance zugleich, um diese Verpflichtung einzulösen. Es ist Aufgabe aller, die hier leben, ungeachtet ihrer Religion und Weltanschauung, Europa als gemeinsamen Lebensraum zu gestalten. Was Christen dazu beizutragen haben, kann auf Dauer nur wirksam werden, wenn sie über Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinweg gemeinsam ihre Mitverantwortung wahrnehmen. Die

beiden Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel 1989 und Graz 1997 sowie die Begegnungen zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der (römisch-katholischen) Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE, Consilium Conferentiarum Episcopatum Europae) sind hoffnungsvolle Signale dafür, dass die Zukunft Europas als ökumenische Aufgabe verstanden wird.

In Folge der dort gefassten Beschlüsse verständigten sich die KEK und das CCEE auf die „Charta Oecumenica – Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa“ (2001). Dieses Dokument beschreibt grundlegende ökumenische Aufgaben und entwickelt daraus Leitlinien und Verpflichtungen. Schwerpunkte sind der „Weg zur sichtbaren Gemeinschaft der Kirchen in Europa“ und „Unsere gemeinsame Verantwortung in Europa“. Auf dieser Basis sollten die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft auch das Verhältnis von Kirche, Volk, Staat und Nation mit ihren ökumenischen Partnern weiter diskutieren.

Dazu gehört auch das Gespräch über andere als den Protestanten vertraute Visionen von Europa. Unter Berufung auf die Geschichte des christlichen Abendlandes hat z.B. die römisch-katholische Kirche das Konzept einer Re-Evangelisierung Europas entwickelt. Dabei sollte es nicht um eine Rechristianisierung oder Rekatholisierung Europas gehen, sondern um die europäische Inkulturation des Evangeliums, also um die besondere Form der Verkündigung der frohen Botschaft in Europa. Dass Europa christliche Wurzeln hat, ist unstrittig. Von ihnen kann jedoch nicht gesprochen werden, ohne die Pluralität und die Differenzen christlicher Kirchen bis hin zu ihrer Trennung einzubeziehen. Ebenso wenig darf aber der allen Christen gemeinsam gegebene Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums in Zeugnis und Dienst verwechselt werden mit der Vorstellung einer wieder herzustellenden abendländisch-christlichen Gesellschaftsordnung.

Darum brauchen die christlichen Kirchen einen Dialog über die Zukunft Europas, der auch ihre unterschiedlichen Erwartungen aufnimmt und den Austausch untereinander zugleich so unentbehrlich macht, dass er zum Element der eigenen Kirche wird. Innerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft wurden bereits Erfahrungen mit einem solchen Dialog gemacht, die genutzt und vertieft werden können. Die Leuenberger Kirchen sollten Begegnungen mit jenen suchen, die für Europas zukünftige Gestalt Verantwortung tragen, sowohl im eigenen Land als auch auf europäischer Ebene. Erfahrungen und Ergebnisse dieser Begegnungen sollten in die Zusammenarbeit der Kirchen in Europa wie in die regionale Ökumene eingebracht werden.

## ANHANG

### A MEHRSPRACHIGES GLOSSAR ZU DEN BEGRIFFEN VOLK, STAAT UND NATION

#### 1 Deutsch

##### 1.1 Staat

1.1.1 Das Wort Staat ist eine *Neubildung des 16. Jahrhunderts*. Das heutige Staatsverständnis entstand als Folge der Neuzeit. Der moderne Begriff des Staates hat ältere Begriffe wie Gemeinwesen (*res publica*), Bürgerschaft (*civitas*), Herrschaft (*imperium*) und Königtum (*regnum*) abgelöst. (Luther kannte das Wort Staat nicht, sondern spricht von „Obrigkeit“.)

1.1.2 Das Wort Staat bezeichnet nach *neuzeitlichem Verständnis* die verfasste politische Ordnung, durch die für ein bestimmtes Territorium das Zusammenleben der Bürger und Bürgerinnen in der Gesellschaft geregelt wird, sowie die politische Macht, die in einem Staatsgebiet die Staatsgewalt ausübt und die Beziehungen zu anderen Staaten gestaltet.

1.1.3 Von daher verbinden sich im (umgangssprachlichen) Gebrauch des Wortes Staat unterschiedliche, aber in einem inneren Zusammenhang stehende Bedeutungsnuancen:

1.1.3.1 Mit dem Wort Staat kann das Staatsgebiet gemeint sein (ein Land, z.B. Deutschland). Im Prozess der Staatsbildung lässt sich eine Entwicklung vom mittelalterlichen Personenverbandsstaat über den frühneuzeitlichen Territorialstaat bis hin zum zusammengesetzten Staat (Staatenbund, Bundesstaat) oder Einheitsstaat beobachten. Die Staatsgebiete waren in der Geschichte vielfach umstritten und Gegenstand politischer, auch kriegerischer Auseinandersetzungen. Mit dem Staatsgebiet verbindet sich zugleich die Frage nach dem Staatsvolk. Die Entwicklung zu Staaten zeigt deutlich, dass sich die Staatsbildung einerseits an Personalverbänden wie Sippen, Stämmen und auch Völkern orientiert, andererseits aber auch die Völker überschreiten kann. Das Staatsvolk kann aus verschiedenen Völkern zusammengesetzt sein bis hin zum „Vielvölkerstaat“. In einem Staatsvolk können sehr unterschiedliche Herkünfte, Kulturen und Sprachen (multikulturelle und auch multireligiöse Gesellschaften) gegeben sein.

1.1.3.2 Das Wort Staat kann die Staatsgewalt und die damit verbundenen staatlichen Institutionen meinen. Die neuzeitlichen Staaten zeichnen sich dadurch aus, dass sie das Gewaltmonopol an sich ziehen. In der neuzeitlichen

Entwicklung kommt es zu einer allmählichen Monopolisierung der Gewaltanwendung, des Gerichtswesens, der Gesetzgebungsgewalt und Steuerhoheit. Dennoch gibt es, und dies differenziert sich dann im Zuge der Moderne wiederum deutlicher aus, in einem Staat nicht nur die Macht der Herrscher bzw. der Regierenden und das Gewaltmonopol des Staates, sondern weitere Machtordnungen: die Macht der Wirtschaftsführer, der Arbeiterschaft und Arbeiterbewegungen, der Medien, der Öffentlichkeit, der Religionsgemeinschaften etc. Innerhalb des Staates bedarf es der Ordnung der Machtverhältnisse.

1.1.3.3 Das Wort Staat kann die Staatsordnung bezeichnen. Die Entwicklung geht hier vom Feudalstaat über den Ständestaat, den absolutistischen Staat, den konstitutionellen Obrigkeitsstaat bis hin zur Gewaltenteilung und Volkssouveränität in der Demokratie. In diesem Zusammenhang entsteht die Frage, wer im Staat die Macht verleihen kann und an der Macht teilhat (legitime Macht im Staat). Handelt es sich um eine gottgegebene Machtstellung, die den Fürsten als absolutistischen Herrschern zukommt, oder geht die Souveränität vom gesamten Staatsvolk aus und ist die Macht der jeweils durch Wahl in die Staatsverantwortung und politische Verantwortung Gerufenen abgeleitet, in einem Gesellschaftsvertrag zugebilligte Macht? Zugleich geht es auch um die Machtverhältnisse nach außen. Das Gewaltmonopol des Staates und die Herrschaft eines Staates ist, solange es keinen Weltstaat gibt, eine durch andere Staaten begrenzte Macht. Darüber hinaus stellt sich im Prozess der Globalisierung die Frage nach der Macht der einzelnen Staaten gegenüber internationalen Wirtschaftsstrukturen und Wirtschaftsunternehmen. Mit der Staatsordnung ist auch die Frage der Staatsziele aufgegeben. So ergibt sich mit den Staatszielen von Anfang an die Frage, inwieweit der Staat seine Herrschaft gerecht ausübt. Dies ist die Frage nach der Rechtsstaatlichkeit eines Staates und nach der Sozialstaatlichkeit (Daseinssicherung, Lebensvorsorge, gerechte Verteilung der Güter). Die Frage nach der Sozialstaatlichkeit wird heute ergänzt durch Fragen einer ökologischen Vorsorge und der Generationenvorsorge. Schließlich trifft alle Staatsgestaltungen die Frage nach ihrer Friedensfähigkeit nach innen und außen (Friedensfähigkeit und internationale Verträglichkeit).

## **1.2 Volk**

1.2.1 Die Bedeutung und Verwendung des Begriffes *Volk* im Deutschen erweist sich als abhängig von unterschiedlichen politischen, sozialen und kulturellen Leitvorstellungen. Beeinflusst von dem Verständnis des Wortes Volk (*populus*, *plebs*) im Römischen Reich kommt dem Wort Volk ursprünglich eine vierfache Bedeutung zu:

1.2.1.1 Das Wort Volk bezeichnete den *politischen Souverän*, vor dem sich die jeweils Herrschenden zu verantworten hatten. Auch wenn diese Bedeutung schon im Römischen Reich immer mehr in den Hintergrund trat, ist sie jedoch weiter im Bewusstsein gegenwärtig und wird in der französischen Revolution von 1789 wieder präsent: Das Volk wird im Zuge des Wandels vom ständischen zum demokratischen Staat zur Bezeichnung des Willenssubjektes in einem Staat.

1.2.1.2 Das Wort Volk kann in Unterscheidung zu den Herrschenden bzw. Regierenden die *Regierten* bzw. die Untergebenen bedeuten. Abwertend wird dann vom einfachen Volk gesprochen.

1.2.1.3 Das Wort Volk kann eine durch *gemeinsame Abstammung und Herkunft, durch gemeinsame Sprache und Kultur und gemeinsame geschichtliche Erfahrungen bestimmte Gemeinschaft* bezeichnen, die in einem gemeinsamen Territorium (Land, Heimat) leben kann und eine politische Einheit bilden kann, aber nicht muss. Es ist auch nicht erforderlich, dass alle diese Merkmale vorhanden sein müssen, damit das Bewusstsein entsteht, ein Volk zu sein, einem Volk zuzugehören. Zugleich zeigt sich, dass eine genauere Spezifizierung dieser Merkmale der gemeinsamen Herkunft, Sprache, Kultur und Geschichte zu bloßen Konstruktionen und Verzerrungen führt (z.B. wenn man von der gemeinsamen Herkunft und Abstammung her abhebt auf die Herkunft von einer bestimmten Rasse, die es so eindeutig nicht gibt).

1.2.1.4 Im Zuge der Romantik (Herder) wurde der Begriff Volk als eine *organische Ganzheit* verstanden, dem eine eigene Individualität, die sogenannte Volksseele, zukommt. Sie ergibt sich aus der Herkunft, der Geschichte, aus der Sprache und Kultur, die ein Volk entwickelt hat. Im Volk vollzieht sich gleichsam eine Verwirklichung des menschlichen Geistes, sei es nun wie bei Hegel gedacht als eine Verwirklichung des Weltgeistes oder als eine Verwirklichung der einem Volk gegebenen naturhaften Anlage. Hier kommt es dann zu engeren Verbindungen auch von Volk und Nation.

### **1.3 Nation**

1.3.1 Der Begriff „Nation“ leitet sich von dem Lateinischen „nasci“ (geboren werden) ab. Er bedeutet zunächst im Deutschen die Abstammung und den Volksstamm. Auch im deutschen Sprachgebrauch schwingt zunächst noch etwas von der Verwendung von „natio“ im Römischen Reich nach. Dort bezeichnen die „nationes“ die Völker im Unterschied zum römischen Volk (populus), und damit wird zugleich eine kulturelle Wertung verbunden. In der

Vulgata wird für das Volk Gottes der Begriff „populus“ und für die Heiden der Begriff der Nationen verwendet.

1.3.2 Eine neue Bedeutung erhält das Wort „Nation“ ab dem 13. Jahrhundert, als die studentischen Landsmannschaften an den Universitäten „Nationes“ genannt wurden. Hier spielt die gemeinsame Sprache eine Rolle. In der Fremde tun sich diejenigen zusammen, die sich unmittelbar verstehen. Deswegen wird auch dann, wenn von der deutschen Nation geredet wird, von denen gesprochen, die eine deutsche Zunge haben. Im 15. Jahrhundert taucht dann die Formel vom „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation“ auf. Damit ist der Verband der geistlichen und weltlichen Fürstentümer gemeint, an dessen Spitze der König steht. Nation und Adel werden damit fast identisch. So schreibt Luther an den christlichen Adel deutscher Nation, gemeint ist nicht der Adel als gesellschaftliche Gruppe, sondern es geht um die Vertretung der Gesellschaft durch den Adel (die Stände), also um das obrigkeitliche Regiment. Einen gewissen „nationalen“ Zug in der modernen Verwendung des Wortes löst die Wiederentdeckung der Germania des Tacitus aus, in der er seine Begeisterung für die Germanen ausdrückt. Man ist nun stolz auf die Germanen und die eigenen geistigen und kulturellen Leistungen.

1.3.3 Zu einem Schlüsselbegriff wird der Begriff „Nation“ im 18. Jahrhundert. So ist die Entwicklung der Bedeutung von „Nation“ als ein Begriff der Selbstverständigung ein eher spätes geschichtliches Phänomen. Sobald aber dieser Begriff der Nation auf dem Plan ist, entwickelt sowohl die Idee als auch das Phänomen der Nation eine bedeutsame geschichtliche Dynamik. Diese Dynamik ist sowohl in der Integrationsfähigkeit dieses Begriffes als auch in der Variabilität seiner Deutung und Bedeutung begründet. Mit dem Begriff der Nation und im Phänomen der Nation werden sehr unterschiedliche programmatische Interessen, Vorstellungen und Gefühle verbunden. In Frankreich wird diese programmatische Bedeutung des Nationenbegriffes entwickelt. Der Begriff der Nation wird gleichbedeutend mit Staat und dem Staatsvolk. Dieses Verständnis wird weitgehend auch im deutschen Sprachgebrauch übernommen.

1.3.4 Wie beim Begriff Volk gibt es auch im Verständnis des Begriffes „Nation“ unterschiedliche Bedeutungsnuancen aufgrund unterschiedlicher Auffassungen in der Frage, was für eine Nation konstitutiv ist. Eine Nation kann aus einem Volk oder einer ethnischen Gruppe mit gemeinsamer Sprache, Kultur und Geschichte bestehen, die ein abgegrenztes Territorium bewohnt und über eine staatliche Ordnung verfügt. Ein zweites Verständnis von Nation ist politisch orientiert. Es sieht eine Nation dadurch konstituiert, dass die Bürgerinnen und Bürger eines Staatsgebietes unabhängig von ihrer ethni-

sehen Herkunft zu einer gemeinsamen Organisation zusammengeschlossen sind, in der sie sich eine politische Ordnung geben und gemeinsam politisch handeln. Nation wird hier durch den souveränen politischen Willen einer Gemeinschaft verwirklicht.

*Joachim Track*

## **2 Englisch**

(nach „Shorter Oxford English Dictionary“)

### **2.1 „Folk“**

2.1.1 *People, nation, race, tribe* (Volk, Nation, Rasse, Stamm).

2.1.2 Eine Ansammlung von einem übergeordneten Wesen (z.B. Gott, König oder Priester) zugeordneten Menschen; Masse, Volk; Gemeinvolk etc.

2.1.3 Leute, Menschen im Allgemeinen; oft durch ein Adjektiv oder eine Wendung näher bestimmt.

2.1.4 Familienangehörige; Eltern, Kinder, Verwandte.

Die ersten beiden Bedeutungen sind eher archaisch. „Folk“ im heutigen Englisch ist nicht identisch mit den Bedeutungsinhalten des deutschen „Volk“. Dasselbe gilt auch für das heute häufiger verwendete „people“.

### **2.2 „State“**

Commonwealth, polity (Nationengemeinschaft, Gemeinwesen)

2.2.1 „State“: ein Gemeinwesen, das auf die oberste Zivilordnung und Regierung hin organisiert ist; eine politische Ordnung, die der Regierung der Bürgerschaft zugrunde liegt; folglich die oberste Zivilgewalt und Regierung in einem Land oder einer Nation. Gegenüber der „Kirche“ oder kirchlicher Organisation und Behörde.

2.2.2 Die Gesamtheit der Menschen, die ein bestimmtes Gebiet bewohnen und unter einer hoheitlichen Regierung organisiert sind. Auch gelegentlich das von diesem bewohnte Gebiet.

2.2.3 Das Gebiet oder eines der Gebiete, das von einem bestimmten Herrscher regiert wird; ein Gemeinwesen unter mehreren in inneren Angelegenheiten mehr oder minder souveränen und unabhängigen Gemeinwesen, die gemeinsam eine übergeordnete föderale Regierung bilden.

### **2.3 „Nation“**

2.3.1 Eine bestimmte Rasse oder ein bestimmtes Volk mit gemeinsamer Herkunft, Sprache und Geschichte, in der Regel auf einem abgegrenzten Gebiet als souveräner politischer Staat organisiert; Menschen einer bestimm-



ten Nation; im Mittelalter studentische Gemeinschaften an den Universitäten, die sich nach Herkunftsgebieten und -ländern organisierten; Land, Ländergruppe oder Königtum (selten).

2.3.2 Ohne Artikel: Nationalität.

2.3.3 „The nation“: die Gesamtbevölkerung eines Landes.

2.3.4 Familie, Sippe, Klan; nordamerikanischer Indianerstamm; eine bestimmte Klasse oder Rasse von Menschen oder Tieren.

## 2.4 „National“

2.4.1 Von oder angehörig einer Nation; betreffend die Gesamtnation oder im gemeinsamen Besitz der Nation; vom Heer; von einer Nation gepflegt; von der oder angehörig der französischen Regierung während deren erster Republik.

2.4.2 Eine Nation kenn- oder bezeichnend.

2.4.3 An eigene Nation oder Landsleute stark angebunden; den allgemeinen Interessen der Nation hingegen.

Während die Neubetonung des Wortes „national“ im Rahmen der französischen Revolution unter 2.4.1. zum Ausdruck kommt, kann nicht gesagt werden, dass Sinn und Gewicht der Begriffe „nation“ oder „national“ im Englischen durch diese Neubetonung in Frankreich signifikant geprägt oder geändert wurden. Eine solche Wirkung wurde eher östlich des Rheins spürbar.

*Alasdair Heron*

### **3 Französisch**

(nach „Le petit Larousse illustré“, 1996)

#### **3.1 „peuple“**

3.1.1 Ensemble von Menschen, die an einem Ort wohnen, oder auch nicht, und die eine soziale oder kulturelle Gemeinschaft bilden.

3.1.2 Ensemble von Menschen, die auf einem Territorium wohnen, von gleichen Gesetzen regiert werden und eine Nation bilden.

3.1.3 Ensemble von Bürgern in dem Sinn, dass sie die politischen Rechte ausüben.

3.1.4 „Le peuple“: Die Masse derer, die keine Privilegien genießen und nur von ihrer Arbeit leben im Gegensatz zur Klasse der Besitzenden, der Bourgeoisie, etc.

3.1.5 (veraltet) Menge, Vielzahl.

#### **3.2 „populaire“**

3.2.1 Was im allgemeinen oder einer großen Menge gefällt, beliebt ist.

3.2.2 Entscheidungen oder Gesetze dazu bestimmt, die große Masse zufrieden zu stellen.

#### **3.3 „nation“**

3.3.1 Große Gemeinschaft von Menschen, meistens auf einem bestimmten Territorium eingerichtet, die eine mehr oder weniger starke historische, sprachliche, kulturelle und wirtschaftliche Einheit besitzt.

3.3.2 Politische Gemeinschaft, unterschieden von den Individuen, die sie bilden und Träger der Souveränität.

#### **3.4 „national“**

3.4.1 Was zu einer Nation gehört.

3.4.2 Was das Ganze eines Landes interessiert.

3.4.3 „Nationalistisch“.

*Johannes Dantine*

## 4 Italienisch

Der italienische Gebrauch der Begriffe ist mit dem deutschen praktisch identisch. Mit Hilfe eines Standardwörterbuches werden die einzelnen Begriffe erläutert.

### 4.1 „Popolo“ (Volk)

4.1.1 Ethnisch, sprachlich und kulturell gleichartige Gemeinschaft, die auch eine politische Einheit bilden *kann*, nicht aber bilden *muss*. Bis 1945 konnte der Begriff „Volk“ in enger Verbindung mit „Rasse“ gebraucht werden. Aus verständlichen Gründen ist heute dieser Sprachgebrauch praktisch ganz verloren gegangen.

4.1.2 Wie in anderen Sprachen auch kann „popolo“ auf Italienisch andere Bedeutungen bekommen, z.B. „Arbeiterklasse“ oder „Bürgerschaft“.

### 4.2 „Stato“ (Staat)

Territoriale Einheit, die eine autonome politische Einheit bildet. Im Wörterbuch findet sich auch die folgende Definition, die eine charakteristische italienische Haltung dem Staat gegenüber darstellt: Der Staat ist „die hierarchische und bürokratische Struktur eines politisch einheitlich organisierten Landes“. „Staat“ ist häufig mit „Bürokratie“ und ähnlichem verbunden.

### 4.3 „Nazione“ (Nation)

Die Standardbedeutung ist die Einheit des Volkes und Landes, also eine *ethnisch-sprachlich-kulturell-territoriale Einheit*. Das Wort kann aber auch als Synonym von „Volk“ gebraucht werden, häufig um die Unstimmigkeit zwischen ethnischen und territorialen Größen zu betonen, z.B. „gehören die Italiener in Slowenien zur italienischen *Nation*“.

### 4.4 „Chiesa“ (Kirche)

4.4.1 Es gibt drei verschiedene Bedeutungen von „chiesa“:

- Eine religiöse Gemeinschaft, auf universaler, bzw. nationaler oder geographischer Ebene: „die katholische Kirche“ oder „die italienische Kirche“ (d.h. die römisch-katholische Kirche in Italien).

- Die Lokalgemeinde, die für die katholische Kirche die Diözese ist: „die Mailänder Kirche“. Das Wort „Kirche“ für die Pfarrgemeinde ist selten und wird praktisch nur von Protestanten gebraucht.
- Das Gottesdienstgebäude.

4.4.2 Eine konfessionell geprägte Bedeutung des Wortes ist auf Italienisch schwer verständlich, wie auch die Idee einer National- bzw. Landeskirche. Normalerweise (von Leuten, Presse, Fernsehen) wird das Wort ohne Adjektiv benutzt: *die* Kirche, nicht etwa die katholische (*römisch*-katholisch, wenn auch sprachlich korrekt, klingt sehr seltsam), die protestantische usw., wobei selbstverständlich die Mehrheitskirche gemeint ist.

*Fulvio Ferrario*

## 5 Polnisch

### 5.1 „Lud“ (Volk)

Das Wort für „Volk“ (lud) hängt etymologisch mit dem altslawischen „ljudin“ (freier Mann, nicht Sklave) zusammen, und dies verweist auf das griechische „eleutheros“. (Dasselbe gilt für das tschechische „lid“.) Heute gibt es mehrere Bedeutungsschattierungen:

5.1.1 „Lud“ bedeutet soviel wie der Plural von „Mensch“: Die Gesamtheit der (freien) Menschen. Davon abgeleitet ist der Begriff „ludzko cia“ (Menschlichkeit), d.h. Gesamtheit der Bedingungen für das freie, würdige Menschsein. Unmenschlichkeit rückt in die Nähe von „Unfreiheit“.

5.1.2 „Lud“ als Äquivalent für „naród“ (Nation), in der Regel allerdings als Bezeichnung für Gruppen ohne eigene strukturierte Staatlichkeit: z.B. „ludy koczownicze“ (Nomadenvölker).

5.1.3 „Lud“ im Sinne von „lud polskiy“ bezeichnet „einfaches Volk“, niedrigere soziale Schichten, Menschen mit einem Minimum an Rechten. An diese Bedeutung knüpft die kommunistische Terminologie an.

5.1.4 „Lud“ sind die Arbeiter und Bauern im Gegensatz zum Bürgertum und zur Aristokratie. Sie sind die eigentlichen Träger des geschichtlichen Fortschritts.

5.1.5 Erwähnenswert ist noch eine Bedeutung, deren Schöpfer der polnische Dichter Mickiewicz ist. Mit „lud“ bezeichnet er die leidenden, nach Freiheit sich sehnenen Menschen, d.h. auch reiche und gut situierte Menschen, die sich mit dieser Sehnsucht identifizieren. „Sie verstehen die Wahrheit so schnell und unfehlbar“, gerade weil sie nach vorne hin offen sind. Die Trennungslinie zwischen „lud“ und „ne-lud“, bzw. zwischen „menschlich“ und „unmenschlich“ deckt sich nicht mit der sozialen Schichtung, sondern wird von der inneren Einstellung der Menschen bestimmt, wobei das Leiden, das die Sehnsucht nach Freiheit begleitet, eine wichtige, charakteristische Rolle spielt.

### 5.2 „Pa stwo“ (Staat)

Das Wort „pa stwo“ (Staat) ist im Polnischen abgeleitet von „pan“ (Herr; ursprünglich Beamter des Khans der Avaren). Es handelte sich um einen meist größeren (Land-) Besitz, der von einem „pan“ (Verwalter) verwaltet wurde. Später bezeichnete dieser Begriff großen Landbesitz und Reichtum

allgemein. Erst im Zusammenhang damit, als sich der Gedanke des selbständigen (polnischen) Staates verbreitete, gewann dieser Begriff die heutige Bedeutung „Staat“. Er entspricht der allgemeinen Auffassung einer politischen Organisation, die alle Bürger eines Territoriums umfaßt und das Funktionieren dieser Gemeinschaft ermöglicht. Auch weiterhin ist die Frage nach dem Anteil der Kirche an der staatlichen Macht lebendig.

### 5.3 „Národ“ (*Nation*)

„Národ“ ist die Nation. Das Wort hängt auch hier mit „rodit“ (lat. nascor) zusammen, wobei damit Konnotationen der Prosperität, des Erfolgs verbunden waren (Vermehrung der Familie, Sippe) – vgl. den altslawischen Gott „Rod“-Fortuna. Erst in der Romantik erhält dieser Begriff die Bedeutung einer Gemeinschaft von Menschen gemeinsamer Sprache, Kultur und Geschichte (evtl. auch gemeinsamen Wirtschaftslebens). Für das polnische Nationalbewusstsein ist charakteristisch, dass neben der Betonung der Gemeinsamkeit in Sprache und Kultur auch der gemeinsame Glaube, nämlich der katholische, betont wird. Die Parole „jeder Pole ist Katholik“ stammt aus dem 19. Jahrhundert, in dem die katholische Kirche die Nationalgefühle benutzt hat, um ihren Einfluss zu stärken. Für die beiden großen nationalen Schriftsteller Mickiewicz und Slowacki ist „národ“ (*Nation*) beinahe eine religiöse Größe. Ihre unterdrückte Nation vergleichen sie mit dem gekreuzigten Christus und erwarten ihre Auferstehung als Messias der Nationen. Die Auferweckung der Nation wird mit der Erneuerung des (katholischen) Christentums einhergehen. Doch haben die beiden Schriftsteller nicht einen Katholizismus vor Augen, der der menschlichen Freiheit nicht viel Raum gibt. Die Idee der Nation ist immerhin mit dem Verständnis des Glaubens und der Religion eng verbunden. Die Religion befähigt den Menschen zur Annahme der Wahrheit. Die Institutionen der Nation bilden ein System von Werkzeugen, diese Wahrheit im Leben konkret werden zu lassen. Im „Heiligtum“ empfängt der Mensch die Wahrheit, die Nation ist das Werkzeug, die Wahrheit durchzusetzen. Dieses Denken lebt bis heute weiter und wird im ständigen Kampf zwischen Staat und Kirche deutlich. In letzter Zeit wird es allerdings verdrängt durch den wachsenden Liberalismus und Individualismus.

*Martin Pietak*

## 6 Tschechisch

### 6.1 „Národ“ (Nation) und „lid“ (Volk)

„Národ“ (Nation) und „lid“ (Volk) sind fast synonym – viele Wörterbücher geben die Synonymität an. Beide Begriffe bezeichnen die „Gesamtheit der Menschen derselben Sprache, gemeinsamer Kultur und gewöhnlich auch gemeinsamen Interesses“. Doch gibt es Schattierungen im Sprachgebrauch, die die beiden Begriffe voneinander unterscheiden.

6.1.1 Die etymologische Verwandtschaft des Wortes „národ“ mit dem Wortstamm „rod“ (gebären, lat. nasci → natio), wie sie noch das erste wissenschaftliche tschechisch-deutsche Wörterbuch von Jungmann (1836) an erster Stelle angibt („das Geborene, generatio“), wird heute nicht mehr empfunden.

6.1.2 Gegenüber dem eher politischen Begriff „národ“ besitzt das Wort „lid“ eine mehr soziale Dimension. Es bezieht sich auf wirkliche Menschen und nicht so sehr auf (nationale) Programme, Aspirationen und Strukturen.

6.1.3 Vor allem haftet dem Begriff „lid“ etwas Laizistisches (Kirchenvolk), Einfaches, sozial Niedrigeres (Landvolk, Stadtvolk) an. In der Vorstellung der Protagonisten der sog. nationalen Wiedergeburt im 19. Jahrhundert war eben das einfache Volk der eigentliche Träger des Nationalen, weil es gegen den Strom der Germanisierung die tschechische Sprache bewahrt hat.

6.1.4 Wegen dieser sozialen Dimension erschien der Begriff „lid“ den kommunistischen Ideologen als besonders geeignet. Es war der Schlüsselbegriff der marxistischen Geschichtsphilosophie (Volk als das eigentliche Subjekt der Geschichte) und wurde (in vielen adjektivischen Wendungen) zur Bezeichnung der *differentia specifica* des sozialistischen politischen Systems (Volksdemokratie, Volksarmee, Volksgericht, Volksmiliz usw.). Damit verbindet sich eine latente Kritik am Begriff „Nation“. Das (arbeitende) Volk ist eben international.

6.1.5 Allgemein kann das Adjektiv „lidový“ entweder die Herkunft (aus dem – einfachen – Volk stammend) oder die Bestimmung (für das – einfache – Volk), ja sogar die Qualität (einfach, billig, dem einfachen Menschen zuvorkommend) bedeuten.

Die mittlere dieser Bedeutungen (für das Volk) kommt wohl in der Bezeichnung einer christlichen (katholischen), seit Jahrzehnten existierenden politischen Partei vor. Sie kann nicht „national“ sein, doch proklamiert sie

eine Volksnähe (im Unterschied zum Klerikalismus), die in der Tradition der „Volkspriester“ des 19. Jahrhunderts verankert ist.

6.1.6 Am deutlichsten erscheint der Unterschied der Begriffe „národ“ und „lid“ in den Wendungen „Volkskirche“ und „Nationalkirche“. Ersteres bedeutet „Kirche für das Volk“, letzteres „Kirche beschränkt auf (nur) eine Nation“.

## 6.2 „Stát“ (Staat)

„Stát“ bedeutet, wie in anderen Sprachen auch, die „organisierte politische Einheit mehrerer Nationen auf einem bestimmtem Territorium, mit bestimmter Gesetzgebung, Regierung und Verwaltung“.

6.2.1 Die Politik der liberalen Regierungsparteien versuchte, die frustrierende Erfahrung der Bevölkerung mit dem allmächtigen kommunistischen Staat dahingehend auszunutzen, um eine Zustimmung für ihre Ideologie der Minimalisierung der Rolle des Staates in der Gesellschaft zu gewinnen. Der Staat wird dargestellt wie ein Monstrum, das die Freiheit und Initiative des Menschen lähmt. Unklar bleibt, wer und wie die regulativen Funktionen in Fragen der Sozialpolitik, Bildungspolitik oder Umweltpolitik ausüben soll. Abgelehnt wird die Vision Václav Havels von einer „Bürgergesellschaft“, wo die bestimmende Rolle den freien Vereinigungen der Bürger zukommt (Vereine, Bürgerinitiativen, Kirchen). Die gegenwärtigen Probleme der tschechischen Wirtschaft lassen zwei entgegengesetzte Antworten in Erscheinung treten:

- Der Staat ist zu schwach, um rechtzeitig eingreifen zu können;
- die Wirtschaft kann sich noch nicht frei entfalten, weil der Staat immer noch zu stark ist.

6.2.2 Im Kontext der Trennung der Tschechoslowakei erschien in der öffentlichen Diskussion oft der Begriff „státnost“ (Staatlichkeit). Gemeint war das historisch begründete Recht der beiden Völker auf einen selbständigen Staat. Das führte zu einer Rückbesinnung auf die lange Geschichte des tschechischen Staates (der tschechischen Krone), aber diesmal eher formal. Die Frage eines Masaryk und seiner Freunde nach dem Sinn der tschechischen Staatlichkeit und nach der geschichtlichen Rolle des tschechischen Staates erscheint im derzeitigen postmodernen Klima nicht mehr aktuell.

*Pavel Filipi*



## 7 Ungarisch

Es wurde hier auf die Beschreibung der historischen Deutungswandlungen und des Bedeutungsreichtums der einzelnen Begriffe verzichtet.

### 7.1 „Állam“ (Staat)

7.1.1 Das Wort „Állam“ bedeutet in der ungarischen Sprache, wie in vielen anderen, die Gemeinschaft der auf einem bestimmten Gebiet lebenden Menschen, die über eigene Souveränität und Regierung verfügt und deren Glieder in organisierten Formen zusammenleben. Diese Menschen gehören entweder nur zu einer oder zu mehreren Nationalitäten oder Völkern.

7.1.2 Das Wort „Állam“ ist als ein politisch-offizieller Begriff zu verstehen und kommt fast ausschließlich in offiziellen Dokumenten, Reden und Sprache vor. Unter diesem Wort verstehen die meisten vor allem den Staatsapparat mit allen seinen Institutionen (z.B. Staatsmann, Staatssicherheitsorgane etc.). Eine negative Einstellung zu diesem Wort (und zum Staat) hat eine jahrhundertlange Geschichte hinter sich. Der Staat ist, so fühlen es viele auch heute, nur ein kalter, schroffer Rahmen, ein fremdes und stiefmütterliches Gebilde, „der Widersacher der Nation“.

7.1.3 Eine ähnliche Deutung wie „Állam“, heute mit besonderem Bezug zum Territorium, hat das Wort „Ország“ (Land, Reich, aber auch Herrschaft, z.B. Isten Országa - Reich Gottes).

### 7.2 Schwierigkeiten mit der Deutung von „Nemzet“ (Nation) und „Nép“ (Volk)

7.2.1 Die adäquate Deutung und damit das rechte Verstehen der Begriffe „Nemzet“ (Nation) und „Nép“ (Volk) ist nicht ganz einfach. Es kommt häufig vor, dass diese Begriffe unterschiedlich gedeutet werden. Z.B. sind Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und alltäglicher Bedeutung dieser Worte festzustellen. Die Deutung dieser Begriffe ist auch abhängig vom Standpunkt oder den politischen Einsichten des Sprechers. Daneben kommt es vor, dass die beiden Begriffe in der alltäglichen Sprache miteinander verwechselt oder auch als Synonyme gebraucht werden.

7.2.2 Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass die Begriffe „Nemzet“ und „Nép“ mehrere Bedeutungen haben. Will man sie genau verstehen, muss man den jeweiligen Kontext in Betracht ziehen. Weil jeder von ihnen zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gesellschafts- und Altersgruppen unterschiedlich gebraucht wird, kann man neben der Hauptbedeutung immer auch andere Bedeutungen finden.

### 7.3 „Nép“ (Volk)

7.3.1 Ein „Nép“ ist die auf einem bestimmten Gebiet dauernd lebende oder ursprünglich von demselben Gebiet stammende größere Gemeinschaft, deren Glieder miteinander durch gemeinsame Sprache, Ursprung und den damit zusammenhängenden Traditionen verbunden sind (z.B. „die Völker der Erde“). In Ungarn sind mit diesem Wort gewöhnlich die Magyaren gemeint.

7.3.2 Seltener bezeichnet dieses Wort die Gesamtheit aller in einem bestimmten Gebiet lebenden Menschen ohne Rücksicht auf ihre Muttersprache. In dieser Bedeutung kann „Nép“ also ein Synonym für „Nemzet“ (Nation) sein (z.B. „das Selbstbestimmungsrecht der Völker“).

7.3.3 Außerdem kann „Nép“ das Bauernvolk bezeichnen. Es wird behauptet, dass eben das (Bauern-)Volk Hüter und Träger einer gesunden, für die ungarische Nation, das ungarische Volk typischen Kultur sei. Das wurde schon im 19. Jahrhundert betont, besonders aber nach dem ersten Weltkrieg. Die größten Männer der ungarischen Literatur (Ady) und Musik (Kodály) wandten sich zum Volk, d.h. zum Bauernvolk, in der Hoffnung, dass die gesunden Kräfte des Volkes die kranke ungarische Nation heilen und erneuern würden.

7.3.4 Das Wort „Nép“ ist auch Inbegriff der einfachen, weniger gebildeten, arbeitenden Gesellschaftsschichten, der Armen und Unterdrückten innerhalb der ungarischen Volkes. An diese (Neben-)Bedeutung knüpften die Kommunisten an. In ihrem Sprachgebrauch ist mit diesem Wort die in einem volksdemokratischen oder sozialistischen Staat lebende Gesamtheit aller Bauern und Industriearbeiter gemeint, im Gegensatz zu den ehemaligen „Ausbeutern“ (z.B. „alle Macht dem arbeitenden Volk“).

7.3.5 Die kommunistische Regierung diskreditierte fortlaufend das Wort „Nemzet“ (Nation), hat es durch „Nép“ (Volk) ersetzt und dessen Bedeutung erweitert. Es wurden viele neue Worte geschaffen, wie Volksdemokratie oder Volksarmee. Weil diese und andere Worte eng mit den kommunistischen Zeiten verbunden sind, hat das Wort „Nép“ (Volk) heute einen unangenehmen Klang für alle, die die „alten Zeiten“ und deren Sprache nicht mögen. (Den Kommunisten ist es ungewollt „gelungen“, mit einem Schlag zwei Worte zu diskreditieren.) Wie unterschiedlich die Bedeutung des Wortes „Nép“ sein kann, zeigt, dass heute für die ältere Generation „Volk“ etwas Positives ist, die mittlere Generation es im Sinne des marxistischen Verständnisses deutet und es von der jüngeren Generation fast nie benutzt wird.

#### 7.4 „Nemzet“ (Nation)

7.4.1 „Nemzet“ ist eine geschichtlich entstandene, dauernd existierende Gemeinschaft, die durch gemeinsame Sprache, gemeinsames Gebiet und gemeinsame Kultur gekennzeichnet ist. In der Regel wird sie durch ein Staatssystem zusammengehalten. Dieses Wort „Nemzet“ hat auch etwas Feierliches.

7.4.2 Im Sprachgebrauch können wir Deutungsschwankungen feststellen. Häufig überschneidet es sich mit anderen Begriffen, besonders mit „Nép“ (Volk), so in bestimmten Zusammensetzungen (z.B. „nemzetgazdaság“, Volkswirtschaft) und unkorrekterweise in der Umgangssprache.

7.4.3 Nach erweiterter Deutung gehören zur „Nemzet“ alle, die in einem Staatsgebiet wohnen, ohne Rücksicht auf ihre Muttersprache. Nach engerer Deutung wird diese Gemeinschaft mit nur einer Ethnie gleichgesetzt, ungeachtet des Gebietes, in dem sie lebt. Nach dieser Auffassung gibt es ein Gefühl der Zugehörigkeit zur Nation, welches die Grenzen des Territorialstaates überschreitet. Die Kennzeichen dieser Zugehörigkeit sind u.a. die Sprache, die Tradition, die geistige Eigenart, die Abstammung, kurz „die Wurzeln“. Diese Auffassung ist sehr verbreitet, besonders bei den ungarischen Emigranten in den USA, aber auch bei den ungarischen Minderheiten, die nach dem ungerechten Trianon-Friedensschluss in den neugegründeten Nachbarstaaten mehr oder weniger rechtlos leben mussten und müssen. Mit der Zeit nimmt aber das Gefühl der Rechtlosigkeit bei diesen Minderheiten ab.

7.4.4 Jeder Versuch, sich zum Begriff „Nemzet“ unter Gesichtspunkten der Gegenwart zu äußern, muss sich mit seinem eigentlichen Inhalt, aber auch mit seiner Entleerung und Diskriminierung, also mit seinem Missbrauch auseinandersetzen. Dieses Wort wurde durch die Kommunisten weitgehend diskreditiert, und die heutigen Liberalen in Ungarn setzen diese Diskreditierung fort. Das Wort „Nation“ wird als nationalistischer Begriff diffamiert. Die nach den Jahrzehnten des Internationalismus so nötige und gesunde Selbstbesinnung des ungarischen Volkes wird durch diese Kreise zum ungesunden und unerwünschten Nationalismus, ja sogar Chauvinismus, abgestempelt. Viele andere Politiker, Denker und Schriftsteller bemühen sich hingegen um eine Aufwertung des Wortes „Nemzet“ und um die Wiederherstellung seiner positiven Bedeutung.

*Michal Bihary*

## **B VERZEICHNIS DER MITGLIEDER DER REGIONALGRUPPE SÜD- UND SÜDOSTEUROPA, 1995–2001**

Landesbischof i.R. Dr. D. Johannes **Hanselmann** †, Griesbach  
(Vorsitzender bis 1999)

Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern

Professor Dr. Joachim **Track**, Ansbach

(Vorsitzender ab 1999)

Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern

Pfarrer Dezsö Zoltán **Adorjáni**, Bukarest

Syn.-presb. Evang.-luth. Kirche A.B. in Rumänien

Dozent Michal **Bihary** †, Prag

Reformierte Christliche Kirche in der Slowakei

Dekan Hans **Bornkamm**, Lahr

Evangelische Landeskirche in Baden

OKR Dr. Michael **Bünker**, Wien

Evangelische Kirche A.B. in Österreich

Universitätsprofessor OKR Dr. Johannes **Dantine** †, Wien

Evangelische Kirche A.B. in Österreich

Pfarrer Pal **Erdélyi**, Vlcany/Slowakei

Reformierte Christliche Kirche in der Slowakei

Professor D. Dr. Hans-Helmut **Eßer** (em.), Horstmar

Universität Münster – Reformierte Theologie

Pfarrer Dr. Fulvio **Ferrario**, Mailand

Waldenser-Kirche in Italien

Professor Dr. Pavel **Filipi**, Prag

Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder

Generalbischof Dr. Julius **Filo**, Bratislava

Evangelische Kirche A.B. in der Slowakei

Wiss. Assistent Dr. Matthias **Freudenberg**, Erlangen

Universität Erlangen – Reformierte Theologie

Dekanin Doris **Fuchs**, Salem

Evangelische Landeskirche in Baden

Generalsekretär Dr. Tibor **Görög**, Budapest

Ökumenischer Rat der Kirchen in Ungarn

Wiss. Assistent Dr. Jindrich **Halama**, Prag  
Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder

Bischof Dr. Bela **Harmati**, Budapest  
Evangelisch-Lutherische Kirche in Ungarn

Professor Dr. Alasdair **Heron**, Erlangen  
Universität Erlangen – Reformierte Theologie

Pfarrer Michal **Hromanik**, Michalovce  
Reformierte Christliche Kirche der Slowakei

Professor Dr. Kálmán **Huszi**, Budapest  
Reformierte Kirche in Ungarn

Oberkirchenrat i.R. Professor Dr. Hartmut **Jetter**, Stuttgart  
Evangelische Kirche in Württemberg

Magister Dr. Ludvik **Jošar**, Bodonci  
Evangelische Kirche A.B. in Slowenien

Dekan Professor Dr. Igor **Kišš**, Bratislava  
Evangelische Kirche A.B. in der Slowakei

Professor Lászlo-Attila **Kovács**, Cluj-Napoca  
Protestantisches Theologisches Institut in Klausenburg

Pfarrer Dieter **Kuller**, München  
Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern

Pfarrer Dr. Hans Jürgen **Luibl**, Jestetten  
Bund Ev.-Luth. Kirchen in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

Kirchenrat Michael **Martin**, München  
(Geschäftsführung bis 1999)  
Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern

Bischof i.R. Dr. Eugen **Mikó**, Bratislava  
Reformierte Christliche Kirche in der Slowakei

Oberkirchenrat Gottfried **Müller**, Speyer  
Evangelische Kirche der Pfalz

Bischof Dr. Michael **Márkus**, Tata  
Reformierte Kirche in Ungarn

Bischof i.R. Árpád **Mózes**, Cluj-Bulevardul  
Syn.-presb. Evang.-luth. Kirche A.B. in Rumänien

Superintendent Helmut **Nausner**, Wien  
Evangelisch-Methodistische Kirche in Österreich

Professor a.D. D. Dr. Wilhelm **Neuser** D.D., Ostbevern  
Univ. Münster – Kirchengeschichte und Konfessionskunde

Professor Dr. Peder **Nørgard-Højen**, Nivaa  
Evangelisch-Lutherische Volkskirche in Dänemark

Pastor Lothar **Pöll**, Linz  
Evangelisch-Methodistische Kirche in Österreich

Kirchenrat Thomas **Prieto Peral**, München  
(Geschäftsführung ab 2000)  
Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern

Stadtpfarrer i.R. Dr. Paul-Gerhard **Schullerus**, Judetul-Sibiu  
Evangelische Kirche A.B. in Rumänien

Professor Dr. Zdeněk **Sázava**, Prag  
Hussitische Theologische Fakultät

Bischof Dr. Ján **Valent**, Novi Sad  
Slowakische Evangelische Kirche A.B. in Jugoslawien

Bischof Vladislav **Volný**, Český Tesin/Tschechische Rep.  
Schlesische Evangelische Kirche A.B.

Präses Hartmut **Wenzel**, Nürnberg  
Evang.-Ref. Kirche in Bayern und Nordwestdeutschland

Professor Dr. Eberhard **Winkler**, Gutenberg  
Universität Halle – Praktische Theologie

Professor Dr. Theo **Witvliet**, Naarden  
Nederlandse Hervormde Kerk

Oberkirchenrat i.R. Dr. Helmut **Zeddies**, Berlin  
Evangelische Kirche in Deutschland

### 3. Textentwurf der Projektgruppe „Gesetz und Evangelium“

## GESETZ UND EVANGELIUM, BESONDERS IM BLICK AUF DIE ENTSCHEIDUNGSFINDUNG IN ETHISCHEN FRAGEN

### Inhalt

Einleitung .....	154
<b>Teil I: Gesetz und Evangelium in den Traditionen der reformatorischen Kirchen .....</b>	<b>159</b>
1 Die lutherische Zuordnung von Gesetz und Evangelium .....	159
1.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium .....	159
1.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift .....	159
1.3 Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium .....	160
1.4 Die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium .....	162
1.5 Ansatzpunkte für die Ethik .....	163
1.6 Neuere Entwicklungen im Verständnis von Gesetz und Evangelium .	164
2 Die reformierte Zuordnung von Gesetz und Evangelium .....	166
2.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium .....	166
2.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift .....	166
2.3 Zuordnung und Unterscheidung von Evangelium und Gesetz .....	167
2.4 Die Erkenntnis der Sünde, der Gnade und des Gesetzes .....	168
2.5 Der Charakter des göttlichen Gesetzes .....	170
2.6 Die Gestaltung der Kirche .....	172
2.7 Die politische Tragweite des Gesetzes .....	173
3 Die methodistische Zuordnung von Gesetz und Evangelium .....	174
3.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium .....	174
3.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift .....	175
3.3 Die Zuordnung von Gesetz und Evangelium .....	176
3.4 Weiterführende Aspekte .....	179
4 Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Antworten .....	180
<b>Teil II: Offene Probleme im Gebrauch von Gesetz und Evangelium ....</b>	<b>184</b>
5 Entwicklungen in den reformatorischen Kirchen .....	184
5.1 Verzerrungen im Verständnis von Gesetz und Evangelium .....	184
5.2 Formen ethischer Orientierung in den Kirchen .....	187

5.2.1	Artikulation von Betroffenheit und Schuld .....	187
5.2.2	Bezugnahme auf gesellschaftliche Grundwerte .....	188
5.2.3	Entsprechungen zum Gottesreich .....	190
5.2.4	Die Liebe Gottes als ethisches Prinzip .....	190
5.2.5	Situationen des <i>casus confessionis</i> .....	191
6	Anfragen aus der Ökumene .....	192
6.1	Anglikanische Tradition .....	192
6.1.1	Stellenwert der Lehre von Gesetz und Evangelium .....	193
6.1.2	Rechtfertigung – Gerechtersprechung oder Gerechtmachung? .....	193
6.1.3	Heiligung – sakramentale Erneuerung oder ethischer Imperativ? ..	194
6.1.4	Gottes Wille im sittlichen Naturgesetz? .....	195
6.2	Römisch-katholische Tradition .....	196
6.2.1	Verkürzung des Evangeliums auf Sündenvergebung? .....	196
6.2.2	Unerfüllbares oder unerfülltes Gesetz? .....	196
6.2.3	Unterschätzung der positiven Funktion des Gesetzes für den Gerechtfertigten? .....	197
6.2.4	Naturrecht? .....	198
6.2.5	Gemeinsamkeiten und Differenzen .....	199
6.3	Orthodoxe Tradition .....	200
6.3.1	Neuschöpfung oder nur subjektiver Perspektivenwechsel? .....	200
6.3.2	Weltliche oder christliche Ethik? .....	200
6.4	Anfragen aus der Bewegung lateinamerikanischer Befreiungstheologie .....	202
6.4.1	Leben unter dem Gesetz: der ausgeschlossene Mensch unter der universalen Herrschaft der Sünde .....	202
6.4.2	Rechtfertigung als Befreiung zur Gottesebenbildlichkeit und Behauptung von Leben .....	203
6.4.3	Lernfelder für das ökumenische Gespräch .....	203
7	Die Herausforderung durch die Säkularisierung der Ethik .....	205
7.1	Reformatorsche Wurzeln des säkularen Verständnisses von „Gesetz“ .....	206
7.2	Die theologische Zweideutigkeit des säkularen Gesetzesverständnisses .....	207
8	Tora im Judentum .....	209
8.1	Anfragen aus der Begegnung mit jüdischen Traditionen .....	209
8.2	Der Begriff „Tora“ .....	210
8.3	Anfragen an das reformatorische Verständnis des Gesetzes .....	211
8.4	Anfragen an das reformatorische Evangeliumsverständnis .....	212



<b>Teil III: Zum evangelischen Gebrauch der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium</b>	214
9 Erneute Begegnung mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift	214
9.1 „Gesetz“ im Alten Testament	214
9.2 „Gesetz“ im Neuen Testament	218
9.2.1 Jesu Stellung zum Gesetz nach dem Matthäusevangelium	218
9.2.2 Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus	220
9.2.3 Die Bedeutung des Gesetzes nach Paulus	221
10 Der Umgang mit Gottes Gesetz im Licht des Evangeliums	223
10.1 Das Verständnis des Evangeliums als Horizont eines differenzierten Verstehens vom Gesetz	223
10.2 Das differenzierte Gesetzesverständnis der biblischen Überlieferungen und seine Beziehungen zum Evangelium	226
10.2.1 Das Gesetz als Tora	226
10.2.2 Das Gesetz als Rechtsordnung und Formgebung für eine Ethik der Barmherzigkeit	226
10.2.3 Das Gesetz Gottes als Basis der Gemeinschaftlichkeit	228
10.2.4 Das Gesetz als Quelle und Leitlinie der weisheitlichen Lebensführung in Gottesfurcht	229
10.2.5 Das Gesetz unter der Macht der Sünde	229
10.3 Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium	231
11 Die Zuordnung von Gesetz und Evangelium im christlichen Leben	232
11.1 „Gesetz und Evangelium“ im Blick auf die innerkirchliche Verständigung	232
11.2 „Gesetz und Evangelium“ im Blick auf die ethische Verständigung in der Gesellschaft	235
11.3 Die Zuordnung von Gesetz und Evangelium in ihrer Bedeutung für das Verständnis der „Menschenrechte“	240
11.3.1 Die Begründung der Menschenrechte	240
11.3.2 Der Inhalt der Menschenrechte	242
11.3.3 Menschenrechte im Horizont von Gesetz und Evangelium	243
12 „Ihr seid das Salz der Erde“ – „Suchet der Stadt Bestes“	247
Anmerkungen	250
Mitglieder der Lehrgesprächsgruppe	257

## Einleitung

1. Alle reformatorischen Kirchen finden ihre Richtschnur für Glauben und Leben in der Heiligen Schrift. Zwischen allen Reformatoren bestand ein völliger Konsens über die Notwendigkeit, in der Auslegung der Schrift zwischen Evangelium und Gesetz zu unterscheiden: „Evangelium“ bedeutet das Wort Gottes als den von menschlichen Werken unabhängigen Gnadenzuspruch, der „allein durch Glauben“ ergriffen wird; „Gesetz“ bedeutet das Wort Gottes, sofern es sich gebietend oder verbotend auf menschliches Tun und Lassen bezieht. Diese Unterscheidung fand ihren pointierten Ausdruck in der Rechtfertigungslehre.

Für alle Reformatoren stand jedoch außer Frage, daß die in der Heiligen Schrift enthaltenen Gebote Gottes für die Kirche insofern in Geltung bleiben, als sie Gottes Willen für das christliche Leben zum Ausdruck bringen. Als die wichtigsten Bereiche des christlichen Gebrauchs des „Gesetzes“ galten die persönliche Lebensführung („Heiligung“), das Gemeinschaftsleben der Kirche (Ethik des Zusammenlebens) und das bürgerliche Gemeinwesen, das Gläubige und Ungläubige umfaßt („Politia“). Während Übereinstimmung darin bestand, daß die „Predigt des Gesetzes“ notwendig ist für die Sündenkenntnis des gerechtfertigten Christen, ergaben sich Unterschiede in der Auffassung darüber, wie das göttliche Gesetz in den genannten Lebensbereichen zur Geltung kommen sollte. Diese Differenzen hingen nicht zuletzt mit den konkreten sozialen und politischen Umständen zusammen, in denen sich evangelische Kirchen und Kirchenverfassungen ausbildeten. Zunächst beeinträchtigten die Verschiedenheiten im Umgang mit dem „Gesetz“ den erwähnten Grundkonsens allerdings nicht.

Zu einem grundsätzlich strittigen Thema zwischen reformierter und lutherischer Tradition wurde die Deutung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium erst in den theologischen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts, vor allem im Kontext des Kirchenkampfes in Deutschland. Es zeigte sich dabei zugleich, daß bei diesem Thema die Tendenz zu theologischer Polarisierung tiefer greift als die traditionellen konfessionellen Lehrunterschiede und daß dabei auch kirchenpolitische Faktoren und Probleme des jeweiligen Verhältnisses der Kirchen zu Staat und Gesellschaft eine Rolle spielen. Unter dem Titel „Gesetz und Evangelium“ überlagerten sich ethische, apologetische und theologische Fragen: Inwiefern ist das Handeln von Christen an biblischen Normen orientiert? Wie kann die christliche Verkündigung an die lebensweltlichen Erfahrungen anknüpfen? Kann die gegebene Wirklichkeit unabhängig von der biblischen Offenbarung normative Ansprüche erheben?

Es ist daher nicht verwunderlich, daß Unterschiede, sogar Gegensätze im Verständnis von „Gesetz und Evangelium“ auch quer durch die Konfessionen auftraten. Dieser Sachverhalt zeigt an, daß wir es hier mit einem grundlegenden Problem der evangelischen Kirchen im Verständnis ihrer Botschaft und Aufgabe in der heutigen Welt zu tun haben. Die Aufarbeitung der mit der Thematik von Gesetz und Evangelium verbundenen Fragen dient daher nicht nur historischer Klärung und zwischenkirchlicher Verständigung. Sie hat auch die Absicht, in unserer Zeit zu Schritten gemeinsamer ethischer Verantwortung zu verhelfen.

2. Weil das unterschiedliche Verständnis des Gesetzes in seinem Verhältnis zum Evangelium in der Vergangenheit das lutherisch-reformierte Verhältnis belastet hat, gehört es zu den Lehrunterschieden, die nach der Leuenberger Konkordie von 1973 (abgek.: LK) zwar nicht als kirchentrennend gelten, aber doch Gegenstand weiterer Lehrgespräche sein sollen (LK 39). An ihnen muß sich das in der LK festgestellte „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“ (LK 1; 38) bewähren.

Evangelium bedeutet diesem gemeinsamen Verständnis zufolge die frohe Botschaft vom rechtfertigenden und versöhnenden Handeln des dreieinigen Gottes an seiner Schöpfung. Als „Botschaft von der freien Gnade Gottes“ bezeugt die Rechtfertigungsbotschaft „Jesus Christus“ als „Heil der Welt“ (LK 7). Durch seine Menschwerdung hat „Gott sich mit dem Menschen verbunden“; „als der Gekreuzigte und Auferstandene“ hat Jesus Christus „das Gericht Gottes auf sich genommen und darin die Liebe Gottes zum Sünder erwiesen“; „als der Kommende“ wird Jesus Christus „als Richter und Retter die Welt zur Vollendung“ führen (LK 9). „Wer dem Evangelium vertraut, ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott und von der Anklage des Gesetzes befreit“ (LK 10).

Die Relevanz der Zuordnung von „Gesetz und Evangelium“ für die ethischen Aufgabenfelder steht für die Leuenberger Konkordie außer Frage. Denn die Botschaft des Evangeliums „macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst in der Welt“, wobei sie „erkennen, daß Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfaßt“ (LK 11). Auch im Blick auf aktuelle politisch-ethische Herausforderungen ist darum die „Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt“ zu fördern, zu der sich die Kirchen in LK 29 verpflichtet haben.

Die vorliegende Studie ist auch dadurch veranlaßt, daß es den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft oft schwerfällt, in ethischen Fragen zu gemeinsamer und einvernehmlich begründeter Urteilsbildung zu gelangen. Wie kann sich der Grundkonsens im gemeinsamen Verständnis des Evange-

liums im Blick auf die ethische Urteilsbildung bewähren und als leistungsfähig erweisen? Welchen spezifischen Beitrag leistet die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zur Beschreibung und Bearbeitung ethischer Probleme?

Im Blick auf diese Fragen hat die 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien 1994 einen Studienprozeß zum Thema „Gesetz und Evangelium, besonders im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen“ angeregt, für den der Exekutivausschuß am 7. Juni 1996 in Rom entsprechende Projektleitlinien festgestellt hat.

Konzepte politisch-ethischer Urteilsbildung sind in reformatorischer Tradition die „Zwei-Reiche-Lehre“ und die „Lehre von der Königsherrschaft Christi“, mit denen sich jeweils bestimmte Zuordnungen von „Gesetz und Evangelium“ verbinden. Der Schlußbericht der Regionalgruppe „Amsterdam“, die sich mit jenen beiden Konzepten befaßt hatte (1979), sieht den Sinn der Unterscheidung der beiden Regierweisen Gottes darin, „die Verkündigung des Evangeliums reinzuhalten“ und zu vermeiden, daß „das Evangelium zum Gesetz wird“. Dabei bleibe aber für viele „die Frage unbeantwortet, in welcher Weise eine durch Christus ‚befreite Vernunft‘ erneuernde Impulse in den politischen Bereich hinein wirksam werden läßt“. Umgekehrt sei mit der Rede von der Königsherrschaft Christi über alle Bereiche des Lebens die Versuchung für die Kirche und die Christen verbunden, „ihre Aufgabe in der Welt in gesetzlicher Weise zu verstehen und dadurch der Welt das Evangelium vorzuenthalten.“<sup>1</sup>

Mit dieser Differenz hängen Unterschiede in der Bewertung der sogenannten nichttheologischen oder nichtlehrmäßigen Faktoren zusammen, denen die gleiche Arbeitsgruppe 1986 ihre Aufmerksamkeit gewidmet hat. Darin heißt es: Bei der Vorordnung des Gesetzes ist das Evangelium nur aussagbar in Bezug auf eine Situation, die schon vom Gesetz qualifiziert ist, auch wenn sie erst vom Evangelium her als Gesetz erkennbar wird. Bei Vorordnung des Evangeliums ist die theologische Qualifikation der Situation dagegen im Evangelium enthalten und enthüllt sich nur (als ‚Gesetz‘ im Evangelium), indem das Evangelium auf die Situation eingeht.<sup>2</sup> Ähnlich stellt die Studie der ethischen Projektgruppe „Das christliche Zeugnis von der Freiheit“ (1994) fest, daß Freiheit einerseits „Teil der Schöpfung“ und „wesentliches Merkmal der menschlichen Existenz“ ist, die „durch Christus angenommen und wiederhergestellt worden“ ist. Andererseits aber ist es das Evangelium, das allererst „Freiheit hervor[bringt]“ und „Freiheit als Geschenk [enthüllt]“<sup>3</sup>.

3. Wenn die Leuenberger Kirchengemeinschaft sich mit der Thematik „Gesetz und Evangelium“ befaßt, hofft sie zugleich einen Beitrag zu leisten zu der Diskussion über das Verhältnis von Glauben und Ethik, die in der ökumenischen Bewegung im Gang ist. Fast fünfzig Jahre lang war die ökumenische Bewegung von der Möglichkeit ausgegangen, Fragen der Lehre und der Kirchenverfassung als Probleme von „Faith and Order“ zu behandeln, Fragen der Politik, der Wirtschaft und der Bedeutung des christlichen Glaubens für das Leben der Welt dagegen als solche von „Life and Work“. In neuerer Zeit ist die Überzeugung gewachsen, daß beides nicht getrennt werden kann. Die Theologische Erklärung von Barmen (1934), eine Reihe neuerer Erklärungen über die Unvereinbarkeit der Apartheid mit dem Evangelium, das Programm des Weltkirchenrates „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in unseren Tagen und weitere Versuche einer christlichen Positionsbestimmung in globalen ökonomischen Fragen sind geprägt von der Auffassung, daß das Evangelium und das christliche Bekenntnis unvermeidlich mit den großen Fragen von Gerechtigkeit, Freiheit und Verantwortung zu tun haben.

4. Das Thema „Gesetz und Evangelium“ muß heute also aus drei Gründen wieder zur Sprache gebracht werden:

Erstens sollten die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft zugehören, daß es in ihnen im Blick auf dieses Thema auch zu verhängnisvollen Fehlwegen gekommen ist. Das Fehlen der rechten Zuordnung von Gesetz und Evangelium hat dazu geführt, daß die Kirche sich in ihren ethischen Orientierungen den selbstherrlichen Mächten der „Welt“ angepaßt hat. Und infolge fehlender Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist es dazu gekommen, daß sie die Menschen mit einer moralistischen „Gesetzlichkeit“ bedrängt hat. Auf beiden Fehlwegen ist die Kirche der Welt das christliche Zeugnis schuldig geblieben. Beide nötigen sie zu kritischer Selbstbesinnung.

Zweitens müssen die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft dasselbe, was die Reformatoren hinsichtlich „Gesetz und Evangelium“ sagten, im heutigen Kontext neu sagen. Die Reformatoren unterschieden im Gefolge der Unterscheidung des freimachenden Evangeliums von allem „Gesetz“ auch die Kirche von allen staatlichen, machtförmigen Ordnungen. Sie unterstellten dabei aber dem Staat für sein Handeln ein Wissen um die Autorität Gottes, indem sie ein allgemein gültiges Naturrecht voraussetzten, das sowohl in den biblischen Geboten Gottes offenbart als auch in jedes Menschen Gewissen gegenwärtig sei. Dieses selbstverständliche Wissen um die göttliche Quelle jeglicher Erkenntnis des Guten und Rechten ist heute nicht mehr gegeben. In einer solchen kulturellen Situation ist das Verhältnis von Gesetz und Evangelium neu zu bedenken.

Drittens haben sich die Kirchen in der Leuenberger Konkordie dazu verpflichtet, „eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt (zu) erstreben“ (LK 29). Sie üben wohl im einzelnen solches Zeugnis und solchen Dienst aus. Aber zu einer gewissermaßen mit *einer* Stimme ausgeübten „Gemeinsamkeit“ solchen Zeugnisses und Dienstes ist es bislang, wenn überhaupt, erst ansatzweise gekommen. Dies dürfte mit der mangelnden Klärung der Zuordnung und Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zusammenhängen. Wenn hier eine solche Klärung versucht wird, dann dient dies – über die Besinnung auf die schon „gewonnene Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums“ (LK 29) hinaus – eben der Gewinnung einer „möglichst großen Gemeinsamkeit im Zeugnis und Dienst an der Welt“.

5. Im Folgenden wird zunächst das unterschiedliche Verständnis der Zuordnung von Gesetz und Evangelium dargestellt, wie es zu Tage tritt in den Traditionen der Leuenberger Kirchen lutherischer, reformierter und methodistischer Prägung. Dabei zeigen sich bei aller Verschiedenheit theologische Gemeinsamkeiten, auf deren Basis gegenseitige Fragen formuliert werden können.

Der zweite Teil nimmt problematische Entwicklungen und Verzerrungen im Verständnis von Gesetz und Evangelium in den Blick und macht auf typische Positionen ethischer Urteilsbildung in den evangelischen Kirchen aufmerksam. Außerdem werden Anfragen zum Gesetzesverständnis und zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium aus der Ökumene und der jüdischen Tradition aufgenommen und die Herausforderungen säkularer Handlungsorientierungen für die theologische Lehre von Gesetz und Evangelium geklärt.

Der dritte Teil macht aufgrund einer erneuten Lesung des biblischen Zeugnisses ein Angebot zur Differenzierung im Begriff von Gesetz und Evangelium, das über alte Lehrgegensätze hinausführen, den ökumenischen Dialog und das Gespräch mit dem Judentum intensivieren und den Kirchen zu kritischer Solidarität in den politisch-ethischen Problemen der Gesellschaft verhelfen möchte.

## **Teil I: Gesetz und Evangelium in den Traditionen der reformatorischen Kirchen**

### **1. Die lutherische Zuordnung von Gesetz und Evangelium**

#### 1.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium

Die Reformation Martin Luthers beginnt mit der befreienden Erfahrung des Evangeliums, daß Gott den sündigen Menschen „ohne des Gesetzes Werke“ annimmt und ihm die Gerechtigkeit Christi schenkt, die „allein im Glauben“ empfangen wird. An der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hängt die persönliche Glaubensgewißheit; diese Unterscheidung wird zum Kriterium rechter Schriftauslegung und Theologie. Da aber das Gesetz Gottes in Geltung bleibt und das Evangelium einen neuen Umgang mit ihm eröffnet, wird zugleich die Zuordnung von Gesetz und Evangelium zur bleibenden theologischen Aufgabe. Dabei standen die Wittenberger Theologen mehreren Herausforderungen gegenüber. Auf der einen Seite fanden sich die Reformatoren dabei veranlasst, die Auffassung, das ewige Leben werde in guten Werken erlangt, zu verwerfen und stattdessen die Rechtfertigung aus dem Glauben zu betonen. Allein aus Gnade durch den Glauben und nicht durch das Gesetz erlangt der Mensch sein Heil. Diese reformatorische Einsicht wurde jedoch von denen mißverstanden, die sich als Christen dem Gesetz enthoben fühlten („Antinomismus“). Auch das hat die lutherische Reformation stets abgelehnt. Hinzu kam drittens die Herausforderung von seiten des Humanismus. Mit seiner Parole vom „freien Willen“ und seinem Zutrauen an das Vermögen des Menschen drohte eine Verwischung des Unterschieds von Gesetz und Evangelium. Der ethische Gebrauch der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wurde in den lutherischen Territorialkirchen allerdings stark eingeschränkt durch die Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments; die Predigt des Gesetzes bezog sich lediglich auf die private Moral.

#### 1.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift

Mit der Verwerfung des römischen Rechtscorpus durch Luther fällt eine bis dahin neben der Heiligen Schrift entscheidende Norm der Kirche weg, so daß für die reformatorischen Kirchen allein die Heilige Schrift zur letztgültigen Norm der kirchlichen Lehre wird. In ihr findet sich die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Gottes Forderung/Gebot und Zusage/Verheißung.

Wo an der Forderung des Gesetzes vor allem der Widerspruch des sündigen Menschen in den Blick genommen wird, kann gesagt werden: „Von den zweien Stücken redet die ganze Schrift, erstlich, daß er [Gott] unser Herzen erschreckt und uns die Sünde zeigt, zum andern, daß er wiederum uns tröstet, aufrichtet und lebendig macht.“<sup>4</sup> Diese Unterscheidung ist zum richtigen Verständnis der Schrift nötig und dient somit als ihr Auslegungsschlüssel. Gesetz und Evangelium sind nicht auf die beiden Testamente verteilt, sondern finden sich sowohl im Alten wie im Neuen Testament. „Die ganze Schrift beide altes und neues Testaments wird in die zwei Stück geteilt und lehret diese zwei Stück, nämlich Gesetz und göttliche Verheißungen.“<sup>5</sup> Die Mitte und das Ziel der Schrift ist das Evangelium von Jesus Christus als dem Wort der Vergebung und der Rettung aus dem Gericht Gottes.<sup>6</sup> Das Gesetz ist dem Evangelium zugeordnet und zielt auf dieses bzw. auf Christus hin, aber nur durch den Heiligen Geist wird es als ein solches erkannt.<sup>7</sup> Es wird vor allem als fremdes, uneigentliches Werk Gottes verstanden (*opus alienum*), insofern Gott durch das Gesetz den Menschen der Sünde überführt und richtet. Dagegen ist das Evangelium sein eigentliches Werk (*opus proprium*), weil er dadurch das Leben und die Rettung aus dem Gericht schenkt, „denn Gottes eigen Werk ist lebendig machen.“<sup>8</sup>

### 1.3 Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist nötig um des Evangeliums willen, damit das Evangelium als Gabe rein erhalten bleibt und nicht selber zum Gesetz wird.<sup>9</sup> Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hat für das lutherische Verständnis eine soteriologische und eine kriteriologische Funktion: Soteriologisch dient sie der Sicherung der Rechtfertigung allein aus Gnaden bzw. allein aus Glauben (*sola gratia/sola fide*); dabei geht es um die Reinheit des Evangeliums als Gabe gegenüber dem Gesetz als Forderung. Kriteriologisch dient sie als ein hermeneutisches Grundprinzip, das eine sachliche Zuordnung des unterschiedlichen Redens Gottes leistet. Diese Zuordnung bleibt für die Aussagen reformatorischer Theologie, Lehre und Verkündigung gültig. Dieselben Aussagen können als Gesetz oder als Evangelium, d.h. als gnadenlos oder als befreiend vernommen werden. Für lutherische Erkenntnis gehört zur Kunst, zwischen Gesetz und Evangelium zu unterscheiden, auch die, diese beiden Ebene – die soteriologische und die kriteriologische – zu unterscheiden und auch einander zuzuordnen.



1. Die Bekenntnisschriften verstehen unter dem *Gesetz Gottes* vornehmlich die zehn Gebote,<sup>10</sup> wengleich unter Gottes Gesetz die Gebote Gottes im Alten und Neuen Testament insgesamt zu rechnen sind. Das Gesetz ist der geoffenbarte Wille Gottes, der dem Menschen sagt, was Gott von ihm will. Es ist als Offenbarung des Willens Gottes „heilig, gerecht und gut“ (Röm. 7,12b). Dabei gibt es ein richtiges Verständnis der Gebote Gottes erst vom Evangelium, vom stellvertretenden Sühnetod Christi her. Von dort aus werden die Zeremonial- und Judicialgesetze außerhalb und innerhalb des Dekalogs, wozu auch die gottesdienstlichen Ordnungen gehören, als in Christus erfüllt und überwunden betrachtet. Von den Geboten Gottes wird angenommen, daß sie mit dem natürlichen Gesetz übereinstimmen, das sich vernünftiger Einsicht als Verhaltensnorm erschließt.<sup>11</sup>

Die Bekenntnisschriften kennen einen *zwei bzw. dreifachen Brauch des Gesetzes*:

Im *usus politicus/civilis legis*, d.h. im politischen oder bürgerlichen Gebrauch ist das Gesetz gegeben, „der Sunden zu steuern mit Dräuen und Schrecken der Strafe und mit Verheißten und Anbieten der Gnaden und Wohltat.“<sup>12</sup> In dieser positiven Funktion ist das Gesetz als Damm gegen das Böse gegeben und dient der äußeren Ordnung und dem welterhaltenden Handeln Gottes. „Von Polizei und weltlichem Regiment wird gelehrt, daß alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regiment und Gesetz gute Ordnung, von Gott geschaffen und gesetzt sind [...] Denn das Evangelium lehrt nicht ein äußerlich, zeitlich, sondern innerlich, ewig Wesen und Gerechtigkeit des Herzen und stoßet nicht um weltlich Regiment“ (CA 16). Der *usus elencticus oder theologicus legis*, d.h. der überführende Gebrauch ist für das lutherische Verständnis der eigentliche, zentrale Brauch des Gesetzes. Dabei dient das Gesetz der Überführung des Menschen, soll ihn zur Erkenntnis seiner Sünde führen, ihm seine Verlorenheit vor Gott aufdecken und zu Christus treiben.<sup>13</sup> Das Ziel Gottes mit dem Gesetz liegt nicht in der Verzweiflung des Menschen zum Tode, sondern darin, daß der durch das Gesetz überführte Sünder sich durch die Wirkung des Geistes Gottes Christus zuwendet und das Heil empfängt.<sup>14</sup> Insofern kann das Gesetz nicht losgelöst von Christus, vom Evangelium verkündigt werden, sondern nur in der Hinführung zum Evangelium und vom Evangelium her, welches durch den Heiligen Geist geschieht. Gesetz und Evangelium stehen somit in einem unlöslichen Zusammenhang. Diese sündenaufdeckende Funktion des Gesetzes gilt für diejenigen, die noch auf dem Weg zum Glauben sind ebenso wie für die Christen, sofern sie auch als Gerechtfertigte noch Sünder bleiben.

Bei dem *tertius usus legis*, d.h. beim dritten Gebrauch des Gesetzes, wie er zuerst bei Melanchthon und dann in der Konkordienformel ausdrücklich erwähnt wird, geht es um die Frage, ob auch den wiedergeborenen Christen, die ja „vom Fluch und Zwang des Gesetzes durch Christum gefreiet und lediggemacht“<sup>15</sup> sind, das Gesetz zu verkündigen sei.<sup>16</sup> Da der Kampf zwischen dem alten und neuen Menschen zeitlebens anhält, wird das Gesetz dabei verstanden zum einen als Anklage gegen den Sünder, zum anderen als wegweisendes Gebot das zum rechten Handeln als Christ anleitet.<sup>17</sup>

2. *Evangelium* meint zum einen „die ganze Lehre Christi, die er in seinem Lehramt wie auch seine Aposteln geführt“.<sup>18</sup> Bei diesem Verständnis gehört die Predigt der Buße mit in den Begriff des Evangeliums hinein. Zum anderen und im eigentlichen Sinn ist das Evangelium im Gegenüber zum Gesetz zu verstehen. Es ist die Zusage und Gabe des ewigen Lebens, die Befreiung von Sünde, Tod und Teufel, die frohe Botschaft von der Rettung aus dem Gericht Gottes, der Trost der angefochtenen Gewissen.<sup>19</sup>

Allein im Glauben an das Evangelium wird der Sünder gerecht gesprochen und gerecht gemacht, die Rechtfertigung des Menschen hat „forensischen“ und „effektiven“ Charakter, d.h. der Mensch wird von Gott gerecht *gesprochen* und damit gerecht *gemacht*.<sup>20</sup> Dem der Sünde verhafteten und dem Tod verfallenen Menschen wird in Christus das ewige Leben geschenkt. Der Glaube äußert sich in Werken der Liebe und bringt Früchte des Glaubens. So kann gesagt werden: In dieser Hinsicht schenkt das Evangelium, was das Gesetz fordert.

#### 1.4 Die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium

Gesetz und Evangelium sind wohl zu unterscheiden, nicht aber zu scheiden. Bei aller Unterschiedenheit sind beide offenbartes Gotteswort, wodurch Gott in der Kraft des Heiligen Geistes redet. Jesus Christus bringt nicht nur das Evangelium, er nimmt auch „das Gesetz in seine Hände und legt dasselbe geistlich aus“<sup>21</sup>, um den Menschen vom Gesetz zum Evangelium zu führen. Unabhängig von der Reihenfolge von Gesetz und Evangelium gilt sachlich, daß nur vom Evangelium her das Gesetz recht verkündigt werden kann.

Wo die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in ihrem Bezogen-sein aufeinander nicht beachtet wird, sind die Irrwege des Nomismus und Antinomismus unvermeidlich: Im *Nomismus* wird aus der Gabe des Evangeliums eine neue Forderung, ein Gesetz. Das sittlich gute Streben und

der freie Wille des Menschen werden bei diesem Ansatz vorausgesetzt. Zur Erfüllung der Gebote braucht der Mensch als Ergänzung zu seinen eigenen Bemühungen die Gnade oder Hilfe Christi.<sup>22</sup> Aus dem Geschenkcharakter der Gnade wird ihr Gegenteil, eine Forderung. Der auf lutherischem Boden gewachsene *Antinomismus* versteht die Freiheit vom Gesetz so, daß dieses ganz aus der Verkündigung verbannt werden und somit durch die Predigt des Evangeliums die Sündenerkenntnis und Buße gewirkt werden soll. Hier aber wird das Evangelium seiner Eindeutigkeit als Trost und Gnadenwort beraubt und in sein Gegenteil verkehrt.<sup>23</sup> (Vgl. CA 20)

### 1.5 Ansatzpunkte für die Ethik

Die Rechtfertigung gilt allein aus Gnade im Glauben an das Evangelium unabhängig von den Werken.<sup>24</sup> Damit wird jedoch die Sünde nicht gutgeheißen. Die Gebote Gottes gelten im anklagenden und wegweisenden Sinn und leiten den Christen an, nach den Anweisungen zu leben, „so Gott geboten hat, um Gottes willen, doch nicht auf solche Werk zu vertrauen, dadurch Gnade für Gott zu verdienen.“<sup>25</sup> Mit dem Halten der Gebote kann das Heil nicht verdient werden, dennoch ist das Verhalten nicht ins Belieben gestellt. Vielmehr sollen nun gute Werke im Halten der Gebote „um Gottes willen und Gott zu Lob“<sup>26</sup> getan werden, nicht um dadurch vor Gott zu bestehen, sondern um des Nächsten willen. Die Erfüllung der Gebote kann nur geschehen im Glauben durch den im Gläubigen wirksamen Heiligen Geist.<sup>27</sup> So ist der Impuls für ein Leben nach Gottes Willen nicht im Gesetz begründet, sondern im Glauben an Christus. Die Einsicht, daß alles Handeln der Christen Gott zu Lob und zum Wohl des Nächsten geschehen soll, hat Folgen für die Gestaltung des gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens. Diese soziale und politische Dimension wird zwar in den lutherischen Bekenntnisschriften nur wenig ausgeführt. Sie kommt aber in den sog. „Kastenordnungen“ der reformatorischen Städte zum Ausdruck, die die sozial-diakonischen Aufgaben beschreiben, mit denen die pfarramtliche Praxis tagtäglich konfrontiert war. In solchen Ordnungen und Stellungnahmen wird geregelt, wie das gemeinsame Gut den Mitgliedern der Gemeinschaft zum Nutzen gereicht. Der grundlegende theologische Ausgangspunkt ist: Das von Gott kommende Gute soll so ausgeteilt und weitergegeben werden, daß jedes Mitglied der Gemeinschaft das bekommt, was er für das tägliche Leben benötigt. Jeder Mensch ist seinerseits berufen, an seinem eigenen Ort dieses Ziel zu verwirklichen. Obwohl den Obrigkeiten eine besondere Verantwortung für die Verwirklichung von Frieden und Gerechtigkeit zukommen, ist diese zugleich das gemeinsame Anliegen der gesamten Gemeinschaft und deren Einzelglieder.

## 1.6 Neuere Entwicklungen im Verständnis von Gesetz und Evangelium

Das Verständnis von Gesetz und Evangelium ist im 19. und 20. Jahrhundert stark durch eine neue geschichtliche Erfahrung beeinflusst worden. Die großen Revolutionen seit der Französischen Revolution von 1789 wurden von den Kirchen weithin als Störung und Zerstörung von Recht und Ordnung, auch christlicher Lebensordnung empfunden. Moderne, revolutionäre „Gesetzlosigkeit“ sah man z.B. auch in der Annahme, soziale Verbindlichkeit könne letztlich durch Vertrag zwischen Menschen begründet werden. Im Gegenüber dazu werden dem Begriff des göttlichen Gesetzes in der lutherischen Theologie ein viel stärkeres und selbständiges Gewicht zugewiesen. Die Verselbständigung des „Gesetzes“ gegenüber dem Evangelium konnte dazu führen, daß die theologische Auffassung des Gesetzes von scheinbar christlichen, tatsächlich nur restaurativen Interessen bestimmt wurde. Die Kirchen wurden so politischen Herrschaftsansprüchen gegenüber widerspruchslos.

### *1) Dualismus von Gesetz und Evangelium*

In Verschärfung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium wurde gelegentlich ein dualistisches Verständnis entfaltet.<sup>28</sup> In Aufnahme des Satzes von Melanchthon: „Lex semper accusat“<sup>29</sup> („Das Gesetz klagt immer an“) ließ man das Gesetz auch für die Wiedergeborenen zwar noch gelten. Aber auch bei ihnen wurde ihm nur die Aufgabe einräumt, sie der Sünde zu überführen. Sofern der Christ durch den Geist neugeboren ist, ist er vom Gesetz frei; sofern er noch an den alten Adam gefesselt ist, braucht er die Anleitung und Strafandrohung des Gesetzes zur Überführung der Sünde. So hat zwar das Gesetz auch in der Predigt der Kirche und bei den Christen seinen notwendigen Ort. Aber es dient nicht dem Aufbau des neuen, sondern dem Abbau des alten Menschen. Daß für den Wiedergeborenen das Gesetz seine anklagende Funktion verlieren und zum bewahrenden und wegweisenden Wort werden könnte, ist hier ausgeschlossen.

### *2) Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium im einen Wort Gottes*

Gegen ein solches, streng dualistisches Verständnis wurde umgekehrt das enge Verhältnis von Gesetz und Evangelium betont.

Zum einen finden sie ihre Einheit im Wort Gottes; beide, Gesetz und Evangelium sind Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift. Das Gesetz darf nicht verstanden werden als eigenständige Offenbarung außerhalb des Wortes Gottes. Diese These richtet sich gegen die Lehre vom Volksnomos, die in den dreißiger Jahren in der deutschen Theologie laut wurde. Darin wurde ein dem

Volk innewohnendes natürlich-sittliches Empfinden als das Gesetz Gottes proklamiert, das sich nicht mehr an dem geoffenbarten Wort Gottes in der Heiligen Schrift messen lassen mußte.

Zum anderen liegt die Einheit von Gesetz und Evangelium in der Versöhnungstat Jesu Christi: Am Kreuz Jesu Christi ist das Gericht über die Sünde (Gesetz) und der Sieg über sie (Evangelium) offenbart worden.

### *3) Gottes Gebot als gute Weisung im Leben der Christen*

Schon bei Luther zeigt sich neben der anklagenden Funktion des Gesetzes ein Verständnis, nach dem für die Christen das Gebot Gottes zur Hilfe auf dem Weg des Glaubens wird.<sup>30</sup> Diesen Aspekt betonten einige Luther-Deutungen im 19. und 20. Jahrhundert. Danach wird für den Wiedergeborenen aus der *Forderung* des Gesetzes die *Gabe* des Gesetzes. Durch diese wird der Christ im Glauben bewahrt. Wo das Gesetz Gottes zur Gabe für die Christen auf dem Weg des Glaubens geworden ist, wird das Gesetz Anlaß zur Freude, in der sie tun, was das Gesetz fordert.

### *4) Das natürliche Gesetz als gemeinsamer Ausgangspunkt allgemeiner und christlicher Ethik*

Einige skandinavische Theologen<sup>31</sup> gehen davon aus, daß in der Sozialethik im Inhalt der ethischen Normen kein Unterschied zwischen der christlichen und der allgemein menschlichen Ethik besteht. Weil das Christentum kein neues Gesetz in die Welt bringt, sondern das natürliche Gesetz bestätigt, das mit der Schöpfung in das Herz eines jedes Menschen geschrieben ist, kann die ethische Argumentation an die Prinzipien der natürlichen Vernunft anknüpfen. Der Inhalt des natürlichen Gesetzes deckt sich mit zentralen Weisungen der jüdisch-christlichen Tradition: der Goldenen Regel, dem Liebesgebot und dem Dekalog.

Allerdings ist die natürliche Vernunft des Menschen durch die Sünde verdunkelt, so daß die ethische Forderung falsch verstanden oder nicht befolgt wird. Der Glaube ist keine notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis des moralisch richtigen Handelns. Manche Theologen nehmen an, daß das ethisch Richtige sich im gesellschaftlichen Diskurs durchsetzt, ohne daß die Kirche als solche einen besonderen Beitrag leisten müßte und könnte. Nach Überzeugung anderer gehört es auch zur Aufgabe der Kirche, das natürliche Gesetz zu predigen und die Forderung der Liebe inhaltlich zu konkretisieren. Die Kirche übe dabei jedoch kein normativ-moralisches Lehramt aus, sondern leiste einen Beitrag zur ethischen Diskussion und mache auf aktuelle Probleme aufmerksam.

## 2. Die reformierte Zuordnung von Gesetz und Evangelium

### 2.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium

Das reformierte Verständnis von „Gesetz und Evangelium“ bildete sich im 16. Jahrhundert wohl auch angesichts der Herausforderung durch den römischen Katholizismus aus. Angesichts dessen sah sich der reformierte Zweig der Reformation gefragt nach dem rechten Verständnis des *Evangeliums*. Im Blick darauf war er mit der lutherischen Reformation einig: die Freiheit eines Christenmenschen beruht darauf, daß der Mensch das Heil allein aus Gnade durch den Glauben geschenkt bekommt und nicht durch das Verdienst der Werke, selbst wenn diese in der Gnade gewirkt werden.

Das reformierte Verständnis von „Gesetz und Evangelium“ war auch und vielleicht noch mehr geprägt von der Herausforderung durch den Humanismus und durch die beginnende Emanzipation des gesellschaftlichen Lebens von kirchlichen Bindungen. Angesichts dessen fand das Reformiertentum sich gefragt nach dem Verständnis des *Gesetzes*, und hier antwortete es: es gelte, dem Gesetz Gottes und nicht von Menschen eigenmächtig ersonnenen Vorschriften zu folgen – irdischen Geboten ansonsten nur insofern, als sie dem göttlichen Willen entsprechen und nicht widersprechen.

In zum Teil leidhaften Erfahrungen nahmen reformierte Kirchen besonders wach den Vorgang wahr, in dem das weltliche Regiment die Gestalt und Ordnung der Kirche zu bestimmen suchte. Angesichts dessen fanden sie sich gedrängt und verlangten sie selbst danach, die Sozialgestalt der Kirche selbst zu bestimmen, gemäß ihrer Botschaft. Die rechtliche Gestaltung des Gemeindelebens wurde so in besonderem Maße zum Sitz im Leben für das Verständnis des göttlichen Gesetzes überhaupt. Das erweckte aber auch das Interesse an Fragen einer angemessenen Gestaltung des sozialen Lebens im Staat.

### 2.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift

1. Die *Heilige Schrift* ist der Maßstab für das, was Gottes Evangelium und Gottes Gesetz heißt. *Daß* Gott durch die Fülle der biblischen Aussagen zu uns redet, ist schon als solches frohe Botschaft, gleich ob uns darin Verheißungen oder Gebote mitgeteilt werden.<sup>32</sup> Was die Schrift verbindet, ist der eine, in Gottes Gnade begründete, in Jesus Christus zusammengefaßte Bund Gottes. Die beiden Testamente bezeugen auf verschiedene Weise denselben Gott, der barmherzig und gerecht, gnädig und gebietend handelt: zunächst an Israel, dann an den aus den Völkern zu seinem Volk Berufenen.<sup>33</sup> Es gibt von

da aus in der reformierten Tradition ein Ernstmachen mit der alttestamentlichen Freude am Gesetz Gottes und eine Aufmerksamkeit für die mannigfache Rede von seinem Gesetz, auch im Neuen Testament.<sup>34</sup>

2. Es spielt für das Verständnis von „Evangelium und Gesetz“ eine Rolle, daß die reformierte Konfession in vielfältigen kirchlichen Ausprägungen existiert. Weil in ihr gegenüber der Bindung an die Schrift diejenige an ihre eigenen konfessionellen Autoritäten betont untergeordnet ist, besitzt sie kein für alle ihre Kirchen verbindliches Bekenntnisbuch. Sie hat auch keinen maßgeblichen Kirchenvater. Deshalb liegt ihr einerseits ein gewisser Liberalismus nahe, aber auch eine Offenheit für Unionen mit anderen Konfessionen, andererseits auch eher der Wille zu einem immer neuen, aktuellen *Bekennen* als der zum Bewahren eines Bekenntnisses. Es wurden im 20. Jahrhundert daher mehr neue Bekenntnistexte in der reformierten Weltfamilie formuliert als in dem in dieser Beziehung schon so reichen 16. Jahrhundert. In ihren regional anerkannten Bekenntnissen findet sich daher auch eine Vielfalt von Interpretationen des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz. Darum kann im folgenden nur ein gewisses durchhaltendes Profil reformierter Antworten auf diese Frage aufgezeigt werden.<sup>35</sup>

### 2.3 Zuordnung und Unterscheidung von Evangelium und Gesetz

1. Gottes Evangelium und Gesetz sind einander *zugeordnet*. Es ist ein „Irrtum, daß man Gesetz und Evangelium nur so gegenüberstellt wie Werkgerechtigkeit und gnädig zugerechnete Gerechtigkeit.“<sup>36</sup> Zwar, „weil Paulus mit verkehrten Lehrern zu kämpfen hatte, die so taten, als verdienten wir uns die Gerechtigkeit durch Gesetzeswerke, so mußte er, um ihrem Irrtum entgegenzutreten, zuweilen das bloße Gesetz streng für sich nehmen, obwohl es *sonst* von dem Bunde, der uns aus Gottes Gnade die Kindschaft verleiht, nicht zu trennen ist.“<sup>37</sup> Der Mißbrauch seines Gesetzes zur Selbstrechtfertigung verkennt, daß es das Gesetz *im* Gnadenbund Gottes ist. In diesem sind und bleiben Menschen nicht durch ihr eigenes Tun und Zutun, sondern durch Gottes Erbarmen, der sie zu seinen Kindern erwählt und damit allerdings sofort auch als seine Kinder in Anspruch nimmt. Reformierte bejahen daher auch die 2. These der Theologischen Erklärung von Barmen (1934): „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.“

2. Gottes Evangelium und Gesetz sind zugleich zu *unterscheiden*. Weil wir allein durch Gott und seine Gnade, durch den stellvertretend für uns geleisteten Gehorsam Jesu Christi in seiner Hingabe für uns Sünder gerettet werden, wie das Evangelium uns zusagt, darum ist unser Heil keinesfalls an unsere Erfüllung gesetzlicher Bedingungen gebunden. Jedoch, „nicht sowohl darauf legt das reformierte Bekenntnis den Nachdruck, daß der Mensch statt durch *Werke* durch den *Glauben* gerechtfertigt werde, als darauf, daß es *Gott* sei und nicht der *Mensch*, der diese Rechtfertigung vollziehe.“<sup>38</sup> Das schließt die Werkgerechtigkeit aus. So wird aber auch die universale Tragweite der Christusversöhnung hervorgehoben, weil ich *in ihr*, aber nicht „wegen der Würdigkeit meines Glaubens“ das Heil habe.<sup>39</sup> So ist zugleich auch Raum für die Erkenntnis, daß Gottes Erbarmen nicht bloß auf individuelle Sündenvergebung zielt, nicht auf eine bloß innerlich geltende Heilserfahrung. Es zielt darauf, daß durch Gottes Gnade, aller Sünde zum Trotz, der *ganze* Mensch „mit Leib und Seele, im Leben und im Sterben seinem getreuen Heiland Jesus Christus zugehört“ und so lebt.<sup>40</sup>

#### 2.4 Die Erkenntnis der Sünde, der Gnade und des Gesetzes

1. „In Christus leuchtet Gottes Angesicht voll Gnade und Freundlichkeit elenden und unwürdigen Sündern.“<sup>41</sup> So gibt Gott ihnen nicht seine Gnade zu erkennen, ohne ihnen auch ihre Sünde zu erkennen zu geben. Daß sie Sünder sind, wissen sie nicht von sich aus. Das *erkennen* sie „aus dem Gesetz Gottes“.<sup>42</sup> Es sagt ihnen nicht ein bloßes Nichtgenügen gegenüber einer Forderung. Es deckt auf, daß sie eigenmächtig außerhalb des von Gott in seiner Güte eröffneten Verhältnisses zu ihm und zu ihren Mitmenschen leben.<sup>43</sup> Und erst da ist ihnen durch *Gottes* Gesetz ihre Sünde aufgedeckt, wo sie dadurch nicht „in Verzweiflung versinken“ (wie es sein muß, wenn sie Gottes Gesetz von Gottes Gnade trennen), sondern wo sie „nackt und bloß zu seiner Barmherzigkeit ihre Zuflucht nehmen, auf sie allein sich stützen, sich in ihr gänzlich bergen.“ Auf sie bleiben sie dauernd und ganz angewiesen. Ihrer getröstet sie sich, indem sie „nach ihr in rechtem Glauben verlangen und wartend ausschauen.“<sup>44</sup> Und in der geglaubten Gnade haben sie „den Grund für die *Buße*“, in der sie ihrerseits umkehren, „um Gott zu leben.“ „Ernstlich nach der Buße trachten“, kann nur, wer weiß, „daß er Gottes Eigentum ist. Die Gewißheit, Gottes Eigentum zu sein, kann nur der erlangen, der zuvor seine Gnade ergriffen hat.“<sup>45</sup>



2. Es ist eine Gefahr, Gottes Gesetz *abgelöst von seinem Evangelium* aufzufassen. Dazu kommt es, wo die Sünde sich dieses Gesetzes bemächtigt und dazu verführt, es zur Selbstrechtfertigung zu mißbrauchen: zur Einbildung, wir könnten uns durch das Tun der Werke des Gesetzes selbst das Heil verschaffen. Da wirkt es an uns gnadenlos, gleich ob wir es buchstäblich halten zu können oder nicht erfüllen zu können meinen. Da wird es uns „nur eine Ursache der Sünde und des Todes sein, obwohl es, sofern es geeignete Hörer findet, doch zum Heil gegeben ist.“<sup>46</sup> Wo das bloße Gesetz ist, verstanden als ein vom Sünder zu bewältigender Heilsweg, „da gibt es keine Gnade. Wo aber keine Gnade ist, ist es unmöglich, selig zu werden.“<sup>47</sup> Doch der Mißbrauch ändert nichts daran: Gottes Gesetz bleibt „heilig, gerecht und gut“ (Röm. 7,12). Es ist das nicht als ein „Heilsweg“, der als von Gott angeordnet und dann von ihm in Christus aufgehoben gilt. Es ist das als Wegweisung auf dem Weg, der uns durch die Gnadenzuwendung Gottes eröffnet ist. Darum ist es verkehrt, das Gesetz vom Gnadenevangelium Gottes abzulösen. Es wird dann nicht erfüllt, weil nicht verstanden als das von Gott gegebene „geistliche Gesetz“.

3. Eine andere Gefahr ist die, Gottes Evangelium *abgelöst von seinem Gebieten* aufzufassen. Dazu darf es nicht kommen, weil der Gott der Gnade und des Gesetzes derselbe Gott ist. Daher ist Christus gekommen, nicht um die „Beobachtung des Gesetzes“ aufzuheben, auch nicht um ein „neues Gesetz“ aufzurichten, sondern „um der Übertretung zu wehren. So bleibt also die Lehre des Gesetzes durch Christus unverletzt, die uns mit Lehren, Ermahnen, Korrigieren zu allem guten Werk bereit und geschickt machen soll.“<sup>48</sup> Christus ist Erfüllung und Ziel, nicht Ende des Gesetzes (Röm. 10,4).<sup>49</sup> Sein Eintreten für uns am Kreuz, das der Kern des Evangeliums ist, geschah doch *in* der gehorsamen Erfüllung des Willens Gottes. Eine Ablösung seines Gesetzes von seinem Evangelium müßte dazu führen, daß man, aus der Welt der Sünde kommend, wohl im Evangelium die Gnade Christi zugesprochen bekäme, um daraufhin wieder in diese selbe Welt der Sünde entlassen zu werden und ihr in der Frage der Lebensgestaltung überlassen zu bleiben. Wohl sind Christen immer noch „zugleich“ auch Sünder. Dieses „zugleich“ ist aber so zu verstehen, daß in dem Zuspruch des Evangeliums keine Zweiteilung der Existenz als Sünder und Begnadigte vorgesehen ist, sondern nur eine, in der der Mensch seine Sünde immer wieder hinter sich und sein neues Leben vor sich hat.

4. Angesichts der Identifizierung von Gottes Gesetz mit den Vorschriften weltlicher Instanzen oder gar mit der profanen Gesamtwirklichkeit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat Karl Barth jene reformierte Erkenntnis radikalisiert. Er erklärte, „daß, wer wirklich und ernstlich zuerst Gesetz und

dann erst unter Voraussetzung dieses zuerst Genannten Evangelium sagen würde, beim besten Willen nicht vom Gesetz *Gottes* und dann sicher auch nicht von *seinem* Evangelium reden würde [...] Weil das Gesetz im Evangelium, vom Evangelium her und auf das Evangelium hin ist, darum müssen wir, um zu wissen, was Gesetz ist, allererst um das Evangelium wissen und nicht umgekehrt.“<sup>50</sup> Das schließt aus, „daß man sich, in irgendeine doppelte Buchführung verfangen, außer dem angeblich nur für die Vergebung der Sünden zuständigen Herrn Jesus Christus in einem Reich zur Linken auch noch anderen Herren untertan werden wird.“<sup>51</sup> Daß von Gottes Evangelium sein Gebieten unablösbar ist, widerspricht solcher „doppelten Buchführung“. Gott nimmt die, die er begnadigt, als die Seinen in Anspruch und lässt sie als solche nicht mehr los.

5. Dementsprechend sind Altes und Neues Testament weder zu trennen noch als Gegensatz aufzufassen; *in* ihren Unterschieden hängen sie unlösbar *zusammen*. Und so sind auch das Volk des Alten und die Kirche des Neuen Testaments nicht voneinander zu trennen. Zwar sind „die Juden unter dem Gesetz“, aber weil das Gesetz nach Röm. 3,21 die Glaubensgerechtigkeit des Evangeliums bezeugt, darum gehören „seit Anbeginn der Welt alle Kinder der Verheißung zum *neuen* Bund.“<sup>52</sup> Darum „wendet Gott seine Güte nicht wieder von dem Volk (Israel) ab.“ Darum werden die im Neuen Testament aus den Heiden Berufenen „in den Stamm Abrahams“ eingewurzelt, so „daß die Juden als die Erstgeborenen der Familie Gottes den ersten Platz behalten.“<sup>53</sup>

## 2.5 Der Charakter des göttlichen Gesetzes

1. Die Zugehörigkeit von Gottes Gesetz zu seinem Evangelium bestimmt den *Charakter* seines Gebietens. Es will von uns als jenes „sanfte Joch“ aufgefaßt werden, das Jesus gerade den von ihm erquickten und entlasteten Mühseligen und Beladenen auferlegt (Mt. 11,28-30).<sup>54</sup> Es kann daher von uns nur als „Frucht der *Dankbarkeit*“ ausgeführt werden.<sup>55</sup> Der Begriff besagt, daß dem Widerfahrnis der Gnade (*charis*) diese Frucht, die ihr entsprechende Dankbarkeit (*eucharistia*) nicht fehlen kann. Er besagt ferner, daß diese Frucht, so wahr sie sich ganz Gottes Gnade verdankt, doch zugleich eine eigene, verantwortliche Tat des Menschen ist, seine Reaktion auf Gottes Gnade. Der Begriff sagt ferner: Indem sich diese Reaktion der Gnade verdankt, ist sie ein gern vollzogenes Tun, „freier Gehorsam“, freudige Bereitwilligkeit.<sup>56</sup> Denn der Sinn von Gottes Gebot besteht darin, daß sein „Volk von der elenden Knechtschaft dazu frei geworden ist, daß es nun seinen Befreier in freudiger Bereitschaft gehorsam verehere.“<sup>57</sup>

Man sollte vorsichtig sein, diese Auffassung vom Gesetz den „dritten Gebrauch des Gesetzes“ zu nennen (neben dem des den Sünder äußerlich zähmenden und des ihn innerlich erschreckenden), auch wenn Reformierte zuweilen diesen Begriff Melanchthons benutzt haben. Calvin spricht hier vom „vorzüglichen Gebrauch“ des Gesetzes, weil sich erst hier „sein eigentlicher Sinn und Zweck“ zeigt, zu dem Gott es gegeben hat. Er hat es „eigentlich“ nicht darum gegeben, um uns den Wahn einer (äußeren) Selbstgerechtigkeit zu stützen, noch bloß, um uns (innerlich) in diesem Wahn scheitern zu lassen, aber um uns klar zu machen, „wieviel Segen uns der Herr zuteil werden lässt, wenn er den Menschen, denen er innerlich die Bereitschaft zum Gehorsam eingegeben hat, dadurch erzieht, daß sie sein Gesetz lesen dürfen.“ „Sicher dachte David an diese Anwendung des Gesetzes, wenn er schrieb: „Das Gesetz des Herrn ist vollkommen und erquickt die Seele“ (Ps. 19,8).“<sup>58</sup>

2. Nicht der Charakter von *Forderung* an sich macht ein Gesetz schon zum Gesetz *Gottes*. Es ist von seinem Geber unablösbar. Wie hinsichtlich des Evangeliums der Glaube und nicht die Werke zählen, so ist hinsichtlich des Gesetzes das von Gott Gebotene von menschlichen Satzungen zu unterscheiden. Gottes Gebote und die von Menschen müssen nicht im Gegensatz zueinander stehen, aber sie sind nie identisch. „Der Herr ist der König der Könige, und wo er seinen heiligen Mund aufgetan hat, da muß er vor allem und über alle gehört werden; dann sind wir auch Menschen unterstellt, aber allein *in ihm*. Wenn sie etwas gegen ihn befehlen, so ist dem kein Raum zu gönnen.“<sup>59</sup> Für Christen hat Apg. 5,29 grundsätzliche Bedeutung: „Man soll *Gott* mehr gehorchen als den Menschen.“ Denn „wir gehören nicht uns, sondern dem Herrn.“<sup>60</sup> „Wir sind also nicht eigenen Rechtes, sollen nicht der eigenen Willkür folgen, wohin sie uns treibt, sondern allein von seinem Wink abhängen und in dem bleiben, was ihm wohlgefällt.“<sup>61</sup> Doch hat Gott „nach seiner endlosen Güte alles so eingerichtet, daß nichts zur Verherrlichung seines Namens dient, was nicht auch zugleich uns heilsam ist.“<sup>62</sup>

3. Daß nicht schon der Charakter von *Forderung* ein Gesetz zu einem von Gott Gebotenen macht, das heißt auch, daß das Gesetz Gottes durch einen bestimmten *Inhalt* gekennzeichnet ist. Der Wille Gottes wird in dem gerechten und barmherzigen Handeln Gottes erkennbar, in dem er Menschen an sich bindet und zu seinem Volk beruft. Demgemäß werden wir in der Frage nach dem uns gebotenen Tun durch den Willen Gottes eingewiesen in jenes doppelte Verhältnis, außerhalb dessen der Mensch der Sünde steht: in die Liebe zu Gott und zum Nächsten.<sup>63</sup> Und wir werden damit angewiesen, in diesen Beziehungen zu leben: in *Verehrung* und in *Dankbarkeit* gegenüber

Gott und in der Bemühung um *Gerechtigkeit* und um *Erbarmen* gegenüber den Mitmenschen. Diese Grundinhalte des göttlichen Gebots sind dabei weder zu trennen noch zu vermischen. Denn „ohne Gottesfurcht können die Menschen auch unter sich nicht Gerechtigkeit und Liebe bewahren.“<sup>64</sup>

## 2.6 Die Gestaltung der Kirche

1. Gesetze sind ein hohes Rechtsgut. Sie dienen dazu, das soziale Zusammenleben erträglich und verlässlich zu gestalten, dazu, „die Eintracht aufrechtzuerhalten“.<sup>65</sup> Sie sind „die kräftigsten Sehnen der Gemeinwesen“.<sup>66</sup> Sie halten sie zusammen und ohne sie würden sie auseinanderfallen. Die Kirche bedarf der Ordnung durch solche gesetzliche Regeln. Auch wenn deren Anerkennung nicht heilsnotwendig ist, weil sie menschliche Abmachungen sind, so bedarf die Kirche ihrer doch „zur Aufrechterhaltung der gegenseitigen Liebe“.<sup>67</sup> Die Kirche bedarf ihrer so sehr, daß sie als das einigende Band der sichtbaren Kirche in manchen Gestalten des Reformiertentums wichtiger werden konnten als das Band eines gemeinsamen Bekenntnisses. Die Kirche hat sie selbst zu bestimmen, kann sie dabei aber nicht dem Zufall und Belieben überlassen; denn sie haben sich nach dem Maßstab zu richten, daß die Kirche eine Stätte der Ehre Gottes sein und in ihr der Dienst am Wort Gottes zur Erbauung der Gemeinschaft geschehen soll. Indem es „der Herr“ selbst ist, der „seine Kirche durch ihre Ordnung gelenkt haben will“, gehört auch diese zu ihrem Zeugnis, durch das sie als Kirche Christi erkennbar ist.<sup>68</sup>

2. Oberster Grundsatz der Kirchenordnung ist: In ihr soll „der Herr allein regieren und herrschen, er allein soll die Führung innehaben und diese Herrsgewalt allein durch sein Wort ausüben.“<sup>69</sup> Daraus folgt, daß alle in der Kirche berufen sind, diesem Herrn zu dienen. Und daraus folgt, daß die Leitung der Kirche nicht von einem Amtsträger allein zu verrichten ist. Die Kirche und jede Kirchengemeinde wird kollegial geleitet: von solchen, die dem Wort Gottes dienen durch Verkündigung bzw. Unterweisung, durch die Gemeindeaufsicht und durch die Fürsorge für die Bedürftigen. Die drei Gestalten der Gemeindeleitung entsprechen dem Gesetz Gottes in seinen drei Gestalten als Gotteserkenntnis, Recht und Erbarmen zum Ausdruck.

3. Zur Kirchenordnung gehört die Kirchengdisziplin („Kirchenzucht“): die Aufsicht über den gemeindegemäßen Lebenswandel aller Gemeindeglieder. Sie befaßt sich mit Verletzungen der christlichen Gemeinschaft durch Verächtlichmachung Gottes, durch Gefährdung des Nächsten oder durch Behar-

ren auf einen eingeschlagenen Irrweg.<sup>70</sup> Sie hat ihren Grund darin, daß die Gemeinde in allen ihren Gliedern im Gehorsam gegen Gottes Gebot zu leben hat und nicht in Anpassung an die Forderungen einer „heidnischen“ Welt. Und sie hat ihr Ziel darin, „daß die Glieder des Leibes, jedes an seinem Platz, miteinander verbunden leben“.<sup>71</sup> Und so dient sie dem, daß die Gemeinde und alle ihre Glieder Zeugnis geben von dem, der ihr Haupt ist. Zuweilen kam es gerade in der Interpretation der Kirchengenossenschaft zu Verzerrungen und zu einem gesetzlichen, also moralistischen oder ethisch rigoristischen Verständnis der Ordnung der Kirche und des Lebens.

## 2.7 Die politische Tragweite des Gesetzes

1. Es hat seine Bedeutung für das Zusammenleben von Christen und Nichtchristen im politischen Bereich, daß nach den frühen Reformierten in diesem Bereich das allen von Gott ins Herz geschriebene „Gesetz der Natur“ bestimmend ist.<sup>72</sup> Indes betonen sie im selben Atem: es sei dieses „Gesetz der Natur“ und das von Gott nach biblischem Zeugnis offenbarte Gesetz „eins“, ja, es werde das vom Sündermenschen mißbrauchte natürliche Gesetz erst durch Gott offenbart und im Glauben an ihn erkannt. Es liegt ihnen hier an folgendem: Für Christen ist die Erkenntnis des natürlichen Gesetzes nicht auf eine andere Quelle neben der biblisch bezeugten Offenbarung des Gottesgesetzes zurückzuführen. Was auch immer das natürliche Gesetz besage, es kann und darf für Christen nicht das biblisch bezeugte Gottesgesetz ändern noch außer Kraft setzen. Allerdings haben sie damit zu rechnen, daß sich die biblische Willensoffenbarung Gottes auch außerhalb der Kirche in der praktischen Vernunft der Menschheit Respekt und Resonanz verschafft. Das befreit Christen zu praktischer Zusammenarbeit mit Nichtchristen im politischen Bereich, ohne daß sie dabei die Quelle ihrer Erkenntnis des Gottesgesetzes ausdrücklich nennen und Nichtchristen das jeweils Gebotene als ein von Gott Offenbartes künstlich überstülpen müssen.

2. Immerhin hat das Rechnen der frühen Reformierten mit einer Erkenntnis des natürlichen Gesetzes unter neueren Vertretern dieser Konfession zu Debatten geführt. Einerseits leitete z. B. Emil Brunner davon die These ab, daß die Herrschaft Christi sich nur auf seine Gemeinde erstreckte und daß außerhalb der Kirche die „Welt“ durch göttliche Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen bestimmt werde.<sup>73</sup> Andererseits hat Karl Barth den älteren Gedanken, daß das natürliche Gesetz dem biblisch bezeugten Gottesgesetz nicht widersprechen könne, zu der These ausgezogen: Der politische Bereich „ist außer-

halb der Kirche, aber nicht außerhalb des Herrschaftskreises Jesu Christi ein Exponent seines Reiches.“<sup>74</sup>

3. Das Gesetz Gottes hebt nicht Gesetze der Menschen auf, aber macht Menschen dafür verantwortlich, „ihre Gesetze“ so zu gestalten, daß sie „dem göttlichen Willen gleichförmig seien“.<sup>75</sup> Es geht nicht darum, die menschliche Gesellschaft zu verkirchlichen oder ein Gottesreich in ihr zu errichten. Es geht um das Sorgen für irdische Gerechtigkeit, deren Güte sich bemißt am Schutz der Schwachen<sup>76</sup>: „Wahre Gerechtigkeit besteht in der Barmherzigkeit gegen die Elenden.“<sup>77</sup> Es geht um das Sorgen für „Menschlichkeit“ in den sozialen Verhältnissen, für Freiheit, Recht, Gemeinwohl und Frieden.<sup>78</sup> Dazu gehört auch das staatliche Sorgen für die Freiheit des kirchlichen Gottesdienstes. Das bürgerliche Regiment muß auf diese Funktionen des Gemeinwesens hin kontrollierbar und also zur angemessenen Verrichtung dieser Funktionen auf mehrere „Ämter“ verteilt sein. Darin liegt ein Plädoyer zugunsten des Rechtsstaats entgegen einem Machtstaat. Diese Sicht läßt sich in ihrer Grundstruktur auf die moderne Situation übertragen: Im Vertrauen darauf, daß die Reichweite ihres Herrn weiter reicht als die, die die Kirche haben kann und soll, weist sie ihre Glieder an, mit Menschen verschiedener Auffassungen die irdischen Verhältnisse „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens“ so zu erhalten, zu gestalten und zu verbessern, daß in ihnen – gemäß dem heilsamen Willen Gottes – „Recht und Friede“ herrsche.<sup>79</sup>

### **3. Die methodistische Zuordnung von Gesetz und Evangelium**

#### **3.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium**

Zur Entstehungszeit der methodistischen Bewegung im 18. Jahrhundert war die gesellschaftliche Situation in England durch einen tiefgreifenden Wandel der Verhältnisse geprägt: die Vormachtstellung in der Seefahrt, der Sklavenhandel und die Ausbeutung der Kolonien führten zu schnell wachsendem Reichtum. Die einsetzende Industrialisierung mit dem Wachstum der Städte und dem Zerfall der traditionellen Sozialstrukturen hatte neben dem technischen Fortschritt auch eine zunehmende Armut und Entwurzelung breiter Bevölkerungsschichten zur Folge. Armut galt weitgehend als selbst verschuldet oder als Strafe Gottes, der Sklavenhandel als ökonomische Notwendigkeit. Die unveränderten Parochialstrukturen der Kirche von England und die nachlässige Amtsführung eines Teils des Klerus ließen große Teile der Be-

völkerung – insbesondere in den Ballungsgebieten – kirchlich unversorgt und führten zu einer wachsenden Entchristlichung vor allem der entstehenden Arbeiterschicht. Andererseits genossen die Bürger des Landes mit einem starken Parlament in der konstitutionellen Monarchie ein in Relation zum übrigen Europa hohes Maß an politischer und religiöser Freiheit sowie einen weitreichenden rechtlichen Schutz, unter dem zahlreiche religiöse und humanitäre Initiativen entstanden. In diesem wechsel- und spannungsvollen Umfeld bildeten sich auch die für den Methodismus charakteristischen theologischen, sozialen und spirituellen Akzente heraus; dazu gehörten die Predigt des Evangeliums als der Zusage von Gottes bedingungsloser Liebe zu allen Menschen und die Betonung des Willens Gottes für die Gestaltung des persönlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens.

### 3.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift

1. Der Ausgangspunkt eines evangelisch-methodistischen Verständnisses von Gesetz und Evangelium lässt sich am ehesten in der Lehre von Gottes Handeln zum Heil der Welt verorten, wie es etwa in der paulinischen Formel zum Ausdruck gebracht ist: „Aus Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben.“ (Eph 2,8) In ihr kommt die Voraussetzungslosigkeit der göttlichen Heilsinitiative im Verhältnis zum Heilsempfang durch den Menschen in einer gehaltvollen und strukturell klaren Sprache zum Ausdruck. Gottes liebevolle Zuwendung wird im Glauben erkannt und angenommen, durch den der Mensch von Gott gerechtfertigt und zugleich in das neue Leben mit Christus eingeführt wird. Die durch den Erlöser geschenkte Heiligung ist zugleich die Basis – Eröffnung, Ermöglichung und Orientierung – für eine neue Lebensführung, in der sich die von Gott geschenkte Liebe mehr und mehr als die das Denken, Wollen und Handeln der Glaubenden bestimmende Kraft erweisen will. Durch diese Doppelbestimmung des Handelns Gottes wird einerseits an der Alleinwirksamkeit Gottes hinsichtlich des Heils im Geschenk neuen Lebens festgehalten, andererseits die den Glaubenden zu einem neuen Leben befähigende und in die Verantwortung vor Gott stellende Kraft der Gnade betont. „Nicht auf Grund der Werke“ werden wir gerettet, „damit keiner sich rühmen kann.“ Aber das in der Wiedergeburt geschenkte Leben kann und soll in sich vertiefender Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen mehr und mehr Gestalt gewinnen. In der Nachfolge Christi und der geschwisterlichen Gemeinschaft werden die Glaubenden befähigt, Gottes Willen zu verstehen und sich an ihm auszurichten.

2. In diesem Zusammenhang hat die Vorstellung des *Bundes mit Gott* in der methodistischen Tradition von Anfang an eine große Bedeutung besessen. Sie spielt vor allem in der Tauftheologie eine wichtige Rolle, insofern sie das Zuvorkommen des Handelns Gottes in voraussetzungsloser Liebe beschreibt: „Gott hat in seinem Sohn Jesus Christus einen neuen Bund mit uns geschlossen. Dieser Bund ist Ausdruck der Versöhnung, die allen Menschen gilt [...] Sichtbares Zeichen dieses Bundes ist die Taufe auf den Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“<sup>80</sup> Die Empfänger des Bundes sind zu allererst Begnadete, damit aber auch zum Gehorsam Gerufene. Mit der Verheißung des Bundes (Jer 31,33; Hebr 10,14) „hat Gott sich verpflichtet, uns das zu geben, was immer Er von uns fordert.“<sup>81</sup> Durch Gottes Bundeshandeln wird ein neues, beide Seiten verbindendes und verpflichtendes Gemeinschaftsverhältnis begründet, zu dem der Gehorsam dem Willen des Bundesstifters gegenüber gehört – nicht als nachträglich erhobene Leistungsforderung, sondern als von Gott ermöglichter, geschenkter Gehorsam aus Einsicht.

### 3.3 Die Zuordnung von Gesetz und Evangelium

1. Welche Bedeutung haben in diesem Geschehen Gesetz und Evangelium? Die Unterscheidung und spannungsvolle Zuordnung, wie sie aus der Reformation des 16. Jahrhunderts bekannt ist, spielt in der Theologie John Wesleys und der evangelisch-methodistischen Lehre keine vergleichbar zentrale Rolle. Die Ursprünge der methodistischen Bewegung im 18. Jahrhundert sind vor allem durch die Verkündigung der allen Menschen geltenden freien Gnade Gottes (*Rechtfertigung* allein aus Gnade durch den Glauben) und durch die Gestaltung eines dem Willen Gottes entsprechenden, auf praktischen Vollzug gerichteten persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens (*Heiligung* als Wirkung der Gnade Gottes zur Erneuerung der Glaubenden) gekennzeichnet. Diese enge Verbindung zweier Grundaussagen der neutestamentlichen Botschaft – der Verkündigung des Evangeliums, das allen Menschen ohne Unterschied das Heil in Christus zuspricht, und der mit ihr wesentlich verbundenen Durchdringung des Lebens der Glaubenden, ihrer Einstellungen, Beziehungen und Handlungen durch die Liebe – bleibt für die wesleyanische Lehre charakteristisch. In beiden Geschehenszusammenhängen, der Rechtfertigung wie der Heiligung, ist Gott der souverän Handelnde, dessen Gnade das Verlangen nach ihm weckt und Menschen zum Glauben führt, der in der Liebe wirksam wird.



2. Wesley betont in erster Linie die *Einheit* der Offenbarung bzw. des Wortes Gottes, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Das Gesetz ist demzufolge die eine Seite des offenbarten Gotteswillens, schon den ersten Menschen „mit dem Finger Gottes in ihr Herz geschrieben“.82 Zwischen Gesetz und Evangelium besteht, obwohl sie voneinander zu unterscheiden sind, kein wirklicher Gegensatz; beide haben als unterscheidbare Weisen des Redens Gottes unterschiedliche Aufgaben hinsichtlich seiner Willensoffenbarung an den Menschen. Die Predigt des Gesetzes ist nötig um des rechten Verständnisses des Evangeliums willen; die Predigt des Evangeliums ist nötig, um das Gesetz als Ausdruck des Gotteswillens zu verstehen und den Freispruch der Gnade Gottes zu hören, der die Verurteilung durch das Gesetz aufhebt. „Auf der einen Seite bereitet das Gesetz fortwährend dem Evangelium den Weg und weist uns darauf hin; auf der anderen Seite leitet uns das Evangelium fortwährend zu einer genaueren Erfüllung des Gesetzes an.“83

3. Wesley hat das Gesetz nicht legalistisch verstanden. Das neutestamentlich verstandene Liebesgebot, in das alle Menschen eingeschlossen sind, und ein von der britischen Aufklärung herkommendes naturrechtliches Denken haben ihn – etwa in der Auseinandersetzung um den Sklavenhandel oder den Bemühungen um eine Reform des Strafvollzugs – davon überzeugt, daß der Wortlaut biblischer Normen nicht die Reflexion über den Willen Gottes in der jeweiligen Situation erübrigt.

- Im politischen und gesellschaftlichen Bereich entspricht der Inhalt des Gesetzes weitgehend den Normen der natürlichen Sittlichkeit, die durch die Wirkung der zuvorkommenden Gnade Gottes auch außerhalb der Christenheit bekannt sind. Das geschriebene Gesetz wurde wegen der Sünde der Menschen notwendig, die die ursprüngliche Erkenntnis des Willens Gottes ausgelöscht hatte.84

- Das Gesetz soll den Menschen seine Sündhaftigkeit und Schuld erkennen lassen; es hat *überführenden* Charakter, der etwa daran deutlich wird, daß es von uns fordert, „Gott und unseren Nächsten zu lieben, demütig, sanftmütig und heilig zu sein“, uns aber erkennen lässt, „daß wir dazu nicht fähig sind, ja, daß dies bei den Menschen unmöglich ist.“ Es soll den Menschen, indem es das Vertrauen auf die eigenen Leistungen zur Rechtfertigung vor Gott zerstört, Christus in die Arme treiben.85 Insofern es als strenger Lehrmeister verstanden wird, der den Sünder immer wieder *zu Christus* treibt, entspricht dies weitgehend dem *usus elencticus* der reformatorischen Theologie. Freilich wird mit Nachdruck an der Einheit des Wortes Gottes festgehalten: *Evangelium* ist das Gebot als „eine Verheißung“, „nach der Er uns diese Liebe geben und uns demütig, sanftmütig und heilig machen wird“. Diesel-

ben Worte können, „von verschiedenen Blickpunkten her betrachtet“, „Teil des Gesetzes wie auch des Evangeliums“ sein<sup>86</sup>, denn es ist derselbe Heilige Geist, der auf beide Weisen zum Heil des Menschen wirkt, wie er es will.

- Damit hängt eine dritte Funktion des Gesetzes zusammen, eine heilsame Funktion für die Einzelnen wie für die Gemeinde, die darin besteht, „uns am Leben zu erhalten“. Die Gebote (namentlich im Dekalog als Inbegriff des Gesetzes, aber auch in den entsprechenden Teilen der Bergpredigt) sind trotz ihres gebietenden Charakters auch *Verheißungen der Gnade Gottes*, die zu deren Erfüllung Einsicht und Kraft zu schenken vermag. Unter der Wirkung des Heiligen Geistes wird das Gesetz ein Gnadenmittel, das uns „angesichts unserer Unzulänglichkeit im Blick auf die Erfüllung der Gebote in der Hoffnung bestärken (soll), daß wir Gnade um Gnade empfangen, bis wir die Fülle Seiner Verheißungen wirklich besitzen“.<sup>87</sup> In eigenmächtigem Gebrauch durch den Menschen, ohne die Wirkung des Heiligen Geistes, kann das Gesetz freilich sowohl zur Verzweiflung als auch zur Selbstgerechtigkeit führen. Darum soll es vor allem als Einführung in die christliche Freiheit und in ihre Gestaltung gemäß der Gesinnung Christi, der Liebe, gepredigt werden. Denn „Liebe ist das Ziel aller Gebote Gottes. Die Liebe ist [...] das einzige Ziel aller Weisungen Gottes [...] Sie wird bestehen bleiben, wenn Himmel und Erde vergehen. Denn allein ‚die Liebe höret nimmer auf‘.“<sup>88</sup> Diese Liebe ist ihrerseits ein Geschenk der Gnade Gottes, durch die Freiheit empfangen, gelebt und bewahrt werden kann.

4. Die Verbindung des Glaubens an den in seinem Wort sich offenbarenden Gott mit einem Leben aus seiner Gnade und in freiem Gehorsam wird aber keineswegs allein durch Verkündigung und Lehre hergestellt und wachgehalten. Vielmehr sind es von den Anfängen an ebenfalls spezifische Frömmigkeits- und Gemeinschaftsformen, die dem Verstehen, Aufnehmen, Einüben und Festhalten dieser Verbindung dienen. Sie dienen als *Gnadenmitte*<sup>89</sup> dem Leben aus der steten Verbindung mit Gott, der durch sie nach seiner Verheißung den Suchenden und Glaubenden seine Gnade zufließen lässt. Als Gnadenmittel werden alle von Gott zum Empfang seiner Gnade „verordneten“ Mittel angesehen, wie sie in der Heiligen Schrift zu finden sind, vor allem „der öffentliche Gottesdienst, das Hören des Wortes Gottes – es werde solches gelesen oder ausgelegt – das Abendmahl des Herrn, das Beten mit der Familie und im Verborgenen, das Forschen in der Schrift, Fasten und Enthaltensamkeit“.<sup>90</sup> Zu den Gnadenmitteln gehört auch das Gespräch (Conference) in verbindlichen Kleingruppen („Klassen“), deren Mitglieder regelmäßig zusammenkommen, um „in Liebe aufeinander zu achten“, das heißt: einander ihre Sünde zu bekennen und um Gottes Vergebung zu beten, einander auf

dem Weg der Nachfolge zu begleiten und gemeinsame Aufgaben – vor allem in der Armenhilfe – zu übernehmen. Im Laufe der Geschichte des Methodismus sind solche Formen immer wieder der Erstarrung verfallen, aber auch wieder entdeckt und – mit unterschiedlichen Modifikationen – belebt oder eingeführt worden. Auf Gottes Gebot hin, das zugleich als Verheißung zu hören ist, sollen Suchende und Glaubende seine Gnade im Gebrauch solcher Mittel erwarten und erbitten. Diese dienen also nicht dazu, Gottes Gnade durch menschliches Handeln zu erwerben, sondern der Zusage Gottes zu trauen, der durch sie seine Gnade schenken will. Er bedient sich ihrer, um Menschen zu klarer Erkenntnis seines Willens zu führen, mit Glaubensgewißheit und Liebe zu erfüllen und zu einem Leben aus der Gesinnung Christi zu befähigen.

5. *Heiligung* ist nach methodistischer Lehre nicht als moralische Perfektionierung der Gläubigen, nicht als Programm sittlicher oder religiöser Selbstvervollkommnung zu verstehen, sondern als Wirkung des Heiligen Geistes. Der erneuert die durch die Sünde beschädigte und verkehrte Gottebenbildlichkeit des Menschen nach dem Bild Christi. Er läßt die Gesinnung Christi zur Kraft und zum Leitmotiv christlichen Existenzvollzugs werden. Gottes erneuernde Liebe wirkt sich in der Liebe zu Gott und zum Nächsten aus, in der „Gesinnung“ und im „Wandel Christi.“ „Gottes Gnade schafft die Voraussetzung für Glaubensantwort und Christuskonsequenz.“<sup>91</sup>

### 3.4 Weiterführende Aspekte

Die Grundfragen der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit waren auch noch zwei Jahrhunderte später im England Wesleys lebendig. Die Frage des Verhältnisses von Glaube und Werken forderte jedoch eine theologische Lösung, die sich neuen Herausforderungen stellte. Es ging um zwei Grundfragen menschlicher Existenz: um das Verhältnis von Gnade und eigenem Tun (Abwehr puritanischer Werkgerechtigkeit) und zugleich um die Begründung eines verantwortlichen Lebens in dieser Welt (Abwehr antinomistischer Tendenzen in Kirche und Gesellschaft). Gegenüber der Behauptung der Beliebigkeit (gelegentlich sogar Schädlichkeit) guter Werke für den Glauben vertrat Wesley die Überzeugung: Für die Rechtfertigung ist allein der Glaube maßgebend und in keinem Fall das Tun guter Werke. Doch erweisen sich die Aufrichtigkeit des Suchens wie die Lebendigkeit des Glaubens auch in guten Werken. Die erwachsen aus der Liebe zu Gott und den Menschen und erfüllen gerade so die Gebote des Gesetzes. Bei einem recht verstandenen und gelebten

„allein aus Glauben“ bleibt der Glaube nicht allein, sondern wird durch die Liebe tätig und bringt Frucht; Wesley hält daran fest, daß „wir – gerechtfertigt durch seine Gnade – die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen haben“.<sup>92</sup> Die dem Glauben entsprechende Gestaltung des individuellen und sozialen Lebens in seinen jeweiligen Zusammenhängen und angesichts der tatsächlichen Herausforderungen ist den Christen auf diesem Fundament stets neu aufgegeben.

Entsprechend ist der Zusammenhang von Glauben und guten Werken in der methodistischen Lehre mit einem der reformatorischen Theologie gegenüber stärkeren Akzent versehen worden. Ohne an der Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben zu rütteln, ist doch der biblisch-reformatorische Gedanke von den guten Werken als den Früchten des Glaubens deutlicher hervorgehoben worden. Vor dem Hintergrund einer Rechtgläubigkeit, in der „Herzenglaube“ und Glaubenspraxis weithin verschwunden waren, wurde die essentielle, freilich auch unumkehrbare, Zusammengehörigkeit von Glauben und guten Werken betont. Wesley kann sich in Calvins Worten gut wiederfinden: „Wir träumen nicht von einem Glauben, der leer wäre von allen guten Werken, auch nicht von einer Rechtfertigung, die ohne gute Werke bestünde[...], aber wir begründen die Rechtfertigung auf den Glauben und nicht auf die Werke!“ Wir werden nur im Glauben gerechtfertigt, „weil wir im Glauben die Gerechtigkeit Christi ergreifen, durch die wir allein mit Christus versöhnt werden! Diese aber kann man gar nicht ergreifen, ohne zugleich auch die Heiligung zu erfassen! Denn Christus ist uns gegeben ‚zur Gerechtigkeit und zur Weisheit, zur Heiligung und zur Erlösung!‘ [...] Christus rechtfertigt also keinen, den er nicht zugleich heiligt!“<sup>93</sup> Ebenso würde Wesley Luther zustimmen: „Christus wird in uns fort und fort gebildet, und wir werden nach seinem Bilde gebildet, so lange wir leben. Derhalben, wiewohl wir ohne Gesetz und des Gesetzes Werke gerecht werden, so leben wir doch im Glauben nicht ohne Werke.“<sup>94</sup>

#### **4. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Antworten**

1. Die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft sagen gemeinsam: Gesetz und Evangelium sind die Gaben desselben Gottes und gehören insofern als Gottes Wort zusammen, das den Menschen zum Heil führt. Gesetz und Evangelium sind jedoch auch zu unterscheiden, da der Mensch in keiner Weise durch die Erfüllung der Forderungen des Gesetzes das Heil erlangt, sondern allein durch den Glauben an das Evangelium, die Botschaft von Jesus Christus und der in ihm geschenkten Gnade. Gott gibt das Gesetz nicht,

damit der Mensch sich selbst rechtfertigt, sondern sich ganz an Gottes Gnade hält. So treibt es ihn an, sein Vertrauen, statt auf seine eigenen Werke, allein auf Gottes Werk an ihm und auf seine Verheißung zu setzen. Gott gibt das Gesetz, damit der Mensch sich selbst nicht rechtfertigt, sondern als von Gottes Gnade Befreiter dankbar und verantwortlich lebt.

2. In der Reformationszeit stellte sich hier die Frage, ob das Gesetz Gottes für die Gläubigen in Geltung bleibt. In den Konfessionen wurden in der Antwort auf diese Frage unterschiedliche Akzente gesetzt. Lutheraner befürchteten, daß die Behauptung einer bleibenden Geltung des Gesetzes für die Gläubigen erneut die Gefahr der Werkgerechtigkeit heraufführen könnte oder müßte. So beschieden sie sich oft mit der Auskunft, daß Gottes Gesetz für die Gläubigen nur insofern gilt, als sie immer zugleich auch noch Sünder sind. Hingegen betonten Reformierte und dann auch Methodisten, daß sich den Gläubigen Gottes Gesetz in einem neuen Licht zeigt: als Gottes freundliche Weisung, und daß sie es darum trotz aller bleibenden Vergebungsbedürftigkeit anfangsweise halten können. Sie befürchteten, daß da, wo damit nicht ernst gemacht wird, die Gefahr eines bloß passiven Christenlebens droht.

3. Wir sagen heute, daß die unterschiedlichen Akzente in der Antwort auf diese Frage sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern sachlich einander ergänzen und zusammengehören und so zum Reichtum der Leuenberger Kirchengemeinschaft gehören. Denn bei aller Unterschiedlichkeit besteht heute ein Konsens darin, daß das Gesetz als Gottes „heiliges, rechtes und gutes Gebot“ (Röm. 7,12) die Gläubigen bleibend in Anspruch nimmt. Das kann jedoch nur dann gesagt werden, wenn dabei klar ist, (a) daß die Beachtung des Gesetzes in diesem Sinn Konsequenz der Heilszusage ist und nicht deren Voraussetzung oder Bedingung, und (b) daß diese Konsequenz kein beliebiger Zusatz ist, der der Heilszusage auch fehlen könnte.

4. Gemeinsam sagen die in der Leuenberger Kirchengemeinschaft verbundenen Konfessionen, daß das Gesetz eine andere Bedeutung hat je nach seinem Verhältnis zum Evangelium und zu dem in ihm ergehenden Gnadenzuspruch. Das vom Evangelium isolierte Gesetz wird zum tötenden Buchstaben. Es ist nun das Gesetz, das unter der Macht der Sünde steht und sich darum heillos und gnadenlos auswirkt. Hingegen ist das mit dem Evangelium verbundene Gesetz mit hineingenommen unter die Macht der Gnade. Es ist damit jenes „heilige, rechte und gute Gebot“ Gottes, seine nicht tötende, sondern hilfreiche Weisung für die, die sein Evangelium hören und ihm vertrauen.

5. In der lutherischen Tradition wird der Dual „Gesetz – Evangelium“ vornehmlich als *hermeneutischer* Schlüssel der Bibelauslegung auf alle Bereiche der Theologie und der kirchlichen Verkündigung angewendet. Demnach wird das gleiche Bibelwort entweder zum tötenden Buchstaben, wenn es nicht im Blick auf Christus gelesen und gehört wird, oder zum lebensspendenden Evangelium, wenn es im Blick auf Gottes Heilshandeln in Christus für uns wahrgenommen wird. In diesem Zusammenhang beschreibt „Gesetz“ die Erfahrung der Wirklichkeit unter der Macht der Sünde.

In den anderen reformatorischen Traditionen liegt das Gewicht eher auf dem *Inhalt* von Gesetz und Evangelium. Das Gesetz wird dann als gutes Gebot Gottes verstanden, wenn sich zeigen läßt, daß es dem Evangelium entspricht; und es gilt dann als verkehrt, wenn es dem Evangelium widerspricht. Das Gesetz Gottes kann also mißverstanden und mißbraucht werden. Aber in seinem recht verstandenen Sinn steht es unter der Gnade, die den Menschen zu einer Lebensführung nach dem Willen Gottes befähigt.

6. Auf der Linie der lutherischen Tradition gehört das Begriffspaar „Gesetz – Evangelium“ theologisch primär in den Zusammenhang der *persönlichen* Heilszueignung und Heilsaneignung und somit in den der Erneuerung des nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen. Das geschieht durch die von Gott eingesetzten Mittel und in dem durch sie geweckten Glauben, der die vom *usus civilis legis* bestimmte Gesellschaft mitgestaltet (vgl. I,1.3). Die reformierte und die methodistische Tradition betonen besonders, daß das als gutes Gebot Gottes erkannte Gesetz vornehmlich in den Zusammenhang der *sozialen* Gestaltung des Lebens und Zusammenlebens in der Gemeinde Jesu Christi und – von ihr her – auch in der sie umgebenden Gesellschaft gehört. Diese Verschiedenheit kann zu Spannungen führen, so daß das in der Konkordie der Leuenberger Kirchengemeinschaft schon gemeinsam Ausgesagte immer wieder neu zu bedenken und zu besprechen ist: Die Christusbotschaft „macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst in der Welt [...] Sie erkennen, daß Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfaßt. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern“ (LK 11).

7. Es ist gemeinsame reformatorische Überzeugung, daß das Evangelium das grundlegende Kriterium für das Verständnis der Heiligen Schrift ist. Vor allem die lutherische Tradition betont, daß es immer das Evangelium ist, welches die ganze Heilige Schrift als Wort Gottes verstehen läßt. Die reformierte Tradition hebt hervor, daß die ganze Heilige Schrift das Wort Gottes bezeugt und unter Leitung des Heiligen Geistes sich als die oberste Richtschnur des Glaubens und Lebens erschließt. Die methodistische Tradition

sieht in der Heilsbotschaft der Bibel den Schlüssel zu ihrer Auslegung und rechnet mit Gottes Wort in der Heiligen Schrift als ganzer. Durch die unterschiedlichen Zugänge kann es zu Spannungen in der Leuenberger Kirchengemeinschaft kommen, in denen das in der Konkordie schon gemeinsam Ausgesagte je neu zu diskutieren und zu bewähren ist: „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“ (LK 12).

8. Es gab in der Geschichte der verschiedenen reformatorischen Kirchen durch das Nebeneinander dieser unterschiedlichen Gewichtungen zuweilen Unverständnis für das, was der anderen Seite wichtig war, auch Mißverständnisse. Es gab und gibt dadurch auch objektive Probleme, die der Gemeinschaft dieser Kirchen abträglich sind. Wir sind aber der Zuversicht, daß solches Nebeneinander die Kirchengemeinschaft nicht gefährden muß, sondern einen Reichtum in ihr bedeuten kann. Das ist dann der Fall, wenn es in den Kirchen auf allen Seiten gelingt, beides zu sagen und zu unterscheiden (vgl. Ziff.4): Es ist *eines*: das Gesetz, wie es aus der Hand Gottes kommt und was es uns in seiner gnädigen Hand wird - das heilige, rechte und gute Gebot Gottes, seine uns von ihm gegebene heilsame Weisung. Und es ist ein *anderes*: das Gesetz, wie es unter der Macht der Sünde in allen seinen und selbst besten Möglichkeiten korrumpiert wird zum tödlichen, gnadenlosen Gesetz.

9. Davon, daß die verschiedenen Auffassungen hinsichtlich „Gesetz und Evangelium“ die Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen in Frage stellen müßte, kann um so weniger die Rede sein, als sie jedenfalls zunächst im 16. Jahrhundert nicht als kirchentrennend galten. Und wenn im 20. Jahrhundert es gerade in dieser Sache zu Konfrontationen kam, so waren sie doch dabei nicht konfessioneller Natur, sondern Gegensätze von konfessionsübergreifenden Schulrichtungen. So findet sich z.B. innerhalb des Luthertums ein breites Spektrum von Deutungen dieses Begriffspaares: das Gesetz Gottes, identisch mit den Forderungen des natürlichen Gesetzes, werde erfüllt durch Glaube und Liebe – oder: das Gesetz werde durch das Evangelium aufgehoben in die spontan agierende Freiheit eines Christenmenschen – oder: das Evangelium rufe unsere Dankbarkeit bzw. Verantwortung hervor, in der wir den Weisungen Gottes zu folgen versuchen. Entsprechendes ist von anderen reformatorischen Kirchen zu sagen. Das zeigt, daß die angedeuteten Unterschiede im Verständnis von Gesetz und Evangelium wohl weiterhin zu diskutieren sein werden, aber Möglichkeiten auf dem Boden der Gemeinschaft reformatorischer Kirchen sind.

## Teil II: Offene Probleme im Gebrauch von Gesetz und Evangelium

### 5. Entwicklungen in den reformatorischen Kirchen

#### 5.1 Verzerrungen im Verständnis von Gesetz und Evangelium

In den theologischen Auseinandersetzungen des 19. und 20. Jahrhundert ist vor allem in Deutschland der Eindruck entstanden, als sei die unterschiedliche Deutung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium, *ein*, wenn nicht *das* Unterscheidungsmerkmal zwischen lutherischer und reformierter Tradition. Insofern erscheint sie als eine Belastung der Kirchengemeinschaft der reformatorischen Kirchen.

Blickt man auf die Geschichte der Deutung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium zurück, lässt sich feststellen: Weder im 16. Jh. noch in der konfessionellen Polemik des 17. Jh. wird die Zuordnung und Interpretation von Gesetz und Evangelium als Unterscheidungsmerkmal zwischen Reformierten und Lutheranern in Anspruch genommen. Erst im 19. Jh. spielt sie im Kontext der zunehmenden Konfessionalisierung von Theologie und Kirche vor dem Hintergrund der Nachwirkungen der Aufklärung und der inner-evangelischen Unionsbemühungen eine Rolle. Die an Karl Barths Vortrag „Evangelium und Gesetz“ (1935) mit der programmatischen Umstellung der beiden Begriffe anknüpfende Diskussion hat die Neuinterpretationen des Gesetzesbegriffes im Sinne eines „Volksnomos“ bei einigen lutherischen Theologen<sup>95</sup> als Hintergrund. Es ging dabei um die Frage, ob das Gesetz Gottes uns in der Macht der gegebenen Wirklichkeit begegnet oder ob Gott, der zugleich der Gott des Evangeliums ist, in seinem Gesetz uns wie aller gegebenen Wirklichkeit gegenübertritt. Diese Diskussion überschneidet sich mit den Debatten, die schon im 19. Jh. um die „Eigengesetzlichkeit“ der einzelnen Lebensbereiche und Kultursphären geführt wurde. Dabei wurde häufig die Diskussion um Gesetz und Evangelium mit der vorgeblichen Alternative zwischen einer Zwei-Regimenten-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Verbindung gebracht. Zwischen beiden Positionen kam es zu Polarisierungen. Diese sind aber nicht in den unterschiedlichen Akzenten der lutherischen und der reformierten Tradition begründet, obwohl sie häufig mit konfessionellen Differenzen in Verbindung gebracht wurden. Das zeigt sich daran, daß es auch innerhalb des Luthertums heftige Diskussionen um die im 20. Jh. vorgeschlagenen Neudeutungen des Gesetzesbegriffes und seines Verhältnisses zum Evangelium gab. Die Erörterung dieser Fragen ist noch nicht abgeschlossen.



Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen verbindet die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und ist kein Kriterium der konfessionellen Verschiedenheit in ihnen. Vielmehr können sie gemeinsam sagen: Gesetz und Evangelium sind untrennbar aufeinander bezogen. Das Gesetz ist kein Selbstzweck. Es erhält seine Zielsetzung durch die Beziehung auf das Evangelium als „die Botschaft von der freien Gnade Gottes“ (LK 6). Darum ist das Gesetz stets vom Evangelium her und auf das Evangelium hin zu verstehen. Das Gesetz führt zum Evangelium hin, indem es den Menschen deutlich macht, daß sie das Ziel ihres Lebens nicht aus eigener Kraft bestimmen und verwirklichen können. Vom Bund Gottes mit Israel und vom Evangelium her ist das Gesetz Ausdruck des Willens Gottes, der alle Bereiche der Wirklichkeit umfaßt und der seine in Sünde gefallenen und durch sie bedrohten Geschöpfe erhält, versöhnt und in seiner Gemeinschaft vollenden wird. Das Evangelium sagt zu, was Gott in Christus durch den Heiligen Geist zur Verwirklichung der Gemeinschaft mit seiner Schöpfung tut. Diese Zusage ist die bedingungslose Gabe Gottes an seine Geschöpfe. Sein Gesetz weist sie in die Entsprechung zu Gott ein und sagt aus, wie sie in dieser Gemeinschaft leben sollen. Es macht so das Tun des Willens Gottes zum Maßstab all unseres menschlichen Handelns.

Im Licht dieser Aussagen werden verschiedene Abwege deutlich. Der Zusammenhang zwischen Gesetz und Evangelium ermöglicht ja auch ihre rechte Unterscheidung. Wo aber dieser Zusammenhang zerrissen wird, ist ein verzerrtes Verständnis des Gesetzes *und* des Evangeliums die Folge. Die Folgen der Trennung von Gesetz und Evangelium für das Gesetzesverständnis können folgendermaßen typisiert werden:

- in einem gewissermaßen *naturalistischen* Gesetzesverständnis. Hier wird das Gesetz nicht mehr als Ausdruck des Schöpferwillens Gottes begriffen, sondern nur noch als Ausdruck einer autonomen Ordnung, die der Natur innewohnt (Gott als der perfekte Uhrmacher, der sich durch sein Werk überflüssig macht). Dadurch wird geleugnet, daß Gott seine Geschöpfe bleibend erhält, begleitet und regiert. Demgegenüber ergibt sich die Aufgabe, das Gesetz erneut als Ausdruck des Willens des dreieinigen Schöpfers zur Gemeinschaft mit seiner versöhnten Schöpfung zu erkennen. Dann wird die Welt nicht als bloße Gegebenheit der Natur verstanden, sondern in ihren geschöpflichen Strukturen als Gabe des Schöpfers;
- in einem *formalistischen* Gesetzesverständnis. Hier wird das Gesetz als formale Geltungsregel für den Bereich der Natur und für die Praxis menschlicher Freiheit begriffen. Dadurch wird seine inhaltliche Bestimmung durch den Willen Gottes verneint (bloßer Gehorsam ist Tugend). Demgegenüber ergibt sich die Aufgabe, die inhaltliche Bestimmung des Gesetzes im Zu-

sammenhang von Gottes schöpferischem, versöhnenden und vollendenden Wirken wiederzugewinnen;

- in einem Gesetzesverständnis, das an dem Postulat menschlicher *Autonomie* orientiert ist (ich bin nur mir selbst verantwortlich). Dadurch wird die Bezogenheit der Freiheit des Menschen auf Gott seinen Schöpfer verdeckt. Demgegenüber ergibt sich die Aufgabe, die von anderen Ansprüchen freimachende Bindung an Gott als das Wesen geschöpflicher Freiheit zum Ausdruck zu bringen<sup>96</sup>;
- in einem Gesetzesverständnis, das bloß die sogenannte *Eigengesetzlichkeit* der Lebensbereiche und Kultursphären widerspiegelt. Dadurch wird der Zuspruch des Evangeliums und der Anspruch des Willens Gottes auf das ganze Leben in Frage gestellt: und dadurch wird dem christlichen Glauben die Orientierungskraft zur Deutung und Gestaltung der ganzen Wirklichkeit genommen. Demgegenüber ergibt sich die Aufgabe, die Ansprüche einer behaupteten Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche und Kultursphären kritisch zu bestreiten. Ihren Absichten, das Gegebene nur eben zu bestätigen, ist die Orientierung an dem alle Lebensbereiche umfassenden Zuspruch und Anspruch des Evangeliums entgegenzusetzen.

Die Folgen der Trennung von Gesetz und Evangelium zeigen sich aber auch in Mißverständnissen des Evangeliums. Sie kommen zum Ausdruck:

- in einem *moralistischen oder legalistischen* (d.h. gesetzlichen) Evangeliumsverständnis. Hier wird das Evangelium nicht mehr als unbedingte Gabe Gottes an den Menschen im Zusammenhang mit der Aufgabe des Gesetzes verstanden. So entsteht die Gefahr, das Evangelium selbst gesetzlich zu interpretieren. Seine Zusage begegnet dann als neue Forderung. Der Glaube an das Evangelium wird nicht mehr als Befähigung zum Tun des Willens Gottes erfaßt; vielmehr wird die christliche Praxis zum Maßstab des Glaubens an das Evangelium. Das moralistische Evangeliumsverständnis führt zu einer Glaubensgesetzlichkeit. Demgegenüber ist die befreiende Zusage des Evangeliums wiederzugewinnen, das die Gnade Gottes den von ihm entfremdeten Menschen bedingungslos zusagt;
- in einem *libertinistischen* Evangeliumsverständnis, das den Freispruch des Evangeliums von dem Anspruch des Willens Gottes loslöst. Das Evangelium wird hier als Bestätigung von absolut eigenständiger Handlungsorientierung zur menschlichen Selbstverwirklichung benutzt. Demgegenüber gilt es, Freiheit zu verstehen als Bindung an Gott, die dazu befähigt, dem Willen Gottes zu entsprechen.<sup>97</sup>

Angesichts dieser den Grundgehalt des Evangeliums verzerrenden Konsequenzen der Trennung von Gesetz und Evangelium sind die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft zur selbstkritischen Besinnung aufgeru-

fen. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft ist der reformatorischen Wiederentdeckung der Botschaft des Evangeliums in der Schrift verpflichtet. Darum hat sich solche Besinnung in der erneuten Begegnung mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift im Licht des die Kirchengemeinschaft begründenden gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums zu vollziehen.

## 5.2 Formen ethischer Orientierung in den Kirchen

Die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft treffen immer wieder ethische Entscheidungen oder bieten Orientierungshilfen in ethischen Fragen, die ihre Mitglieder oder die Gesellschaft betreffen. Solche Prozesse ethischer Urteilsbildung müssen nach evangelischem Verständnis sowohl in der Ausarbeitung wie in der Rezeption eine breite Beteiligung anstreben und den Konsens aller Christen zum Ziel haben.

Als kirchliche Stellungnahmen zu ethischen Fragen kommen vorrangig Äußerungen der verfassungsmäßigen Leitungsorgane (Synoden, Bischöfe, Kirchenleitungen) in Betracht oder Texte, die in geordneten Verfahren entstanden sind und dadurch einen gewissen Rezeptionsgrad erreicht haben (Kundgebungen, Denkschriften). Sie müssen dem Kriterium der Sach- und der Zeitgemäßheit genügen. Indem sie dem biblischen Zeugnis verpflichtet sind, beanspruchen sie zugleich, die Situation, in der sie sprechen, zu treffen. Welche Relevanz hat dabei „Gesetz und Evangelium“?

Im folgenden sind zur Illustration unterschiedliche Argumentationsmuster zusammengestellt, die sich in Dokumenten verschiedener Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft finden und sich einer der folgenden Positionen zuweisen lassen:

### 5.2.1 Artikulation von Betroffenheit und Schuld

„Wir sind entsetzt über diese Fortsetzung eines sinnlosen, grausamen Krieges mit noch grausameren Mitteln.“<sup>98</sup> „Wir appellieren an die politisch Verantwortlichen, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um Unrecht und Gewalt dauerhaft zu überwinden. Wir teilen ihre Unsicherheit, welche Schritte jetzt notwendig und dafür geeignet sind.“<sup>99</sup>

Angesichts von Krieg, Elend, rassistischen oder sexistischen Gewalttaten benennen kirchliche Worte aus unmittelbarer Betroffenheit heraus die Not, um die Aufmerksamkeit der Gesellschaft darauf zu lenken und solidarisches Handeln anzumahnen.

Doch kann das Eingeständnis von Ohnmacht in das Bekenntnis der Schuldverflochtenheit menschlichen Handelns münden, wenn dieses sich vor einer unauflösbaren Pflichtenkollision z. B. zwischen Friedensgebot und Pflicht zur Verhinderung von Völkermord vorfindet.

Auch wenn alle Werte und Güter, die auf dem Spiel und zueinander im Konflikt stehen, gewissenhaft abgewogen wurden, bleibt es ein Wagnis, mit der zu treffenden Entscheidung dem konkreten Gebieten Gottes in einer Situation zu entsprechen. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium kann in diesem Zusammenhang den Sinn gewinnen, die Vergebungsbedürftigkeit unseres Handelns bewußt zu machen und uns zu helfen, die Gebrochenheit des Handelns zwischen der ethischen Forderung und der komplexen Wirklichkeit auszuhalten:

„Wenn alle friedlichen Versuche gescheitert sind, muß die schuldig machende ultima ratio der militärischen Gegengewalt gewählt werden ...“<sup>100</sup>

„Unsere Taten rechtfertigen und verdammen uns nicht. Durch Gottes vergebendes Wort sind wir befreit zu einem Handeln, das Menschen nützt, auch wenn wir uns dadurch gegenüber anderen Menschen schuldig machen.“<sup>101</sup> „Auf die Rechtfertigung der Sünder vertrauend bitten wir Gott um Vergebung.“<sup>102</sup>

Darin klingt der überführende Gebrauch des Gesetzes (*usus elencticus legis*) an, nach dem wir vor Gottes Gebot unsere Schuld erkennen, um uns Christus und seiner Barmherzigkeit anzuvertrauen. Aber dieser Zusammenhang muß in öffentlichen Äußerungen zu ethischen Fragen nicht ausgesprochen werden, zumal es sich um eine Erfahrung handelt, die nur als persönliches Bekenntnis formulierbar ist.

Allerdings darf die Erinnerung an menschliche Schuld und Gottes Vergebung nicht das Bemühen um Ausschöpfung aller friedlichen Mittel schwächen. Man kann außerdem fragen, ob stereotyp und häufig inflationär abgegebene Schuldbekennnisse der Bildung ethischen Bewußtseins nicht auch abträglich sein können.

### 5.2.2 Bezugnahme auf gesellschaftliche Grundwerte

Viele Synodenerklärungen und Orientierungshilfen richten sich an die Gemeinden, aber darüber hinaus auch an eine allgemeine Öffentlichkeit, an die Gesellschaft insgesamt und an die, die in ihrer Verantwortung tragen. Dem entsprechend berufen sie sich nach innen auf Gottes Gebot oder auf das Evangelium, nach außen dagegen auf gesellschaftliche Grundwerte:

„Die Wahrung des gemeinsamen Ruhetages ist in den Zehn Geboten fest verankert. Der Sonntag hat für Christen seine herausragende Bedeutung als Tag der Auferstehung Christi gewonnen. Er ist Hinweis und Verheißung auf die erlösende Ruhe und Freude im Reich Gottes.

Der Sonntag als Tag der Arbeitsruhe und der Besinnung ist gerade in einer Zeit des gesellschaftlichen Wandels für die humane Qualität menschlichen Lebens und Zusammenlebens unentbehrlich“.<sup>103</sup>

Die erste Begründungslinie – Bezugnahme auf das Gebot oder die Gabe Gottes – kann in Äußerungen, die sich an die Gesellschaft als ganze richten, in den Hintergrund treten. Statt dessen nutzen kirchliche Stellungnahmen die Chance, an entsprechende Argumente und Zielvorstellungen im ethischen Diskurs und in der Gesellschaft insgesamt anzuknüpfen. Der Rückgriff auf gesellschaftlich anerkannte ethische Normen und Wertüberzeugungen läßt sich aus dem ethischen Ansatz der Reformation gut begründen. Er vollzieht sich im Rahmen dessen, was von den Reformatoren als der bürgerliche Gebrauch des Gesetzes (*usus politicus legis*) gekennzeichnet wurde. Das wohlgeordnete Zusammenleben aller Menschen, nicht die heilvolle Beziehung des Menschen zu Gott, steht im Vordergrund.

Die Kirchen können jedoch an gesellschaftliche Normen und Werte nur so anknüpfen, daß dabei auch die kritische Zuordnung des Gesetzes zum Evangelium zum Tragen kommt. Sie nötigt zur Prüfung, welche Bilder vom Menschen und vom guten Leben darin leitend sind, wo sie zum Zwang werden und den Blick auf die konkrete Situation der betroffenen Menschen verstellen. Eine weitere Frage ist, welchen Eindruck die Kirchen vermitteln, wenn sie sich in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit vor allem mit Dokumenten zur ethischen Orientierung präsentieren. Wird dadurch nicht der Eindruck verstärkt, die Kirche sei vor allem für eine eher konservierende und gar konservative Moral zuständig? Wird die Zuordnung von Gesetz und Evangelium auf dieser Ebene der Öffentlichkeit noch hinreichend deutlich? Um so wichtiger ist es, daß ethische Orientierungshilfen der Kirchen in erkennbarem Rückbezug auf das Ganze der christlichen Überlieferung stehen. Letzterer fällt die spezifische Aufgabe zu, die Leitbilder christlicher Handlungsorientierung deutlich zu machen, aus dieser Perspektive die Situation zu beschreiben, in der Entscheidungen getroffen werden müssen, und so die Gewissen zu schärfen. Wenn daneben die Verkündigung in Predigt, Beichte und Seelsorge das Evangelium deutlich zu Gehör bringt, kann die Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium auch der Öffentlichkeit einsichtig werden.

### 5.2.3 Entsprechungen zum Gottesreich

„Weil Gottes rettendes Handeln in Jesus Christus den Frieden geschaffen hat, den die Welt nicht geben kann und der in Ewigkeit bleibt, [...] deshalb sind wir schon jetzt befähigt und verpflichtet, dem Frieden mit Gott in Wort und Tat zu entsprechen, in aller Vorläufigkeit den Frieden auf Erden zu suchen und miteinander in Frieden zu leben. [...] Das Wort vom Frieden Gottes in Jesus Christus hat auch unsere politischen Überzeugungen zu bestimmen und zu korrigieren.“<sup>104</sup>

„Es wäre glaubens- und hoffnungslos, wollten wir uns so verhalten, als hätten Gleichnisse des Himmelreichs und Zeichen der Herrschaft Gottes auf unserer gequälten und gefährdeten Erde keine Chance.“<sup>105</sup>

Wo diese Position vertreten wird, kann sie sich mit einer ausdrücklichen Umkehrung der Reihenfolge von Gesetz und Evangelium verbinden. Was konkret Sünde ist, sagt nicht bloß das Gesetz; das Evangelium motiviert nicht nur zur Erfüllung des Gesetzes, es enthält auch inhaltlich Umriss einer besseren Gerechtigkeit, freilich in menschlicher Entsprechung zu dem, was Gott allein heraufführt.

Dabei gilt es die Gefahr zu sehen, daß die ethische Entscheidung eschatologisch aufgeladen wird und das ethische Argument durch prophetisches Reden einfach ersetzt wird:

„Die Gerechtigkeit und der Friede, den wir in der Welt herstellen können, unterscheiden sich von dem Frieden und der Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Jeder Versuch, in der Welt das endgültige Friedensreich zu errichten, enthält in sich die Gefahr, in Totalitarismus, Selbstüberforderung und Zwang einzumünden. Dennoch gibt es Entsprechungen zwischen dem von Gott geschenkten und verheißenen Schalom und der in der Welt möglichen Ordnung und Schöpfungsbewahrung.“<sup>106</sup>

### 5.2.4 Die Liebe Gottes als ethisches Prinzip

„Grundlage für unsere Diskussion über Lebensformen ist die Einsicht, daß Gottes Gnade allen Menschen vorbehaltlos gilt, unabhängig von den jeweiligen Lebensformen. Die versöhnende Liebe Gottes hat sich in Jesus Christus mächtiger erwiesen als alle Ordnungen der Welt, sofern sie ausgrenzen, entwerten, lähmen und blenden.“<sup>107</sup>

Die ethische Argumentation geht in diesem Fall von der bedingungslosen Liebe Gottes aus, die in einer inneren Haltung der Menschen zueinander ihre Entsprechung findet. Die äußeren Formen des Zusammenlebens werden in

ihrer Bedeutung relativiert. Die Liebe wird unmittelbar zur Grundlage der ethischen Urteilsbildung gemacht.

In der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist jedoch eingeschlossen, daß der Maßstab der Liebe nicht einfach die Stelle von Sachkriterien einnehmen oder gegen Einzelgebote des Gesetzes Gottes ausgespielt werden kann. Gleichwohl bleibt die Liebe für die ethische Orientierung und Urteilsbildung relevant. Sie motiviert zum einen zu einem Umgang, der von Treue und Verantwortung gegenüber der Person des anderen Menschen getragen ist. Zum anderen sanktioniert sie nicht einfach vorhandene Ordnungen und Lebensentwürfe. Sie hinterfragt sie vielmehr im Horizont der Aufgabe, lebensfreundliche von lebensfeindlichen Ordnungen zu unterscheiden.

#### 5.2.5 Situationen des *casus confessionis*

Die Kirche kann in der Regel ethische Positionen nicht mit der Bestimmtheit vortragen, mit der sie das Evangelium verkündigt, weil ethische Entscheidungen Situationsbeschreibungen und Sachurteile implizieren, bei denen unterschiedliche Einschätzungen möglich sind. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium kann in diesem Zusammenhang zur Klärung der Frage beitragen, ob tiefgreifende ethische Dissense die Einheit der Kirche in Frage stellen oder ob gesagt werden kann:

„Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen und mühen uns um die Überwindung dieser Gegensätze.“<sup>108</sup>

In Grenzfällen können Kirchen oder auch einzelne zu der Einsicht kommen, daß auch mit einem bestimmten Handeln bzw. Nichthandeln das Evangelium verleugnet wird. Dann kann die Kirche erklären, daß eine bestimmte ethische Entscheidung mit dem Glauben unvereinbar ist. Wenn die verurteilte Position – z. B. Rassismus – obendrein als Wahrheit behauptet und als schriftgemäß gelehrt wird, ist die Kirchengemeinschaft in Frage gestellt.

Wenn in einer solchen Situation der „Bekenntnisfall“ (*casus confessionis*) festgestellt wird, muß die Argumentation allerdings deutlich machen, daß nicht nur das Gesetz im *usus politicus*, sondern das Evangelium von Jesus Christus, mit dem die Kirche steht und fällt, auf dem Spiel steht, sofern die politisch-ethische Entscheidung das Bekenntnis zum Schöpfer und Versöhner verleugnet oder das Band der Taufe und die Abendmahlsgemeinschaft auflöst.

„Die Kirchen, die die reformierten Glaubensbekenntnisse angenommen haben, verpflichten sich, als Volk Gottes zu leben und in ihrem täglichen Leben und Dienst zu zeigen, was dies bedeutet. Diese Verpflichtung be-

darf der konkreten Bekundung der Gemeinschaft zwischen den Rassen, des gemeinsamen Zeugnisses für Gerechtigkeit und Gleichheit in der Gesellschaft und der Einheit am Tisch des Herrn. Die Nederduits Gereformeerde Kerk und Nederduitse Hervormde Kerk widersprechen in Lehre und Handeln der Verheißung, an die sie zu glauben vorgeben, da sie das Apartheidsystem nicht nur akzeptieren, sondern durch Missbrauch des Evangeliums und reformierten Bekenntnisses sogar ausdrücklich rechtfertigen. Daher erklärt die Generalversammlung [des RWB], dass diese Situation einen *status confessionis* für unsere Kirchen darstellt. Das bedeutet, dass wir dies als eine Frage ansehen, über die man nicht verschiedener Meinung sein kann, ohne die Integrität unseres gemeinsamen Bekenntnisses als reformierte Kirchen ernsthaft aufs Spiel zu setzen. Gemeinsam mit den schwarzen reformierten Christen in Südafrika erklären wir, dass Apartheid („getrennte Entwicklung“) eine Sünde und ihre moralische und theologische Rechtfertigung eine Verzerrung des Evangeliums und in ihrem beharrlichen Ungehorsam gegenüber dem Wort Gottes eine theologische Irrlehre ist.“<sup>109</sup>

## 6. Anfragen aus der Ökumene

Zur Beschreibung von Gottes Heilshandeln in seiner Bedeutung für das Handeln des Menschen werden in den christlichen Kirchen neben „Gesetz und Evangelium“ noch andere Kategorien gebraucht. Dabei können Aspekte deutlicher hervortreten, die in den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft vernachlässigt wurden. Welche ergänzenden Gesichtspunkte und Anfragen ergeben sich aus der anglikanischen (6.1), der römisch-katholischen (6.2) und der orthodoxen Tradition (6.3)? Vor welche Herausforderungen stellt uns heute die Befreiungs-theologie (6.4)?

### 6.1 Anglikanische Tradition

Die besonderen Beziehungen der Leuenberger Kirchengemeinschaft zur anglikanischen Gemeinschaft haben bereits zu einem hohen Maß an Gemeinsamkeit geführt. Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie haben Kirchengemeinschaft mit den anglikanischen britischen Kirchen und sind beteiligt an Abkommen wie Meißen, Porvoo oder Reuilly. Diese Erklärungen markieren verschiedene Etappen auf dem Weg, der im Glauben gegebenen Einheit der Kirche sichtbar zu entsprechen.



Einige Anglikaner verstehen sich bewußt in einer „Mittelposition“ zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche. Andere betonen ihre enge Verbindung zur Reformation. Alle sehen sich selbst in einer „Brückenposition“ in den Bemühungen um ökumenische Verständigung.

#### 6.1.1 Stellenwert der Lehre von Gesetz und Evangelium

Für das theologische Gespräch bringt der Tatbestand, dass das Thema „Gesetz und Evangelium“ für die Anglikaner nicht die zentrale Bedeutung hat wie für die Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie, eine gewisse Unsicherheit mit sich. Die Rechtfertigungslehre zählt nicht zu den konstitutiven Elementen, die das Lambeth-Quadrilateral als unabdingbar für die Einheit der Kirche betrachtet. „Gesetz und Evangelium“ war im 16./17. Jahrhundert Thema puritanisch geprägter Anglikaner wie John Godwin, aber die hochkirchliche Theologie blieb vom Humanismus und vom Interesse an natürlicher Theologie bestimmt.<sup>110</sup> Auch heute ist Gesetz und Evangelium kein zentrales Thema anglikanischer Theologie. Da die Frage der Rechtfertigung in der Entstehungsgeschichte der anglikanischen Kirche nicht die Rolle spielte, die ihr bei der kontinentalen Reformation zufiel, liegt der Akzent nicht auf der Lehre vom Gesetz und Evangelium, sondern auf der Frage der Kontinuität im Glauben und des Verhältnisses von Evangelium und Kirche.<sup>111</sup> Anfragen aus der anglikanischen Tradition stellen die reformatorische Tradition weniger in Frage als dass sie Gesichtspunkte akzentuieren, welche die Positionen innerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft auflockern.

#### 6.1.2 Rechtfertigung – Gerechtsprechung oder Gerechtmachung?

Die Rechtfertigungslehre handelt nach anglikanischem Verständnis<sup>112</sup> von Gottes freier und gnädiger Initiative zur Rettung des Menschen, deren Frucht die Heiligung ist. Dieser Akt der *Rettung* ist ein *Geschenk Gottes*, das nicht verdient, sondern nur angenommen oder zurückgewiesen werden kann. Seine *Annahme* ist ein *Akt des Glaubens*, durch den – ungeachtet der Wirklichkeit der Sünde – die freie Gnade Gottes uns rechtfertigt.<sup>113</sup> Mit der Reformation betont die anglikanische Rechtfertigungslehre das „allein die Gnade, Christus allein, allein aus Glauben“. Im Hintergrund steht aber nicht eine paulinische Kreuzestheologie, sondern eine Theologie der Menschwerdung und der vollendeten Schöpfung, die sie wiederum mit der katholischen Tradition verbin-

det. Anglikanische Rechtfertigungslehre versucht, das neue Sein in Christus als effektiv erneuertes Menschsein ernstzunehmen: In einem einzigen Akt wird der Mensch gerecht erklärt durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und empfängt den Heiligen Geist, der in einem Prozess der Heiligung die einwohnende Gerechtigkeit in ihm wirkt. „Wir sind befreit und befähigt, durch die Kraft des Heiligen Geistes die Gebote Gottes zu halten, treu als Volk Gottes zu leben, innerhalb der Ordnung der Gemeinschaft in Liebe zu wachsen und Früchte des Geistes hervorzubringen.“<sup>114</sup>

Gegenüber einem rein forensischen Rechtfertigungsverständnis lauten demzufolge die kritischen Anfragen: Besteht die Rettung nur in der Befreiung von Sünde und Schuld und nicht auch in der Berufung zu einem heiligen Leben?<sup>115</sup> Erweist sich unser in Christus durch die verwandelnde Gnade erneuertes Menschsein nicht auch in *guten Werken*, zu denen wir geschaffen sind? Folgen diese nicht *notwendigerweise* der Rechtfertigung als *Früchte* eines wahren und lebendigen Glaubens, der an ihnen ebenso sichtbar erkannt werden kann wie ein Baum an seinen Früchten?<sup>116</sup>

### 6.1.3 Heiligung – sakramentale Erneuerung oder ethischer Imperativ?

Zwar kann das Geschenk der Rechtfertigung nur vom einzelnen im Glauben angenommen werden, aber der einzelne kann nie isoliert von dem Leben der *Gemeinschaft der Kirche* gesehen werden. Denn die Mittel zu einem Leben in der Heiligung finden sich vor allem in den Sakramenten der Kirche. Sakramente sind „wirksame Zeichen der Gnade“, durch welche Gott unsichtbar in uns wirkt und unseren Glauben an ihn stärkt und bestätigt.<sup>117</sup> Sie dienen der Wiederherstellung des Natürlichen durch das Übernatürliche. In ihr gelangt die Menschwerdung Christi als Offenbarung und Wiederherstellung der wahren Natur des Menschen ans Ziel. Leitgedanke des christlichen Lebens ist für Anglikaner deshalb „conformitas – nicht: imitatio – Christi“ in der Teilhabe an seiner Geschichte, in der Verherrlichung Gottes<sup>118</sup> durch einen Lebensstil und eine Existenzweise, wie sie paradigmatisch in Jesus Christus verkörpert ist. Insofern lautet die ethische Frage nicht einfach: „Was sollen wir tun?“, sondern zuerst: „Wer sind wir aufgerufen zu sein?“<sup>119</sup> Gegenüber der in lutherischer Tradition begegnenden Gefahr, den Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik zu vernachlässigen, betont die anglikanische Kirche die grundlegende Bedeutung der sakramentalen Neu-Konstitution des ethischen Subjekts in der Kirche.<sup>120</sup> Mit der reformatorischen Position stimmt die anglikanische Tradition darin überein, dass eine „Ethik der Antwort“, die den „Primat der Person“ betont, dem „neuen Gesetz Christi“ eher entspre-

chen kann als eine Ethik des Gehorsams gegenüber einem System von Gesetzen.<sup>121</sup> Darum hat nach anglikanischer Auffassung das formulierte Gesetz auch den Kontext und die Gebrochenheit der menschlichen Situation zu berücksichtigen.

#### 6.1.4 Gottes Wille im sittlichen Naturgesetz?

Der Ansatz bei der Menschwerdung Christi als Vollendung der menschlichen Natur erlaubt der anglikanischen Theologie, an Thomas von Aquin anzuknüpfen, um die Gegenwart der Gnade und die Wirksamkeit der Natur und der natürlichen Ordnung zusammenzudenken. Dies gilt auch für die Ethik: Weil Gott in der Gestalt eines Menschen in die Welt kam, ist die christliche Ethik auf die Erfüllung des Menschseins ausgerichtet. Sie hebt die geschaffene Ordnung nicht auf, sondern erfüllt sie.

Aus diesem Grund spielt im anglikanischen Verständnis von „Gesetz“ der Aspekt seiner aufdeckenden Funktion (*usus elenchticus*) keine besondere Rolle. Seine Funktion als Weisung für die Gerechtfertigten (*tertius usus legis*) wird je nach Nähe zum Calvinismus oder zur Oxford-Bewegung im 19. Jahrhundert unterschiedlich akzentuiert. Das Stufenmodell von Natur und Gnade impliziert einen positiven Begriff des Gesetzes, der so weit gefasst werden kann, dass er die gesamte Wirklichkeit in ihrem Seins- und Sollensaspekt zur Sprache bringt.<sup>122</sup> Das Gesetz ist zunächst Strukturprinzip allen Seins und Geschehens, das Ordnungsgefüge des ganzen Universums, das in Gott seinen Ursprung hat und dem er selbst sich einordnet. Gleichzeitig umschreibt das Gesetz auch Gottes Offenbarung, das Erkenntnisvermögen und die moralische Entscheidungsfähigkeit des Menschen, Strukturen der Kirche und Grundlagen der Gestaltung sozialer Wirklichkeit.

Weil trotz der Sünde die ursprüngliche Güte der Schöpfung nicht zerstört ist, erkennt die anglikanische theologische Ethik in ihr „Zeichen und Umriss einer Ordnung, die noch immer die Weisheit und Güte des Schöpfers spiegelt“. Zu dieser Ordnung gehören bestimmte letzte Werte, die authentisches Menschsein kennzeichnen. Im menschengewordenen Christus ist dieses Natürliche nicht verworfen, sondern „erneuert, verwandelt und vollendet“. Deshalb vertritt auch die anglikanische Theologie wie die römisch-katholische den Gedanken des sittlichen Naturgesetzes.<sup>123</sup> Der anglikanische Ansatz bei der in Christus erneuerten Natur beansprucht gleichzeitig, der universalen Wahrheit des Schöpfungsgedankens im Dialog mit Nicht-Christen besser Rechnung tragen zu können. In reformatorischer Tradition wird demgegenüber kreuzestheologisch der Christusoffenbarung auch die Funktion eines Vorbe-

halts gegenüber einer zu selbstverständlichen Inanspruchnahme der sittlichen Naturordnung zuerkannt.

## 6.2 Römisch-katholische Tradition

### 6.2.1 Verkürzung des Evangeliums auf Sündenvergebung?

Die reformatorische Theologie wird von römisch-katholischer Seite gefragt, ob sie nicht Gefahr läuft, das Evangelium auf den Freispruch der Sündenvergebung zu verkürzen. Katholiken erkennen an, daß die reformatorische Rechtfertigungslehre von ihrem Ursprung her existentiell ausgerichtet ist und ihre Kraft im Blick auf die Gewissensanfechtung entfaltet. Christus dürfe aber nicht nur als Erlöser verstanden werden, dem die Menschen vertrauen sollen. Er sei auch Gesetzgeber, freilich nicht im Sinne des Mose, denn er lebt selbst das Gesetz in vollkommener Selbsthingabe und wird durch seinen Geist den Glaubenden zum lebendigen Gesetz. Von daher kann die katholische Seite das Evangelium auch als „neues Gesetz“ bezeichnen, weil in ihm die Intention des Gesetzes zur Erfüllung gelangt.

Dem katholischen Anliegen kommt auf evangelischer Seite die Lehre entgegen, daß Rechtfertigung als befreiende Annahme des Sünders auch die Wende von der herrschenden Sünde zur beherrschten Sünde ist. Der Hinweis darauf, daß wir immer wieder Sünder sind, darf nicht die wirkmächtige Realität des „Christus in uns“ leugnen, der uns zum Weg und zum „Anspruch“ wird.<sup>124</sup> In Christus wird allen Menschen das Leben in der Bundesgemeinschaft mit Gott eröffnet. Damit wird das Gesetz als Ausdruck des ursprünglichen Schöpferwillens ans Licht gebracht (vgl. Teil III, 10.2). Dem Leben in der Gemeinschaft mit Gott soll die Weisung der Tora dienen. Insofern kann gemeinsam gesagt werden: In seinem Wort und Leben ist Christus Interpret des Willens Gottes für die Glaubenden.<sup>125</sup>

### 6.2.2 Unerfüllbares oder unerfülltes Gesetz?

Nach katholischer Überzeugung ist das Gesetz nicht deswegen als Heilsweg abgetan, weil es grundsätzlich unerfüllbar wäre und ins Scheitern führen sollte, sondern weil es faktisch unerfüllt ist und Gott jetzt die Rechtfertigung allein durch die Gnade im Glauben an Christus schenkt. Nicht der Gegensatz von tötendem Gesetz und lebendig machendem Evangelium kennzeichnet die römische Position, sondern das Modell göttlicher Pädagogik, die der Natur in der Gnade aufhilft und sie vollendet.

Von daher ist die evangelische Seite gefragt, ob bei ihr nicht ein Sündenbegriff vorliegt, der Mensch und Gott nur in Widerspruch und Konkurrenz zu denken erlaubt, und ob ein solcher Sündenbegriff wirklich durch die Heiligen Schrift gedeckt ist oder ob sich darin nicht auch weltanschauliche Vorgaben auswirken: etwa Einflüsse des spätmittelalterlichen Nominalismus oder ein anthropologischer Pessimismus. Auch die feministische Theologie fragt, ob im evangelischen Raum die radikale Rede vom Sündersein des Menschen das Heilsverständnis nicht so sehr autoritär überlagert hat, so daß die heilenden, verwandelnden Kräfte nicht zufällig auf dem „Therapiemarkt“ gesucht werden.

Die Anfragen sind berechtigt, wenn der Gottesbegriff selbst dualistisch aufgespalten und das Gesetz als Schicksals- und Todesordnung gedeutet wird, die ins Scheitern führen soll, wie es in der deutschen lutherischen Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts teilweise der Fall war. Die evangelische Theologie muß statt dessen zur Geltung bringen, daß das Gesetz von Gottes Treue zu seiner Schöpfung umgriffen ist, die im Evangelium als dem endzeitlichen Bund Gottes mit den Menschen bestätigt wird. In dieser Perspektive ist das Gesetz göttliches Erhaltungsmittel und lebensdienliche Verhaltensregel, die aber als Gottes Gebot zugleich einen Anspruch auf den Menschen erhebt. Dem Gesetz in der Selbstvergessenheit der Liebe zu genügen, ist nur in der Gnade möglich. In diesem Sinne ist das Gesetz nicht bloß faktisch unerfüllt, sondern unerfüllbar, solange der Heilige Geist nicht unsere Herzen erneuert und uns befähigt zu guten Werken.

### 6.2.3 Unterschätzung der Funktion des Gesetzes für den Gerechtfertigten?

Die katholische Theologie stellt die Funktion des Gesetzes in den Vordergrund: Es lädt ein, unter der Leitung des Heiligen Geistes zu leben, und hilft zu erkennen, was die Frucht des Seins in der Gnade ist. Anklagend ist das Gesetz nur für den Sünder, dem der schenkende Liebeswille Gottes fremd ist. Durch die guten Werke der Gerechtfertigten wird die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt und die Gemeinschaft mit Christus vertieft.

Auch die evangelische Tradition kennt den Gedanken eines Bewahrens der Gnade und eines Wachstums in Gnade und Glauben. Sie betont aber, daß die Annahme durch Gott und die Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist, wenngleich ihre Auswirkung im christlichen Leben wachsen kann und muß. Die Gerechtfertigten leben nicht mehr „unter“ dem Gesetz, sondern „im“ Gesetz Gottes und „nach“ seinem Gesetz, weil durch Christus das Gesetz erfüllt ist. Auch wenn es daher als Heilsweg überwunden ist, bleiben die Gebote Gottes für die Gerechtfertigten in Geltung.

#### 6.2.4 Naturrecht?

In katholischer Sicht birgt der radikale Sündenbegriff Luthers eine Tendenz, das Gesetz voluntaristisch, d.h. allein vom Willen und nicht auch von der Weisheit Gottes her zu verstehen (vgl. Teil II, 7). Einem so vereinseitigten Gesetz entspreche als einzige Tugend der Gehorsam, der auf das Sinnziel des Gesetzes nicht zu achten brauche. Das befördere politisch die Neigung zu Rechtspositivismus und Dezisionismus, zu einer Gehorsamsmoral, die sich an staatliche Ordnung und Recht halte und keine Einrede vom Naturrecht her gelten lasse.

Demgegenüber lehrt die katholische Tradition eine Teilhabe der praktischen Vernunft an der Weisheit des göttlichen Schöpfers und Gesetzgebers, die sich im Verlangen nach Gott und der Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse ausdrückt. Die so gewonnenen Inhalte des Naturrechts sind nach katholischer Auffassung nicht bloß menschliche Setzungen, sondern Ausdruck der dem Geschaffenen eingestifteten Ordnung. Freilich gilt dies nicht im gleichen Sinn für die obersten Grundsätze wie für die konkreten Folgerungen aus ihnen.

Die Vorbehalte der reformatorisch geprägten Theologie gegen ein Naturrecht zeitloser Wesensverhältnisse entspringen nicht nur dem Sündenverständnis. Die Geschichte zeigt, daß das scholastische Naturrecht immer wieder zur Legitimierung von fragwürdigen zeitbedingten ethischen Entscheidungen benutzt wurde. Weil der Naturbegriff nicht eindeutig ist, wird das Naturrecht im römischen Denken nicht praktikabel ohne die Auslegung des kirchlichen Lehramtes. Dessen Anspruch auf Glaubensgehorsam (*obsequium religiosum*), d.h. eine verbindliche Orientierung in Fragen des Glaubens und der Sitte zu geben, wird von evangelischer Seite in Frage gestellt.

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde das ontologische Naturrecht durch ein christlich verankertes Personrecht erweitert. Darin bezieht sich der Glaubensgehorsam auf die durch das kirchliche Lehramt authentisch ausgelegten Gebote des göttlichen Gesetzes. Das Gewissen als Inbegriff der sittlichen Verantwortungsfähigkeit wird durch den Glauben weder inhaltlich noch in seiner Funktion überflüssig gemacht. Sittliches Handeln ist an Einsicht in Gründe gebunden, die vom kirchlichen Lehramt authentisch aufgezeigt werden, durch die die Gewissensentscheidung der Gläubigen eine verbindliche Ausrichtung und Hilfe erhält.

Gilt das Gewissen auf katholischer Seite als sich durchhaltender autonomer sittlicher Wesenskern des Menschen, so ist es in reformatorischer Tradition der Ort des Rechtfertigungshandelns Gottes, das befreit und an sein Wort bindet. Das Interesse an der Identität des Menschen über die Zeiten hinweg

wird hier überlagert durch den Widerspruch zwischen dem alten und dem neuen Menschen. Auch in reformatorischer Sicht freilich ist das Gewissen der Ort, an dem ein Mensch mit seinem/ihrer eigenen Urteil über sein/ihr Handeln konfrontiert wird. Dabei betont die evangelische Seite, daß der Glaube es nie mit neutraler, sondern mit interessengeleiteter Vernunft zu tun hat und mit einem Willen, der in unbedingtem Selbstseinwollen befangen ist. Solche Vernunft und solcher Wille bedürfen der Befreiung. Beachtlich beim Naturrecht bleibt aber die regulative Idee einer Unbeliebigkeit dessen, was menschengerecht heißen kann. Sie schränkt den Spielraum möglicher Moralen ein. Wiederum ist der Wille Gottes nicht zu erkennen unter Absehung von der Geschichte, die in der christlichen Gemeinde erzählt wird und in der die Handelnden ihren Ort haben. Natur ist interpretierte Natur, Ergebnis einer Deutungsgeschichte, bei der Leitvorstellungen von dem in Jesus Christus vollendeten Menschen in die gemeinsame menschliche Natur hineinprojiziert werden.

#### 6.2.5 Gemeinsamkeiten und Differenzen

Wo die evangelische Tradition „Gesetz und Evangelium“ sagt, sagt die katholische Tradition „Gesetz und Gnade“. Darin schlägt sich die Differenz im Verständnis der Rechtfertigung nieder. Die Reformation redet mehr vom Gerecht-*Sprechen* Gottes (forensisch-proklamatorisches Modell) und beschreibt die Rechtfertigung als immer neue Reihe von schöpferischen Begegnungen mit Gott. Die römische Theologie redet mehr von einem Gerecht-*Machen* Gottes (effektiv-transformatorisches Modell) und hat die fortschreitende Erneuerung des Menschen durch die Gnade vor Augen. Beide Perspektiven müssen nicht trennen, sondern weisen „in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin“, wie es in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999) heißt.<sup>126</sup>

Die evangelischen Fragen an die katholische Position beziehen sich auf die Gefahr, das Evangelium zum falschen Gesetz zu machen. Diese droht, wenn etwa in der kirchlichen Moralverkündigung die Christusnachfolge unter Übergehung der Gesetzeskritik Jesu mit einer göttlichen Moral des sittlichen Naturgesetzes gleichgesetzt wird oder wenn biblische Einzelanweisungen für Einzelsituationen als allgemeine göttliche Gebote aufgestellt und vom Lehramt ihre Übertretung als das Heil gefährdend erklärt werden. Auch kirchliche Rechtsordnungen, etwa im Bereich des kanonischen Eherechts, sind dieser Gefahr ausgesetzt. Rechtsnormen sind nach katholischem Verständnis eine pastorale Hilfe zum Wachsen in der Gnade und der Heiligung, können sich

aber aus evangelischer Sicht zum ‚Gesetz• verkehren, das die Barmherzigkeit Gottes verdunkelt.

### 6.3 Orthodoxe Tradition

#### 6.3.1 Neuschöpfung oder nur subjektiver Perspektivenwechsel?

Die orthodoxe Theologie fragt, ob in der reformatorischen Tradition das „In-Christus-Sein“ der Gerechtfertigten, das ihr Sein effektiv verwandelt, zureichend bedacht ist. Sie hat den Verdacht, daß bei dem auf evangelischer Seite verbreiteten Schema von Indikativ und Imperativ, Gabe und Aufgabe die Neuschöpfung nur in einer subjektiven Haltung besteht.

Hintergrund der Anfrage ist ein Verständnis des Heils als Vergöttlichung (Theosis) der menschlichen Natur. Die Theosis vollendet sich dadurch, daß es im einzelnen durch einen persönlichen Akt zur liturgisch vermittelten Teilhabe und Einverleibung in die Wirklichkeit der Kirche als dem Leib Christi kommt. Ein Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium ist orthodox nicht denkbar. Das Evangelium ist die Person Jesu Christi. Er ist das vollkommene Bild Gottes. Den Glaubenden wird dieses Bild eingeschrieben, wenn sie dem Gesetz des Evangeliums und der sie der Kirche einpflanzenden Liebe treu bleiben. Liebe ist Freilegung und Wiederherstellung des Bildes des dreieinigen Gottes im menschlichen Sein.

Den evangelischen Kirchen ruft diese Anfrage in Erinnerung, daß auch ihre Tradition den Gedanken der Selbstmitteilung und der Einwohnung Christi kennt, der über ein rein forensisches Rechtfertigungsverständnis (im Sinn eines bloßen Gerech-*sprechens*) hinausweist. Ihnen ist aber dabei wichtig, daß dem Sein Christi in uns das Sein der Glaubenden in Christus zugrundeliegt. Das Sein in Christus hat dabei die Gestalt eines vor Gott gültigen Urteils, an das die Glaubenden sich halten dürfen. Gewiß kommt es in den Glaubenden zu einem Fortschreiten in der Heiligung. Davon hängt aber die Gerechtigkeit vor Gott nicht ab.

#### 6.3.2 Weltliche oder christliche Ethik?

Aus orthodoxer Sicht steht der Protestantismus in Gefahr, sich unkritisch an das aufgeklärte Ideal selbstbestimmter Vernunft zu binden und die Transzendenz Gottes mit seiner Abwesenheit von der Schöpfung zu verwechseln. Der Protestantismus übernehme von der säkularen Ethik eine rein utilitaristische



Normbegründung, um die Welt unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit ohne eigentlich theologische Reflexion zu verändern.

Die orthodoxe Theologie entwirft ihre Ethik von der eucharistischen Gemeinschaft her. Die in Christus verwirklichte Einheit der ganzen Schöpfung wird in der Kirche erfahren und gefeiert. Darum kann die Kirche nicht mit weltlichen Akteuren konkurrieren. Sie lehrt die Welt in ihrer eschatologischen Dimension zu sehen und im Glauben eucharistisch-liturgisch zu gebrauchen. Zwischen Kirche und Welt besteht letztlich ein Wechselverhältnis. Die Kirche ist die Gemeinschaft, die durch die Herabkunft des Geistes in sich die Welt transzendiert und sie Gott in der Eucharistie darbringt.

Orthodoxe Ethik ist der religiös-asketische Weg der Rettung der Seele. Auch die Sozialethik ist primär eine Ethik christlicher Tugenden, die die Vernunft von einem begehrliehen Denken gegenüber Dingen und Personen reinigen. Denn das Evangelium zielt auf Umgestaltung (Transfiguration) der Person des Menschen, von der allein die Erneuerung der Gesellschaft ausgehen kann. Die Werte der Askese und des Verzichts bezeugen die erneuerte Freiheit der Christen und das eschatologische Ziel der vollendeten Durchdringung von Freiheit und Gnade.

Die eucharistische Verankerung des christlichen Lebens in orthodoxer Theologie fordert die evangelische Theologie zu einer vertieften Reflexion auf den Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik heraus. Statt sich auf Fragen der Normbegründung zu beschränken, ist auch nach der Begründung des moralischen Subjekts zu fragen. Christlicher Glaube dient auch nicht einfach als Motivationsverstärker. Er drängt zu einer inhaltlich bestimmten Moral. Darum können die Kirchen ethische Fragestellungen nicht unverändert aus der Gesellschaft aufnehmen. Sie sollen zu einer spezifischen Wahrnehmung des ethischen Problems beitragen. Dabei kann die christliche Ethik durchaus beanspruchen, in ihrer Begründung und im Blick auf ihre Geltung kommunikabel zu sein, sofern die Teilhabe an der für sie grundlegenden Geschichte allen offensteht und durch die christliche Verkündigung angetragen wird.

Im ökumenischen Dialog fragt die evangelische Seite, ob die orthodoxe Vision der engen Verbindung von Freiheit und Gnade, von Kirche und Welt sowie von Kirche, Staat und Gesellschaft der Gebrochenheit des Irdischen genügend Rechnung trägt. Die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium will der Freiheit des Evangeliums wie der Weltlichkeit der Welt zugute kommen. Sie will das Evangelium vor der Verquickung mit normativen Ansprüchen aus Tradition und Gesellschaft schützen. Zugleich will sie einer Sakralisierung politisch-gesellschaftlicher Strukturen wehren, die in der Regel mit einer Instrumentalisierung des Evangeliums einher geht.

#### 6.4 Anfragen aus der Bewegung lateinamerikanischer Befreiungstheologie

In der Ökumene finden sich verschiedene Formen kontextueller Theologie, die in jeweils spezifischer Weise mit den Kategorien Gesetz und Evangelium umgehen. Beispielhaft sollen hier Anfragen aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an klassische Strukturen des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium zur Sprache gebracht werden. Zum einen deshalb, weil unter den Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie mit der Evangelischen Kirche am La Plata (IERP) auch eine Kirche aus dem lateinamerikanischen Kontext gehört. Zum anderen deshalb, weil die befreiungstheologische Zuspitzung in besonderer Weise herausstellt, dass mit der Problematik des Gesetzes das Menschsein insgesamt tangiert ist und dass das Evangelium nicht zur Beruhigung der Gewissen und damit zur Stabilisierung ungerechter Verhältnisse missbraucht werden darf. Schließlich, weil die befreiungstheologische Tradition mit der Leuenberger Kirchengemeinschaft gemeinsam hat, dass in ihr ein ganzes Spektrum konflikträchtiger Pluralität existiert mit dadurch unterschiedlichen Anknüpfungspunkten und Abgrenzungsflächen.

##### 6.4.1 Leben unter dem Gesetz: der ausgeschlossene Mensch unter der universalen Herrschaft der Sünde

Lateinamerikanische Vertreter befreiungstheologischer Ansätze aus verschiedenen konfessionellen Traditionen siedeln die Rechtfertigungslehre im heutigen Kontext der Wirklichkeit von Armut, Unterdrückung und Diskriminierung sowie dem Befreiungskampf um die Wiedergewinnung von Menschlichkeit der Ausgeschlossenen an, um darin Dimensionen wiederzugewinnen, die für diese relevant sind. In diesem Zusammenhang werden die Kategorien „Gesetz und Evangelium“ in anderer Weise als in den reformatorischen Traditionen verwendet, indem sie auch zur Interpretation von gesellschaftlichen und politischen Erfahrungen herangezogen werden. Den Vertretern der Befreiungstheologie ist dabei durchaus bewusst, dass ihre Interpretation von Rechtfertigung nicht exklusiv der Sinn• der Rechtfertigung ist, sondern einer, der auf eine aktuelle Problematik zu antworten sucht.<sup>127</sup> Gerade aus dieser Beschränkung und Zuspitzung der Fragestellung gewinnen die Anfragen aus der befreiungstheologischen Tradition Relevanz für uns, indem sie uns die Frage vorlegen, ob wir nicht durch unsere Kontextgebundenheit ihre Erkenntnisse ausblenden.

Ausgangspunkt der Befreiungstheologie ist der ausgegrenzte, ausgeschlossene Mensch. Hintergrund ist ihre Erfahrung, dass eine bestimmte

Handhabung der Rechtfertigungslehre auf einer abstrakten, individualistischen Ebene immer wieder dazu geführt hat, dass die Reichen die Rechtfertigungslehre im Sinne einer Gewissheit der Sündenvergebung ohne Umkehr missbraucht haben und dass damit den Armen die befreiende Botschaft der Rechtfertigung durch den Glauben verdunkelt wurde.

Darin artikuliert sich zugleich eine wesentliche Anfrage befreiungstheologischer Ansätze an die anthropologischen Voraussetzungen eines klassisch reformatorischen Verständnisses des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium. Spricht dieses, zumindest in seinen neuzeitlichen Interpretationen, nicht zu sehr vom „Menschen an sich“, ohne dabei die biblisch bezeugte einseitige Zuwendung Gottes besonders zu den Ausgeschlossenen der Gesellschaft zu berücksichtigen?

Gesetz bezeichnet hier nicht Gottes Gesetz, sondern das Gesetz der Strukturen der realen Welt. Es wird verstanden als die Logik des gesamten sozio-ökonomischen und kulturellen Systems, einschließlich der Gesetze des Marktes, des Rechtssystems sowie der Moral.<sup>128</sup> Weil die Sünde diese Gesetze vereinnahmt, verkommen sie dazu, die Sünde zu legitimieren. Alle stehen unter der Herrschaft der Sünde (Röm. 3,9f), sind dadurch unfähig, mittels „Gesetz“ Gerechtigkeit zu praktizieren. Die Macht der strukturellen Sünde führt dazu, dass die Armen und Schwachen ihrem Schicksal total ausgeliefert sind.<sup>129</sup> Die Welt unter dem von der Sünde vereinnahmten Gesetz erscheint als geschlossenes System, in dem niemand objektiv oder subjektiv Gerechtigkeit zuwege bringen noch durch eigenes Tun gerechtfertigt werden kann. Die zum Götzen gewordene Macht der strukturellen Sünde erfordert, dass Gott selbst seine Gerechtigkeit und Herrschaft erweist und sich darin als gerecht erweist, dass er Alternativen eröffnet, damit alle leben können.<sup>130</sup>

#### 6.4.2 Rechtfertigung als Befreiung zur Gottebenbildlichkeit und Behauptung von Leben

In einer Situation, in der durch die Sünde die Gottebenbildlichkeit in allen Menschen, den Tätern ebenso wie den Opfern, verdunkelt ist, sucht Gott bevorzugt den Ort der Ausgeschlossenen als Ort der Begegnung, damit alle Menschen erkennen, dass sie als Ebenbilder Gottes mit Würde ausgestattete Menschen sind, denen im Glauben an die Solidarität Gottes menschliches Leben möglich wird. Gegenüber herkömmlichen Interpretationen des Rechtfertigungsgeschehens in den Kategorien von Gesetz und Evangelium betont die Bewegung der Theologie der Befreiung gerade angesichts einer als strukturell lebensverneinend erfahrenen Wirklichkeit ein Verständnis von Recht-

fertigung als „Behauptung von Leben“.<sup>131</sup> Das in der Rechtfertigung aus dem Glauben geschenkte Leben wird als unveräußerliche Gabe herausgestellt, die Gottes Solidarität mit den Ausgeschlossenen in Jesus Christus entspringt und die aus Glauben Gerechtfertigten zur Praxis befreiender Gerechtigkeit ermächtigt.<sup>132</sup>

Wird aber bei dieser reduzierten Gegenüberstellung von „Logik des Gesetzes“ und „Logik des Glaubens“ nicht die Beschreibung der Strukturen gottgewollter, historisch konkreter Gerechtigkeit in theologischer Orientierung am guten Gesetz Gottes, dem „Gesetz des Geistes“ (Röm 8,2), vernachlässigt?

#### 6.4.3 Lernfelder für das ökumenische Gespräch

Die Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus wird sozialgeschichtlich interpretiert und aktualisiert als Befreiung von einem Gesetz, das Menschen ausgrenzt. Aus der Breite der gesetzestheologischen Tradition werden analytisch-kritisch die Themen „Gerechtigkeit“ und „Erbarmen“ aufgenommen und für die gesamte Lebenssphäre des Menschen einschließlich der ökonomisch-politischen Bedingungen erschlossen.

Hier kann die Frage gestellt werden, ob damit nicht zugleich das Gesetz in seiner Vielschichtigkeit biblisch unzureichend beschrieben und identifiziert wird mit seiner Funktion unter der Macht der Sünde. Das Gesetz, bei Paulus zunächst in der Antithese von Gesetz und Evangelium das jüdische Gesetz, wird in befreiungstheologischer Interpretationen zum Ausgangspunkt eines kritischen Verständnisses jeglicher Form von versklavender Gesetzlichkeit auf den verschiedensten Ebenen zwischenmenschlicher Geschichte.<sup>133</sup> Geht mit einer solchen Gesetzesbestimmung nicht die Gefahr eines vergesetzlichten Evangeliumsverständnisses einher und wird die differenzierte Spannung von Gesetz und Evangelium dadurch nicht preisgegeben?

Entwürfe einer Theologie der Befreiung betonen die Auferweckung des Gekreuzigten als des vom Gesetz zum Tode Verurteilten. Hierdurch überwindet Gott die Macht der Sünde und des unter der Sünde Tod bringenden Gesetzes: Im gesetzlich verordneten Kreuzestod Jesu wird sichtbar, dass die Gerechtigkeit nicht vom Gesetz herkommt.<sup>134</sup> Gott nimmt die aus Glauben Gerechtfertigten in die Geschwisterschaft des Auferstandenen und befreit die Ausgeschlossenen dazu, ihre Würde als freie Menschen wiederzugewinnen, nicht mehr der Herrschaft des Gesetzes und der gesellschaftlichen Marginalisierung unterworfen zu sein. Das ermächtigt, in der Logik des Glaubens ein Leben in der Nachfolge Christi zu führen, ein Leben in Würde und Freiheit

und im Dienst am Leben aller. Der Sinn der Rechtfertigung wird so beschrieben als die Befreiung der Menschen zur Verantwortung für die geschichtliche Verwirklichung von Gerechtigkeit.<sup>135</sup> Gott hat die Menschen aus der Logik von Sünde und Tod befreit und eine alternative Logik, das Gesetz des Geistes, das Leben gibt, eingeleitet mit dem Ziel, „dass die Gerechtigkeit des Gesetzes in uns erfüllt wird, die wir [...] nach dem Geist leben“ (Röm. 8,4). Zu fragen ist, ob die zunächst erkannte Dramatik, dass wir gerade mit unseren normativen Kräften unter der Macht der Sünde stehen, bei dem Gegensatz von „Leben unter dem Gesetz“ und Leben nach dem „Gesetz des Geistes“ nicht erneut verharmlost wird.

## 7. Die Herausforderung durch die Säkularisierung der Ethik

Neben den Anfragen aus anderen christlichen Kirchen fordern *säkulare* Modelle ethischer Orientierung das reformatorische Konzept von Gesetz und Evangelium heraus, und dies in zweifacher Hinsicht.

Eine äußere Herausforderung liegt darin, daß das in der westlichen Welt öffentlich geltende Verständnis von sittlicher und zumal rechtlicher, durch staatliche Gesetze aufgerichteter Verbindlichkeit menschlichen Verhaltens grundsätzlich von einer religiösen Begründung absieht. Auch wo eine Staatsverfassung sich in der „Verantwortung vor Gott“ sieht, hängt die Geltung staatlicher Gesetze nicht von bestimmten göttlichen Geboten ab. Dafür sprechen nicht nur praktische Gründe wie die Koexistenz mehrerer Konfessionen und Religionen in einem Staat. Grundsätzlich erscheinen seit den Konfessionskriegen nur noch glaubensneutrale Begründungsmodelle für die politische Ordnung denkbar.

Von innen und damit noch ernster sind unsere Kirchen *ferner* dadurch herausgefordert, daß ihre eigene ethische Orientierung sich oft selbst säkularer Normbegründungen, etwa menschenrechtlicher Argumente bedient. Kirchliche Stellungnahmen gewinnen damit Anschluß an säkulare Moral sowie säkulares Recht und bringen in den unterschiedlichen Kontexten, in denen Kirchen leben, etwas Gemeinsames zum Ausdruck. Doch verlangt der kirchliche Gebrauch säkularer Normen eine christliche Begründung. Auch die allgemeine Anerkennung säkularer Ethik darf nicht dazu verleiten, die Prüfung ihrer Inhalte und ihrer Begründungen im Licht und am Maß von Gottes Gesetz und Evangelium zu unterlassen.

Die Begründung der ethischen Stellungnahmen von Kirchen erfolgt durch *evangelische Schriftauslegung*. Sie macht solche Stellungnahmen bei aller situationsbedingten Unterschiedlichkeit als mögliche Positionen einer evan-

gelischen Ethik erkennbar. Berufung auf einzelne Gebote oder Anweisungen der Bibel reicht dazu nicht aus. Ein evangelisches Verständnis von Gesetz läßt sich auch und gerade im Falle göttlicher Gebote nur in der Perspektive des Evangeliums von Jesus Christus gewinnen.

### 7.1 Reformatorische Wurzeln des säkularen Verständnisses von „Gesetz“

In der europäischen Aufklärung hat sich seit dem 17. Jahrhundert das rein innerweltlich begründete, *säkulare* Verständnis von „Gesetz“, durchgesetzt. Es bildet in allen weltanschaulich und religiös toleranten Staaten eine wichtige Voraussetzung für Machtausübung. Die Ablösung des Gesetzesbegriffs von religiösen Vorgaben hat das christlich-religiöse Begründungsmonopol für gerechte Gesetzgebung entkräftet, um freilich selbst *Monopolstellung* zu beanspruchen. Die Geltung von Gesetzen darf sich nur auf weltliche, unabhängig vom religiösen Glauben zumutbare Instanzen stützen.

Mit der christlichen Begründung wurde auch die in sie hineingenommene *naturrechtliche* Begründungslogik verabschiedet. Die antike Naturrechtstradition, die das politische Deutungsmonopol für das Gute aufgebrochen hatte, konnte von der christlichen Theologie aufgenommen werden, weil sie den Gott des Evangeliums als den Schöpfer der „Natur“ verstand. Ihr konnte die Vernunft den Maßstab für die Kritik der „positiven“ Gesetze entnehmen. Das Naturrecht bildete daher die Brücke zwischen außerchristlicher und christlicher Moralität. Der Dekalog (2. Mose 20,1-17) oder die Goldene Regel (Mt 7,12) galten als in aller Menschen Herz geschrieben und als biblisch offenbart, hatten also gleichermaßen naturrechtlichen und positivrechtlichen Charakter.

Demgegenüber beruht das moderne Gesetzesverständnis auf der Idee eines *Gesellschaftsvertrages* zwischen Herrschern und Beherrschten, der von Gott und der geschaffenen Natur völlig absieht. Wird fortan noch „Naturrecht“ zur Kritik der vorfindlichen „positiven“ Gesetzgebung angerufen, so ist damit nicht mehr eine das Handeln verpflichtende Struktur der Welt gemeint. Vielmehr geht es dabei um die menschliche Bestimmung dessen, was zum Überleben und Zusammenleben der Menschen objektiv notwendig erscheint. Das wurde auch „Vernunftrecht“ genannt, da es sich der für allgemein verfügbar gehaltenen menschlichen Vernunft verdankt.

Das vernunftrechtlich begründete „Gesetz“ kennt keinen Bezug mehr auf das offenbarte „Evangelium“. Dennoch hat das *reformatorische* Gesetzesverständnis eine wichtige Rolle bei seiner Ausbildung gespielt. Die reformatorischen Bewegungen wollten die Verkündigung des Evangeliums befreien von

den Interessen politischer und kirchenpolitischer Herrschaft. Dies hatte die Entsakralisierung und Entklerikalisierung weltlicher Herrschaft und Gesetzgebung zur Folge. In der Perspektive der sog. Zweiregimentenlehre dient die politische Ordnung durch Sicherung eines friedlichen und gerechten Zusammenlebens der Erhaltung der Welt (vgl. Teil I, 1.3) für Gottes eigentliches Werk: die Berufung von Menschen zu seinem Reich durch Wort und Glauben. Die politische Ordnung hat daher sowohl Gewissensfreiheit wie den Freiraum für den christlichen Gottesdienst zu gewähren. So erforderte gerade das reformatorische Verständnis des *Evangeliums* eine differenzierte Auffassung und Behandlung der Phänomene von „Gesetz“.

Bis dahin war die Frage der gerechten Ordnung durch die Vorstellung eines ewigen, in Gottes Vernunft begründeten Seinsgesetzes aller Dinge beantwortet. Im reformatorischen Sinne meint das natürliche Gesetz vor allem den *Willen Gottes* (der aber vom Wesen Gottes nicht zu trennen ist) in seiner Ausrichtung auf den Menschen. Gottes Wesen und Wille kommen aber auch nach reformatorischem Verständnis in der Ordnung der Schöpfung zum Ausdruck.

Dem sündigen Menschen begegnet das göttliche Gesetz in Gestalt eines fordernden und sogar tötenden Wortes. Mit der Rechtfertigung und dem Geschenk des Heiligen Geistes gelangt die tötende und auch die fordernde Funktion des Gesetzes an ihr Ende. Außerdem nimmt die Unterscheidung des *Evangeliums* vom Gesetz letzterem die Bedeutung eines Mittels zur Erreichung der sittlichen Vollkommenheit. Die guten Werke des Christen entsprechen Gottes Willen, sofern dieser vom Glauben nicht als bloßer Befehl, sondern als wahrhaft lebensdienliche Verhaltensregel erkannt wird und sich in der „frei-willigen“ Erfüllung des Gebots äußert.

## 7.2 Die theologische Zweideutigkeit des säkularen Gesetzesverständnisses

Das neuzeitlich-säkulare Gesetzesverständnis hat die reformatorischen Ansätze allerdings in ganz andere Begründungszusammenhänge gerückt. Ambivalent ist vor allem die Koppelung des Gesetzesverständnisses mit der Kategorie *Herrschaft*. Auf dem Feld der Naturwissenschaften etwa ist der Leitbegriff des Naturgesetzes am Zweck der Naturbeherrschung orientiert. „Rationalität“ wird „zum Maß der Beurteilung alles Geschehens“, die „Natur nur als Objekt verstanden“ und „die Entwicklung den Gesetzen der Produktion unterworfen“. <sup>136</sup> Auch die Leitfrage politischer Ethik, wer zur Entscheidung im Konflikt fähig sei, bindet die Gesetzesverbindlichkeit nicht an so etwas wie „Gerechtigkeit“, sondern an den Willen des *Souveräns*. Der – mit einer

dynastischen Person oder mit dem Volk identifizierte – Souverän wird jetzt zum „irdischen Gott“, da er selber von Gesetzesbindungen frei und also „absolut“ („los-gelöst“) ist.

Neuzeitliches Naturrecht fällt damit auseinander in eine Verbindlichkeit kraft des sinnvollen *Inhalts* des Gesetzes und eine Verbindlichkeit kraft des *Willens* des Gesetzgebers. Theologische Versuche, diese Spannung auszugleichen, liefen darauf hinaus, den Freiheitsaspekt im Gottesbild auszublenken. Die christliche Erfahrung der freien und ungeschuldeten Gnade Gottes tritt in den Hintergrund. „Evangelium“ beschränkt sich leicht auf die allgemeine Vorsehung eines göttlichen Ingenieurs.

Auf dem Feld der individuellen Moral ist die vernunftrechtliche Kopplung von Gesetz und Souveränität nicht weniger zweideutig. Verbindlichkeit kommt einem Gesetz nicht von außen, etwa in Gestalt eines Gebotes Gottes, zu, sondern allein dadurch, daß es der unbedingten, freien Selbstgesetzgebung des Menschen als Vernunftwesen entspringt (Ethik der Autonomie). Das moralische Gesetz erzeugt selbst die „Achtung vor dem Gesetz“ als Triebfeder des Handelns und kann wegen seiner Unbedingtheit „heilig“ genannt werden (und christlich interpretiert werden). Dabei ist übersehen, daß das Gebot Gottes nicht Ausdruck der Herrschaft, sondern des Segens Gottes ist.

Die Verinnerlichung des göttlichen Gesetzgebers in das sich selbst unbedingte verpflichtende moralische Subjekt verlangt einen ethischen *Formalismus*. Doch leidet eine reine Pflichtethik an einer *inhaltlichen Unbestimmbarkeit* der Handlungsnormen. Die Selbstgesetzgebung des einzelnen Gewissens verbindet sich mit anderen moralischen Subjekten lediglich durch den sog. kategorischen Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Immanuel Kant).

Da alle Inhalte, aber auch gefühlsmäßige Motive des Handelns in den Hintergrund zu treten haben, konnte es zu einer formalen „Pflichterfüllung“ kommen, die sich politisch mißbrauchen ließ. Die Schwäche der bloß formalen Pflichtethik verschärfte sich infolge der Entwicklung des politischen und juristischen Gesetzesverständnisses im 19. und 20. Jahrhundert. Der für den Rechtsstaat besonders wichtige Begriff des Gesetzes spaltete sich von Anfang an in einen *formalen* und einen *materiellen* Gesetzesbegriff. Eine formal richtige, d. h. verfassungskonforme staatliche Gesetzgebung muß deshalb nicht auch schon materiell gut und gerecht sein. Die Vernachlässigung der moralischen und sozialen Funktion positiver Gesetzgebung führt zu einem *Rechtspositivismus*, der gesellschaftliche Verhältnisse und ihre Veränderungen nur noch sanktioniert und leicht in einen reinen Dezisionismus übergehen kann. Dies war im 20. Jahrhundert in allen totalitären Staaten der Fall. Ein



abschreckendes Beispiel ist der NS-Staat in Deutschland: Der „Wille des Führers“ war als solcher unbedingtes und unhinterfragbares Gesetz für alle. Im Kommunismus hatte die Partei „immer Recht“.

In Reaktion auf diese Perversionen wird heute (wieder) nach der *materiellen* Komponente des politischen Gesetzesbegriffs und nach inhaltlichen Wertvorstellungen gefragt, die er zur Geltung bringen müsse. Für eine *humane* Zweckbestimmung von Gesetzgebung und -befolgung werden unter anderem naturrechtliche Annahmen oder tugendethische Ansätze bemüht. Praktisch wirksam sind vor allem die seit 1776 und 1789 einzelstaatlich kodifizierten und von der UNO 1948 rezipierten „*Menschenrechte*“, ohne daß die Frage, was inhaltlich als *menschengerecht* zu gelten hat, verallgemeinerbar und abschließend beantwortet wäre.

## 8. Tora im Judentum

### 8.1 Anfragen aus der Begegnung mit jüdischen Traditionen

1. Neben dem innerchristlichen, interkonfessionellen Gespräch ist es vor allem die erneute Begegnung mit dem Judentum, aus der den Kirchen Fragen zu ihrem Verständnis des Gesetzes und des Evangeliums erwachsen. Im Verhältnis der Kirche zum Judentum gab es oft und lange Zeit Ablehnung und Feindschaft oder Versuche zur Vereinnahmung, aber selten echtes Gespräch. Es ist Christen ein Geschenk, daß trotz der Shoa ein christlich-jüdisches Gespräch in Gang gekommen ist. In diesem Gespräch ist die Erkenntnis gewachsen, daß der in den beiden biblischen Testamenten bezeugte Gott derselbe ist. Es ist Christen ein Geschenk, daß ihnen dadurch die Erkenntnis aufging, daß die Kirche unlösbar gerade mit „Israel“, mit dem Judentum, verbunden ist.

2. Die Verbundenheit von Juden und Christen kommt darin zum Ausdruck, daß beiden ganze Textcorpora der biblischen Testamente als Heilige Schrift gelten. Die gleichen Textcorpora<sup>137</sup> sind dem Christentum in ihrer spezifisch christlichen Anordnung „Altes Testament“. Als „Tenach“ sind sie dem Judentum in der Stellung Tora, Nebiim („Propheten“), Chetubim („Schriften“) die Grundlage spezifisch jüdischen Lebens. Beide lesen die Heiligen Schriften unvermeidlich anders. Christen lesen sie im Licht ihres für sie untrennbaren Zusammenhangs mit dem Christus-Geschehen und dem Neuen Testament. Juden lesen sie im Licht ihrer Auslegung durch die Schriftgelehrsamkeit, gesammelt im Talmud (Mischna und Gemara) und durch die pharisäi-

sche, aber auch historisch spätere Toradeutung, die in der Halacha zum Ausdruck kommt. Die unterschiedliche Art der Lektüre des Alten Testaments bei Christen und Juden darf nicht verkannt werden. Gleichwohl dürfen Christen dabei nicht davon absehen, daß den Juden (Röm. 9,5) „die Väter“ und deren Zeugnisse „gehören“ und daß sie sie auch lesen. Christen können und sollen bei ihrer Lektüre des Alten Testaments von dessen jüdischer Lektüre lernen.

3. Das jüdisch-christliche Gespräch stellt freilich vor schwerwiegende Fragen, die gerade das Thema „Gesetz und Evangelium“ betreffen. Die Fragen gehen so tief, daß das Gespräch deswegen leicht wieder ins Stocken geraten oder abbrechen kann. Sicher zeigt sich gerade an diesem Punkt der Unterschied von Synagoge und Kirche. Der Unterschied ist in der christlichen Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi begründet und darin, daß Juden die Heilige Schrift abgesehen davon lesen. Aber durch diesen Unterschied wird die besondere christlich-jüdische Verbundenheit nicht aufgehoben. Es gehört zu dieser Verbundenheit, daß die Kirche aufmerksam die Anfragen hört und zu hören hat, die von Juden in Sache unseres Themas an sie gerichtet werden.

## 8.2 Der Begriff „Tora“

Der Vielfalt, in der die Tora begegnet, entspricht im Judentum auch eine Vielfalt, die Tora zu deuten und zu verstehen.

Im *frühen Judentum* wird die Tora<sup>138</sup> gleichgesetzt mit der göttlichen Weisheit, die am Anfang aller Wege Gottes steht und die das Instrument bzw. das Modell bei der Erschaffung der Welt ist. Israel ist sodann aus allen Völkern zum Empfang der Tora am Sinai auserwählt. Auf die Sinaioffenbarung wird nicht nur die schriftliche, sondern auch die mündliche Tora zurückgeführt. Die mündliche Tora, artikuliert in der Tora-Auslegung der Schriftgelehrten und Pharisäer, hat die Funktion, die Tora auf Situationen zu beziehen, die in der schriftlichen nicht ausdrücklich benannt sind. Es geht dabei darum, die Tora Gottes als lebendige Wirklichkeit in der Gegenwart zu erfassen und alle möglichen Bereiche des Lebens als unter dem Anspruch Gottes stehend zu begreifen. Wenn das spätere Rabbinentum 613 Gebote und Verbote der Tora zählte, so soll damit die Vollkommenheit der Tora bezeichnet werden, die keiner Ergänzung bedürftig ist. Rabbi Akiba betonte die zentrale Bedeutung des Liebesgebotes. Das spätere Rabbinentum diskutierte etwa die Frage, ob die Gebote zu befolgen sind, ohne nach deren Gründen zu fragen, oder ob nicht selbst die dunkelsten als sinnvoll zu erklären sind. Ferner: ob Moses

über dem Messias stehe oder nicht, das heißt, ob die Tora ewig unveränderlich ist oder der Messias die Tora ändern können wird.

Im *modernen Judentum* begegnen uns mannigfach verschiedene Auffassungen von der Tora. Tief ist die Spannung zwischen dem liberalen und orthodoxen Judentum. Ersteres will die Tora der modernen Kultur angleichen und betont dabei die Verbindlichkeit der „moralischen“ Gebote gegenüber zu relativierenden rituellen Geboten. Letzteres sieht umgekehrt die Aufgabe, sich in den modernen Herausforderungen der Tora anzugleichen. Was ist unter der Tora zu verstehen? Das offenbarte reine Sittengesetz, durch das wir nicht zu besseren, sondern allererst zu Menschen werden, während die vielen mizwoth, die Einzelgebote, Erziehung zu diesem Sittengesetz sind.<sup>139</sup> Oder die paradoxe Einheit von Religion und „Lehre der Tat“, vom Wert des Lebens, den Gott schafft und den wiederum der Mensch erst hat, „wenn er selbst durch das Gottesgebot sein Leben schafft.“<sup>140</sup> Oder das „lebendige Geleitwort“ an Sünder auf ihrem Weg durch die Wüste der Welt, damit ihre Schritte nicht gleiten, wobei „das göttliche ‚Schon-Getansein‘ dessen, was er befiehlt“, vorangeht.<sup>141</sup> Oder die „freie Gnadengabe Gottes“, in der er durch das „Heilsgesetz“ der Tora „den Abgefallenen die Möglichkeit zum Heil eröffnet“, die durch eigene Entscheidung zu verwirklichen ist.<sup>142</sup> Oder die Weisung, nach deren Absicht nicht der Masse der Handlungen, sondern dem Gerichtetsein des Herzens auf ein im Willen Gottes gelebtes Leben „der allein entscheidende Sinn und Wert“ zukommt, wozu auch Sünder in der Lage sind.<sup>143</sup> Oder die Begegnung mit dem vom Ich verschiedenen Anderen, als der Bedingung für ein lebendiges Verhältnis zu Gott.<sup>144</sup> Oder Gottes „Blaupause“, damit der Mensch Gott in einer unfertigen Welt „eine gerechte Welt gründen“ helfe.<sup>145</sup>

### 8.3 Anfragen an das reformatorische Verständnis des Gesetzes

1. Jüdische Anfragen an das reformatorische Verständnis von Gesetz und Evangelium richten sich zunächst kritisch gegen eine bloß oder überwiegend negative Bestimmung der Größe des „Gesetzes“ in der Entgegensetzung beider Begriffe. Sie stellen die breite christliche Tradition in Frage, die das Judentum infolgedessen selbstverständlich mit dem Stichwort „Gesetzlichkeit“ beurteilt und verurteilt. Sie sagen: Wo das Gesetz als Gegenbegriff dem Evangelium gegenübergestellt wird, da kommt es zwangsläufig zu einer Karikatur und zu einem Mißverständnis dessen, was Juden unter dem „Gesetz“, unter der Tora verstehen. Da wird nicht verstanden, daß die göttliche Gabe der Tora Juden aus gutem Grund vielmehr Freude bereitet. Und da wird

durch die Beschränkung des Begriffs „Tora“ auf den des „Gesetzes“ nicht die Mannigfaltigkeit erkannt, in der uns die Tora begegnet, in der Gott sich den Menschen gemäß seines „Rechtes“ („midat ha din“) wie seines „Erarmens“ („midat ha rachamim“) zuwendet. Faktisch ist die jüdische Anfrage an das Gesetzesverständnis im Rahmen von „Gesetz und Evangelium“ auch die Rückfrage an unsere Kirchen, ob so nicht vielmehr in ihnen „Gesetzlichkeit“ hervorgerufen wird. Denn wenn das Gesetz Gottes nicht als seine gute Gabe erkannt wird, muß es doch den Menschen als harte Last und saure Pflicht erscheinen.

2. Von Juden wird nicht an sich der „Gebots“-Charakter der Tora bestritten, aber die Richtigkeit dessen, den Begriff in „gesetzlichem“ Sinn zu verstehen. Tora heißt für das Judentum „nicht Gesetz, sondern Weisung, Hinweisung, Unterweisung, Anweisung, Belehrung.“<sup>146</sup> Ja, die Überlieferungen der fünf Bücher Mose werden insgesamt „Tora“ genannt. Sie gilt nach jüdischem Verständnis so unverrückbar wie die Erwählung Israels selbst. Die Befolgung der Tora begründet allerdings nicht den Bund, zu dem Gott Israel erwählt. Sie ist Bewährungsregel in diesem Bund – nur für die von außen zum Gottesvolk Hinzukommenden ist ihre Anerkennung Einlaßbedingung. Das von Israel zu übernehmende „Joch“ der Tora bedeutet nicht, daß Israel dadurch bedrückt, sondern daß es dadurch geleitet, weil dem „Joch“ der Gottesherrschaft unterstellt wird. Die Tora gibt in diesem Sinne Anweisungen zur Einübung in das Leben unter der Herrschaft Gottes, die auf die „Grundausrichtung der Herzen“ („kawwanah“), auf Gottes Recht und Barmherzigkeit abzielt. In der Praxis der Lebensorientierung im ethischen, sozialen und religiösen Sinn greifen im Judentum satzungsmäßige (halachische) und erzählerische (aggadische) Interpretationsformen ineinander. Auch und gerade so gilt die Tora als Gottes Gnadengabe an Israel. Gottes Gabe und Gottes Gebot liegen darin untrennbar zusammen. Man beachte, daß für die Gebote der Tora das gebotene Ruhen von allen Werken am Sabbat charakteristisch ist! Und man beachte, daß zu den hohen jüdischen Festen das der „Freude der Tora“ („simchat tora“) gehört, bei dem in der Synagoge ein tanzender Umgang mit der Torarolle zelebriert wird!

#### 8.4 Anfragen an das reformatorische Evangeliumsverständnis

1. Jüdische Anfragen an das reformatorische Verständnis von Gesetz und Evangelium bedeuten auch die Frage, ob die reformatorische Hervorhebung und Auffassung des Evangeliums jüdisches Ernstnehmen der Tora Gottes

positiv in sich aufzunehmen vermag. Sie fragen die evangelischen Kirchen, ob in ihnen das Evangelium nicht dadurch sein Licht gewinnt, daß es die Tora Gottes grundsätzlich und automatisch in den Schatten rückt. Sie fragen sie also, inwiefern sie die Tora als gute Gabe Gottes würdigen können. Sie fragen sie, ob ihre Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz nicht unvermeidlich dazu führt, daß dadurch eine solche Freiheit von Gottes Tora behauptet wird, die die Bindung an Gottes Gebote und Weisungen vernachlässigt oder gar verachtet. Sie fragen die evangelischen Kirchen somit, ob der Freispruch Gottes nicht vielmehr positiv zu einem durch Gottes Weisungen bestimmten veränderten menschlichen Handeln und Verhalten hinleitet.

2. Diese Anfrage gibt Anlaß zu einer selbstkritischen Überprüfung der reformatorischen Tradition. Sie stellt für evangelische Christen eine Herausforderung dar zu zeigen, daß das Gesetz Gottes nicht aufhört, gute Gabe Gottes zu sein, wenn es in der Tat nicht „Heilsweg“ ist. Sie können durch die jüdische Anfrage lernen: offenbar ist das Evangelium selbst nicht recht verstanden, wenn es zwar als froher Freispruch von der Sünde gilt, wenn aber daraufhin der Sündermensch in seinem Handeln sich selbst oder einer unverbesserlichen Welt und ihren Ansprüchen überlassen wird. Sie können durch die Anfrage lernen: das Evangelium, wenn es abgelöst vom Gesetz oder im Gegensatz zu ihm aufgefaßt wird, führt zu einem Verständnis des Gesetzes, in dem Gott aufhört, gnädig zu sein. Das Gesetz wird dann zu einer bloßen Forderung, in der dunkel oder gleichgültig ist, ob sie von Gott oder von einer nicht-göttlichen Autorität erhoben wird. Es wird dann zu einer Forderung, die bloß fordert, ohne Menschen anzuweisen, was sie denn konkret zu tun und zu lassen haben, oder die fordert und ihnen zugleich abspricht, tun zu können, was sie in Gottes Namen zu tun haben. Das Gesetz wird dann zu einer Größe, die Menschen nur eben mit Mißtrauen entgegentritt, so daß sie ihnen Angst macht, statt ihnen Mut einzuflößen, den Weg zu gehen, für den es ihnen Orientierung gibt. Die jüdische Anfrage kann für Christen nicht bedeuten, das helle Licht abzuschwächen, das ihnen das Evangelium ist. Aber sie kann ihnen dazu verhelfen, das Gesetz Gottes mit in diesem Licht zu sehen und nicht (bloß) im Kontrast zu ihm, und so dazu, nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament noch einmal neu zu lesen.

### **Teil III: Zum evangelischen Gebrauch der Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium**

#### **9. Erneute Begegnung mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift**

##### 9.1 „Gesetz“ im Alten Testament

1. Das AT kennt noch nicht das Problem von Gesetz und Evangelium, wie es Paulus im Licht der Christusbotschaft sieht. Aber es enthält theologische Strukturen, die der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nahe kommen.

Zwar dominiert in der neutestamentlichen Sicht auf das AT der Begriff des *Gesetzes*, doch entspricht dem das Gesamtbild des AT in seiner kanonischen Gestalt nur teilweise. Der im Judentum „Tora“ („Weisung“) genannte Teil des AT, also der Pentateuch (die 5 Bücher Mose), ist in seiner Gesamtheit Gesetz, aber die Gesetze sind eingebunden in die Erzählung von der Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft in Ägypten, die Wanderung durch die Wüste und die Verheißung des Landbesitzes.

Innerhalb dieses Textbereiches finden sich verschiedene Gesetzescorpora: das Bundesbuch (Ex 20,22 – 23,33), das Privilegrecht (Ex 34,10-26), das Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26), das deuteronomische Gesetz (Dtn 12-26) und – als ein sehr eigenes Werk – der Dekalog (Ex 20 / Dtn 5). In allen Texten sind Rechtssätze und ethische Forderungen miteinander verbunden. Sinn dieser Rechtsbücher ist es, dem Leben der Israeliten einen lebensdienlichen bzw. Leben fördernden Rahmen zu geben, vor allen Dingen Leben zu schützen und zu erhalten. Charakteristisch sagt dies Lev 18,5: „Ihr sollt meine Satzungen und meine Vorschriften halten. Der Mensch, der sie tut, lebt durch sie. Ich bin JHWH.“ Leben ist hier ganz weltlich verstanden. Im Gesetzesverständnis der alttestamentlichen Rechtsbücher herrscht also – lutherisch gesprochen – der *usus politicus* vor.

Die in den alttestamentlichen Rechtstexten wirksame theologische Struktur kann man am besten an der sog. Präambel zum Dekalog verdeutlichen. Diese schließt alle folgenden Einzelgebote, die wahrscheinlich verschiedene Herkunft haben, darin zusammen, daß sie der Wille JHWHs sind, des Gottes, der Israel aus dem ägyptischen Knechtshaus geführt hat. Dieser Gott fordert nicht, ohne zuvor gegeben zu haben. Was er gegeben hat, ist die Freiheit, ja recht eigentlich die Existenz des Volkes, das damit sein, JHWHs Volk ist. Israel entspricht dem, indem es nach der Grundordnung lebt, die der Dekalog fixiert und die folgerichtig mit der alleinigen Verehrung dieses Gottes beginnt.

Vergleichbare Aussagen begegnen auch in den anderen Rechtstexten:

- Die abschließenden Mahnungen des *Bundesbuches* beginnen mit Gottes Zusage, dem Volk einen Begleiter („Engel“) an die Seite zu stellen, der es behütet und es ans Ziel bringt (Ex 23,20).
- Im „Vorwort“ zum *Privilegrecht* wird drastisch die Überlegenheit von Gottes Gnade gegenüber seiner Gerechtigkeit betont (Ex 34,6-7).
- Im *Heiligkeitsgesetz* heißt es in der Schlußparänese (V.36) von Kap.19 (in dem V.18 das Liebesgebot steht): „Ich, JHWH, bin es, der euch aus dem Land Ägypten herausgeführt hat.“
- Das *deuteronomische Gesetz* wurde vermutlich mit dem berühmten „Höre, Israel“ eingeleitet: „Höre, Israel, JHWH ist dein Gott, JHWH allein“ (Dtn 6,4).

So wird in allen „Gesetzestexten“ Gottes Zuwendung, ja seine zuvorkommende Gnade gegenüber seinem Volk betont. Gottes Forderung ergeht stets auf der Grundlage dieser Zusage bzw. seines vorausgehenden Erwählungshandelns.

2. Bei den Propheten zeigt sich das spannungsvolle Ineinander von Gottes richtendem und rettendem Wort auf andere Weise. Auftrag der vorexilischen Propheten (bis hin zu Ezechiel) war es, dem gesamten Volk bedingungslos das Gericht Gottes anzusagen. „Das Ende ist gekommen über mein Volk Israel; ich will nicht länger schonend an ihm vorübergehen“ (Am 8,2); Hosea soll eines seiner Kinder „Nicht mein Volk“ nennen, „denn ihr seid nicht mein Volk, so will ich nicht für euch da sein“ (Hos 1,9). Begründet wird das Gericht Gottes von den Propheten mit den verschiedenen Vergehen des Volkes in religiöser wie sozialer Hinsicht. Die Propheten betonen damit, daß die Menschen für ihr Handeln verantwortlich sind und die Konsequenzen zu tragen haben.

In Spannung hierzu stehen Texte, die dem Volk die Fähigkeit, Gutes zu tun, grundsätzlich absprechen: „Kann ein Farbiger seine Haut ändern oder ein Panther seine Flecken – dann könnt auch ihr Gutes tun, die ihr Böses zu tun gewohnt seid“ (Jer 13,23). Auch die Verstockung Israels (Jes 6) ist hier zu nennen. Rettung gibt es nur durch das Gericht hindurch. So sagt Jeremia dem Süden des Landes das Gericht an (das dann auch eintrifft), während er dem Norden, der 100 Jahre zuvor das Gericht schon erlebt hat, Heil zuspricht (Jer 30-31; vgl. Hosea!); Deuterocesaja (Jes 40-55) sagt den im Exil Lebenden die Befreiung an. Ihre Schuld ist vergeben (Jes 40,2). Und Deuterocesaja kann auch davon sprechen, daß Gott sein Volk „einen kleinen Augenblick verlassen“, sein „Angesicht im Augenblick des Zorns vor seinem Volk verborgen“ hat (Jes 54,7). Jetzt aber will er sich Israels mit ewiger Gnade erbarmen.

Daß das Heil des Volkes in ungeteilter Gemeinschaft mit Gott nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Ziel des Handelns Gottes mit seinem Volk ist, machen schließlich auch die Prophetenbücher in ihrer kanonischen Endgestalt deutlich, indem ihr Aufbau dem Schema „Gericht über Israel – Gericht über die Völker – Heil für Israel“ folgt. So hat das Gericht im Heilshandeln Gottes seinen notwendigen Ort.

3. Von vielen Exegeten des 19. bis in die 2. Hälfte des 20. Jh. hinein wurde den Theologien der alttestamentlichen Schriften aus der exilischen und nachexilischen Zeit pauschal ein Trend zur Vergesetzlichung vorgeworfen. Diese Ansicht ist aufgrund neuerer Forschung korrigiert worden. Der Sachverhalt ist komplexer.

(a) Das Deuteronomistische Geschichtswerk (Dtn – 2 Kön) schreibt während der Exilzeit die Geschichte des Volkes Israel unter dem Gesichtspunkt der Stellung des Volkes zum 1. Gebot. Gott erwählt in freier Liebe sein Volk (Dtn 7,7-8), aber dieses wendet sich ständig anderen Göttern zu, so dass Gott zunächst das Nordreich (2 Kön 17), dann auch das Südreich den Heeren fremder Völker preisgibt.

Die Rolle, die das Gesetz dabei spielt, läßt sich nicht ganz auf einen Nenner bringen. Gegen die Interpretation des Deuteronomiums, es wolle – wenn auch auf großartige Weise – verdeutlichen, daß das Volk Gottes auf gesetzlichem Wege zu schaffen ist, ist geltend gemacht worden, daß Sätzen, „die scheinbar das Heil in einem konditionalen Sinne von Israels Leistung abhängig machen“, doch „die Erwählungs- und Liebeserklärung Jahwes schon vorausgegangen“ sei; es handle sich „um den Zuspruch an Israel, eine schon geschenkte Wirklichkeit nun auch seinerseits zu empfangen und sich in Gehorsam und Dankbarkeit ganz in sie hineinzustellen“ (G. v. Rad).<sup>147</sup> Immerhin: im Segen- und Fluchkapitel Dtn 28 übertrifft – übrigens in Übereinstimmung mit dem babylonischen Codex Hammurapi und anderen Gesetzestexten – die Ankündigung des Fluches für den Fall des Ungehorsams die des Segens für den Fall des Gehorsams bei weitem. Die Möglichkeit eines Scheiterns am Gesetz bleibt drohend vor dem angedeuteten Israel stehen.

Das Werk ist eine theologische Reflexion des Volkes über die Gründe seines Untergangs, gleichsam ein Bußbekenntnis. Die Gebote, speziell das Erste, dienen als hermeneutischer Schlüssel der Schuldkenntnis (*usus elencticus legis*).

(b) Die Priesterschrift, die den erzählerischen Rahmen für den Pentateuch bildet, verarbeitet die Erfahrung des Exils auf fremdem Boden, in Babylon. Indem die Sintflutgeschichte (Gen 6-9) das Prophetenwort vom Ende – dort



(Am 8,2): des Volkes, hier (Gen 6,13): allen Fleisches – aufnimmt, verdeutlicht sie, daß sie aus der Katastrophe in die Katastrophe hinein spricht. In dieser Situation entwirft sie eine Bundestheologie (Gen 6-9; Gen 17), die alles Gewicht auf Gottes heilvolles Handeln, dagegen wenig oder gar kein Gewicht auf die Gebotserfüllung des Menschen legt. So zieht sie die theologischen Konsequenzen aus dem anthropologischen Pessimismus etwa eines Jeremia (Jer 13,23 s.o.): Der Mensch ist zum Tun des Guten nicht fähig.

Spätere Theologen haben die Priesterschrift um eine Fülle von gottesdienstlichen und ethischen Geboten ergänzt, die aber den Vorrang von Gottes Handeln gegenüber dem Tun des Menschen nicht nivellieren, ja eher noch betonen. In vielen Fortschreibungen von älteren Gesetzen legen sie diese wiederum aus und ziehen so einen „Zaun um die Tora“, der ihren Kern schützt.

(c) Tendenzen zu einer „Vergesetzlichung“ der Gebote finden sich am ehesten in dem jüngsten der alttestamentlichen Geschichtswerke, dem Chronistischen Geschichtswerk (Chronik, Esra, Nehemia), und zwar insofern, als hier auf Grund des Ersten Gebotes eine rigide Abgrenzungsstrategie gegenüber Nicht-Israeliten proklamiert wird bis dahin, dass bestehende Mischehen geschieden werden (Esra 9-10). Diese politisch-theologische Linie erklärt sich aus der Situation: Das Chronistische Geschichtswerk entsteht zu der Zeit, als sich der Bruch mit den Samaritanern, die bezüglich der Tradition und des Ritus als unzuverlässig gelten, abzeichnet.

Doch gibt es in derselben Zeit auch andere Stimmen: Das Jona-Büchlein kann von Gottes Zuwendung zu Israels schlimmsten Feinden sprechen, es kann Nicht-Israeliten als religiös korrekter darstellen als den Propheten Jona, und es lädt den Leser ein, selbst zur Spannung von Gerechtigkeit und Erbarmen Stellung zu beziehen (Jona 4).

4. Typisch ist für das Tora-Verständnis in der Zeit des Zweiten Tempels und wegweisend für das Tora-Verständnis des späteren Judentums ist die sich in den Tora-Psalmen (Ps 1; 19; 119) aussprechende Freude über die Gabe der Tora. „Ich habe Freude an deinen Geboten, sie sind mir sehr lieb“ (Ps 119,47), weil die Gebote der Wegweiser sind für ein Leben in Gottes Gegenwart und den Beter schützen vor Abirrungen vom Weg mit Gott.

Neu begegnet hier der Gedanke, dass Gottes Gebote auch eine besondere Weisheit beinhalten – Weisheit war ursprünglich die Verdichtung von Lebenserfahrung in Lehr- und Mahn-Sprüchen.

Verbreitet war in der älteren christlichen Exegese die Auffassung, die Beter der Tora-Psalmen rühmen die Tora, weil sie darin einen Weg erkennen, der ihnen die Anerkennung durch Gott sichert, oder stärker noch: hier spreche sich Heilssicherheit (*securitas*) aus. Diese Auffassung hat ihre Berechti-

gung in der aus der Weisheitstradition stammenden Gegenüberstellung von „Gerechten“ („zaddiqim“) und „Frevlern“ („rescha'im“), z.B. in Ps 1: „Der Herr kennt den Weg der Gerechten, aber der Gottlosen Weg vergeht.“ Eine solche Unterscheidung von (praktisch) Bösen und (praktisch) Guten entspricht sowohl dem biblischen Zeugnis als der allgemeinen Wahrnehmung. In marginalen Gruppen hat sich dieser Unterschied zu einem Dualismus zugespitzt, z.B. in einigen Texten aus Qumran.

Doch verdeutlicht gerade der *Umgang* mit dem Gesetz dessen Bedarf nach Vervollständigung und die vielen Fortschreibungen gerade in den legislativen Partien des Pentateuch (z.B. Ex 12,1-20; Num 9,1-14) legen davon Zeugnis ab. Darum bittet der Beter von Ps 19: „Wer kann merken, wie oft er fehlt? Verzeihe mir die verborgenen Sünden!“ (V.13) Gerade das Leben mit der Tora macht sensibel für die eigene Sündhaftigkeit.

5. Das AT kennt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht, schon weil die Terminologie „Evangelium“ im AT nicht vorkommt. Es kennt aber Strukturen, die dem nahe kommen. Grundlegend ist es für das AT, dass das sich dem Menschen zuwendende Handeln Gottes dem – sowieso stets unzureichenden – Handeln des Menschen (des Volkes) vorausgeht.

Die Vorstellung des Gesetzes als Heilsweg, die Paulus kritisiert, ist dem Tenach weitestgehend unbekannt, schon weil „Heil“ hier fast nie eschatologisch aufgefasst wird. Die Gesetze, Gebote („mitswot“), Weisungen, Satzungen und Mahnungen zielen auf Heil („schalom“), d.h. gelingendes Leben vor JHWH und in der Gemeinschaft seines Volkes.

## 9.2 „Gesetz“ im Neuen Testament

Die Anfragen aus der Ökumene und das Gespräch mit der jüdischen Tradition haben den Blick für die Differenzierungen im neutestamentlichen Verständnis des Gesetzes geschärft. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werden hier exemplarisch drei Themen dargestellt: Jesu Stellung zum Gesetz (9.2.1), die Frage von Glaube und Werken (9.2.2) und die Bedeutung des Gesetzes bei Paulus (9.2.3).

### 9.2.1 Jesu Stellung zum Gesetz nach dem Matthäusevangelium

Jesus ist nach dem Matthäusevangelium nicht gekommen, die Tora aufzulösen, sondern sie zu erfüllen (5,17f). Er legt sie aus, aber er gibt sie nicht auf

(19,16-22). Die sog. Antithesen der Bergpredigt (5,21ff) mit ihrem „Ich aber sage euch“ heben weder die Tora auf, noch verschieben sie ihre Forderung vom äußeren Tun auf die innere Gesinnung. Sie sind Auslegungen der Tora im Licht des nahe herbeigekommenen Gottesreiches, das den ganzen Menschen in eine neue Situation stellt und das Tun der Gebote verheißungsvoll macht. Das Gesetz betrifft also die Glaubenden nicht nur, sofern sie noch Sünder sind. Für Jesus ist „Gottes fordernder Wille selbst ein Stück Gnade [...] Das Gebot ist nichts dem Evangelium Fremdes, vielmehr ,enthält• das ,Evangelium auch Gebote in sich, nämlich wie man arm am Geist, sanftmütig, barmherzig usw. sein soll“.<sup>148</sup> Nach Matthäus „gehört das Gesetz zur Gnade, schon das alttestamentliche in allen seinen Vorschriften, zumal aber nachdem es durch Jesus in seinem Zentrum und in seiner Tiefe freigelegt worden war. Darum ist es für ihn unmöglich, mit dem Geschenk des von Jesus erfüllten Gesetzes den Gedanken der Werkgerechtigkeit zu verbinden.“<sup>149</sup> So stellt der Umgang Jesu mit der Tora nach Matthäus die reformatorischen Kirchen „vor die Frage, ob sie die Bindung des Heilszuspruchs an ein aktiv gelebtes christliches Leben wirklich ernst nehmen“.<sup>150</sup>

Jesu Umgang mit dem Gesetz bei Matthäus wehrt nicht nur der Gefahr der Werkgerechtigkeit. Er richtet sich auch gegen „die Gefahr einer Auswanderung aus der Wirklichkeit der Welt in die Innerlichkeit“. Stattdessen schärft Matthäus ein, „daß christlicher Glaube eine Praxis *in der Welt* ist. Für diese Welt gibt es einen gültigen Willen des Vaters“.<sup>151</sup> Darum hebt Matthäus das doppelte (!) Liebesgebot hervor. Er reduziert die Tora nicht auf das Gebot der Nächstenliebe, geschweige auf eine bloße sittliche Gesinnung. Sondern das Liebesgebot steht neben einer Fülle von Einzelgeboten, in denen sich das Gebot der Gerechtigkeit (6,33) konkretisiert. Die Aufnahme der unter den Völkern bekannten „Goldenen Regel“ (7,12) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß das von den Geboten Geforderte durchweg zugunsten der anderen zu tun ist. Außerdem fordert sie – ähnlich wie das Gebot der Feindesliebe (5,44) – ein initiatives Handeln, das nicht bloß auf die Verhältnisse oder das Verhalten anderer reagiert. Und sie leitet an zur „Übersetzung von Jesu Forderungen in Richtung auf ein rational-kommunikatives Handeln“.<sup>152</sup>

Mit seiner Tora-Auslegung behauptet Jesus die Selbigkeit des Gottes Israels und seines himmlischen Vaters. Zugleich zeigt Jesus bei Matthäus wie in den Evangelien überhaupt aber auch eine souveräne Freiheit im Umgang mit der Tora (Mt. 5,21ff; 12,8). Er spricht in der Bergpredigt nicht einfach bloß als Überlieferer und Ausleger der Tora, sondern als „Herr des Gesetzes“.<sup>153</sup> Das spiegelt sich darin, daß er immer wieder Ärger erregt gerade bei den um die Tora ernstlich Bemühten, und zwar dadurch, daß er in beson-

derer Weise „der Zöllner und Sünder Geselle“ war (Mt. 11,19; vgl. Lk. 18,9-14). Paulus konnte daran anknüpfen, wenn er im Licht von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi das Gnadenevangelium für die torafernen „Heiden“ proklamiert.

### 9.2.2 Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus

Die Aussage des Paulus, „daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“ (Röm. 3,28), und die Aussage des Jakobusbriefs, „daß der Mensch durch die Werke gerecht wird, nicht durch den Glauben allein“ (Jak. 2,24), scheinen sich gegenseitig auszuschließen. Die reformatorische Tradition hat sich weithin für Paulus gegen Jakobus entschieden. Doch stehen beide Aussagen in der Heiligen Schrift des Neuen Testaments. Dem dadurch gestellten Problem sollte man sich nicht vorschnell entziehen, indem man Paulus allein zum verbindlichen „Kanon im Kanon“ erklärt. Man hätte dabei auch Paulus nicht auf seiner Seite. Wie zum Thema „Gesetz und Evangelium“, so äußert sich das Neue Testament auch zum Thema „Glaube und Werke“ mannigfaltiger, als sich mit dem Hinweis auf jene Paulusstelle erschöpfen läßt.

Um Jakobus im Vergleich mit Paulus gerecht zu werden, ist zum einen zu bedenken, „daß beide nur davon reden, wie viel oder wie wenig auf den Glauben unter bestimmten Umständen ankomme“, zum anderen, daß man dabei „eigentlich Unvergleichbares nebeneinander stellt“.<sup>154</sup> Unvergleichbar sind beide, weil sich Jakobus in dem Abschnitt 2,14-26 schwerlich direkt mit Paulus auseinandersetzt. Im Unterschied zu Paulus ist seine Front eine ganz andere: nicht die der Werkgerechtigkeit, sondern eine gefährliche Inkonsistenz im christlichen Leben. Unvergleichbar sind Paulus und Jakobus vor allem darin, daß „Glaube allein“ bei beiden recht Verschiedenes heißt. Die Wendung ist bei Jakobus „nicht die Umschreibung des einen Gehorsams gegenüber dem Wort wie bei Paulus, sondern gerade die Umschreibung des Ungehorsams“.<sup>155</sup>

Was Jakobus in seinem ganzen Brief und besonders in Kap.2 einschärft, ist immer wieder die unzertrennliche Einheit von Glaube und Werk. Der Glaube „allein“, ohne Werke, ist der selbstgenügsame Glaube, der sich in sich selbst zurückzieht, in Innerlichkeit verharrt und den Schritt zum Handeln verweigert: er ist „in sich selbst tot“ (2,17). Ein solcher Glaube ist nicht etwa nur halb richtig, um nur noch durch ein Tun ergänzt werden zu müssen. Er ist von Anfang an verkehrt, bedeutet Verlust der Christlichkeit der Existenz. Hat Paulus dies auch nicht so betont, so hat er doch nicht solchen „toten“ Glau-

ben gelehrt, sondern den, „der durch die Liebe tätig ist“ (Gal. 5,6). Die Anliegen von Paulus und Jakobus schließen sich nicht aus, sondern lassen sich so miteinander vermitteln: Wir werden durch denjenigen Glauben gerechtfertigt, der durch die Liebe tätig ist, aber nicht *aufgrund* der mit ihm untrennbar verbundenen Liebe.

### 9.2.3 Die Bedeutung des Gesetzes bei Paulus

Die Theologie des Paulus wurde besonders wegweisend für das reformatorische Verständnis von Gesetz und Evangelium. Andererseits hängt alles daran, daß seine Theologie nicht in sachlichem Widerspruch zur Botschaft Jesu steht. Gerade Paulus wird aber von Juden für die Auflösung des Ineinander von Gnade und Gebot in der Tora verantwortlich gemacht: Das von Paulus gegen das Gesetz ausgespielte Gnadengeschenk bedeute das für Juden Unannehmliche, daß vor ihm „alles menschliche Tun und Wirken verschwindet“ oder, sofern es doch nicht ganz verschwindet, daß das für Juden universale Liebesgebot auf den Kreis derer reduziert wird, die der Norm des rechten Glaubens an solche Gnade genügen.<sup>156</sup> Seine Betonung der Untauglichkeit des Gesetzes als Heilsweg stehe gegen die jüdische Einsicht, daß auch der größte Sünder immer noch die Fähigkeit zur Umkehr besitzt und den Umkehrenden Gottes Gnade entgegenkommen wird. Paulus könne den Gott der Gnade nur unter Dämonisierung des Gottes der Tora denken – um den Preis, daß „einer unerlösten menschlichen Welt die erlöste christliche Seele in einer edlen Ohnmacht gegenübersteht“.<sup>157</sup> Es sei sein „tragischer Irrtum“ gewesen, daß er in seinem persönlichen Leiden und Scheitern am Gesetz nicht mehr verstand, daß es nach jüdischer Sicht „viele Zugänge zu Gott“ gibt; er kannte „nur noch *einen* Weg für sich und für alle“: die Verallgemeinerung seiner Meinung, daß in dem Äon des Messias, der dem Äon der Tora folge, diese aufgehoben sei.<sup>158</sup>

Stellt Paulus uns mit seinem Verständnis des Gesetzes wirklich in den Gegensatz zu „Israel“ und zu dem aus ihm hervorgegangenen Jesus Christus? Seine Torakritik entspringt nicht einem Gefühl des Versagens gegenüber dem Gesetz. Er war ja „unsträflich nach der Gerechtigkeit im Gesetz“ (Phil. 3,6). Offenbar nötigt ihn die Begegnung mit dem Gekreuzigten und Auferweckten zu neuer Erkenntnis. Die Ausführungen in Röm. 7 über das Gesetz unter der Macht der Sünde wollen daher sagen: „So denke ich heute über mich damals.“<sup>159</sup> Es ist dabei zu beachten: Das Problem liegt für Paulus in seiner neuen Erkenntnis, nicht in der Tora. Sie ist ja „heilig, recht und gut“ (Röm. 7,12). Das Problem liegt in der Macht der Sünde. In Röm. 7 ist Paulus be-

müht, „keinen Schatten auf die Tora fallen zu lassen – allen Schatten aber auf die Sünde, auf den Menschen, der Sünder ist und der sich von seinem Sündersein nicht distanzieren kann“.<sup>160</sup> Wie es sich in der Kreuzigung Jesu offenbarte, korrumpiert die Sünde selbst das Gute, Rechte und Heilige der Tora. Die Sünde benutzt sie, um sich selbst und damit das Angewiesensein des Sünders auf Gottes Gnade unter dem Schein des Guten zu verbergen. Und so treibt sie ihn erst recht in die Sünde (1. Kor. 15,56). So ist sie das „Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm. 7,23.25; 8,2) und kann den Sündern nicht aus ihrer Sünde helfen.

Aber in der Sendung des Sohnes, in der bedingungslosen Gnade des für uns Dahingegebenen und Auferweckten vermag Gott zu tun, wozu die Tora zu schwach ist: mit der Sünde fertigzuwerden (Röm. 8,3f). Darum ist – nicht zu trennen, aber – zu unterscheiden zwischen dem, was Gott allein in seiner Gnade tut, und dem, was wir in unseren Grenzen nach Anweisung von Gottes Tora tun sollen. Und darum sind nun auch die torafremden Völker zum Heil berufen, ohne daß das Halten der Tora die Vorbedingung dafür ist (Gal. 2,14). An die Stelle der Anerkennung der Tora als Einlaßbedingung für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk tritt für sie nun der Glaube an Jesus Christus als den, in dem Gott vollbringt, wozu die Tora und ihre Befolgung zu schwach ist. Darum ist nun auch die Kirche dadurch bestimmt, daß in Christus Juden und Nichtjuden eins, daß alle Kinder Gottes sind (Gal. 3,26.28). Und darum macht Paulus die Unverbrüchlichkeit der Erwählungszusage Gottes an Israel nicht an der Tora fest, sondern an dem Gott, dessen Treue durch menschliche Untreue nicht außer Kraft gesetzt wird (Röm. 3,1-8).

Wenn die Tora zur Rettung von der Sünde nicht helfen kann, bedeutet dies, daß sie damit überhaupt außer Kurs gesetzt wird? Paulus bestreitet das nachdrücklich (Röm. 3,31). Die Tora soll nicht zur Abschaffung, sie soll zur „Erfüllung“ kommen. Wie Gott uns in seiner Gnade nicht der Sünde überläßt, so überläßt er auch die Tora nicht ihrer Benutzung durch unsere Sünde. Denn „was der Tora unmöglich war, das tut Gott, indem er seinen eigenen Sohn sandte und der Sünde in dem (sündlichen) Fleisch ihr Urteil sprach: damit die Rechtsforderung der Tora in uns erfüllt würde, die wir nicht mehr nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist“ (Röm. 8,3f). Im Wandel nach dem Geist, in dem Christus unser Herr ist, kommt die Tora „in uns“ zur Erfüllung. Die Freiheit von der Sünde besteht in der Freiheit unserer Bindung an die „Tora des Geistes und des Lebens“ (Röm. 8,2), an die „Tora Christi“ (Gal. 6,2). Das ist die Tora jetzt im präzisen Sinn von Weisung: als „Lehre“ über Gott, sein Handeln, sein gnädiges Gericht und über die Ausrichtung unseres Lebens unter dem Geleit Gottes.<sup>161</sup> In der Beachtung dieser

Tora dürften Christen vom jüdischen Fragen nach dem Willen Gottes in allen Bereichen und Situationen und von der Bereitschaft zu tätiger Gerechtigkeit (Röm. 6,13) lernen. Die Beachtung dieser Tora müßte Christen nicht weniger Freude sein. Und die Erfüllung dieser Tora ist für Christen nicht weniger als für Juden die allen „Nächsten“ zugewendete Liebe (Röm. 13,8-10). Die Erfüllung hat ihren Grund in der Selbsthingabe Christi (Gal. 2,20). Verdunkeln die „Werke“ des Sünders Gottes Gnade, so macht umgekehrt Gottes Gnade reich „zu allerlei *guten* Werken“ (2. Kor. 9,8; Röm. 2,7; 13,3; vgl. 2. Thess. 2,17). Dabei ist Paulus offen für weisheitliche „Tugenden“ bei den Völkern (Phil. 4,8) unter dem Gesichtspunkt: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist heilsam“ (1. Kor. 19,23f).

Steht Paulus mit seiner Lehre im Gegensatz zum Zeugnis des Alten Testaments? Ist die Botschaft des Alten Testaments etwa im Unterschied zum paulinischen Evangelium „Gesetzesreligion“? Wir haben gesehen, daß in Gottes Offenbarung an Israel seine Gnade und seine Forderung untrennbar zusammengehören (vgl. III, 9.1). Indes weiß auch Israel von der Macht der Sünde, die gute Gabe der Tora in ihren Dienst zu stellen und so zu verderben. Die prophetischen Anklagen zielen ja nicht darauf, daß Israel den in ihm aufgedeckten Schaden selbst zu heilen hätte. Vielmehr kann „keine Rede davon sein“, daß Israel unter dem Ernst von Gottes Forderung „Anlaß hätte, an der Tragfähigkeit der Verkündigung der Gebote vorauslaufenden Heilszusage zu zweifeln“.<sup>162</sup> Wenn Paulus sein kritisches Toraverständnis im Licht des Christusereignisses gewinnt, denkt er offenbar auf den im Alten Testament vorgezeichneten Linien. Er greift dabei die schon dort getroffene Unterscheidung zwischen Gottes zuvorkommendem Heilshandeln und seinen Geboten für sein Volk auf. Daß er gerade darauf Wert legt, wird mit dem Unterschied zusammenhängen, in dem er und seine jüdischen Mitbrüder dasselbe Alte Testament lesen.

## **10. Der Umgang mit Gottes Gesetz im Licht des Evangeliums**

### 10.1 Das Verständnis des Evangeliums als Horizont eines differenzierten Verstehens vom Gesetz

Das Evangelium kommt in vielfältigen Ausdrücken zur Sprache. Seine inhaltliche Weite und Tiefe ist für den Umgang mit dem Gesetz Gottes in der Predigt, in der Seelsorge, in der christlichen Ethik und Unterweisung von entscheidender Bedeutung. Trotz gewisser Unterschiede in den Akzentset-

zungen, ging es den Reformatoren um das gleiche Grundanliegen: die Botschaft von dem Heilshandeln Gottes in Jesus Christus zugunsten des Menschen. Diese Botschaft ist die Mitte der Schrift und Maßstab der Verkündigung und des Lebens der Kirche. Die Leuenberger Konkordie basiert auf dem „gemeinsame(n) Verständnis des Evangeliums“ (LK 6ff – vgl. Einleitung). Auch wenn sie dieses Verständnis nur soweit beschreibt, wie „es für die Begründung der Kirchengemeinschaft erforderlich ist“, zeigt die Konkordie die verschiedenen Dimensionen des Evangeliums an, in deren Horizont sie die Anklage des Gesetzes (LK 10) und Gottes fordernden und gebenden Willen (LK 11) versteht. Dazu gehören: das Evangelium als (1) „Botschaft vom dreieinigen Gott“ (vgl. LK 4 u. 12), als (2) „Botschaft von der rechtfertigenden Gnade Gottes“ (vgl. LK 7-11), als (3) „Erzählung der Geschichte Gottes mit seinen Menschen“ (vgl. LK 9-12) und als (4) „Botschaft vom gekommenen und kommenden Reich Gottes (vgl. LK 9-11).

1. Die frohe Botschaft der christlichen Verkündigung verdankt sich einer freien Bewegung Gottes auf die Menschen zu. Freiheit und Liebe sind Gottes Signum von Anfang an. Obwohl in sich selbst in vollkommener Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist lebend und so keiner weiteren Beziehung bedürftig, erwählt Gott sich in freier Liebe in der von ihm geschaffenen Welt Menschen, mit denen er zusammen sein, die er in Gericht und Gnade nicht mehr loslassen will. Solche Erwählung, solche Partnerschaft, solche Gemeinschaft sind die Kräfte, durch die Gott menschliches Leben erhält, errettet, erhebt. Sie finden sich in dem wieder, was Gott vom Menschen fordert; sie finden sich in Gottes Geboten als Wohltat für das menschliche Leben wieder. Dementsprechend müssen Gottes Gebote als Wohltaten zur Sprache kommen.

2. Die Menschen sind Geschöpfe Gottes, aber sie sind auch in der Sünde Gefangene. Im Zentrum des Evangeliums steht Gottes Rechtfertigung des Sünders, sein Ja zu den von ihm abgefallenen Menschen. Gottes Freispruch ergeht im Wort vom Kreuz. Er gilt den unter der Anklage der Undankbarkeit und der Auflehnung gegen Gott stehenden Menschen. Dieses göttliche Ja ist ein starkes und überwindendes Wort, ein Wort der Zuneigung, das Vertrauen stiftet. Vertrauen aber ist der Horizont für alle Erkenntnis von Sünde und Schuld sowie für die von dorthin erfolgende Umkehr. Die bloße Forderung, seine Sünden zu erkennen, verschließt den Mund der Sünder. Das Evangelium öffnet ihren Mund und erweckt in ihrem Herzen Dankbarkeit.



3. Gottes tätiger Wille zur Gemeinschaft mit den Menschen schwebt nicht als Idee über der Welt. Sein Wille realisiert sich in der bleibenden Erwählung Israels und findet sein Ziel und seine Erfüllung in der weit ausgreifenden Geschichte Jesu Christi: in seiner Menschwerdung, in seinem stellvertretenden Sühnopfer für die Menschheit und seiner Auferstehung und der noch ausstehenden Wiederkunft. In diese dramatische Geschichte von Abfall und Versöhnung, von Erwartung und Erfüllung, ja von immer neuen Erfüllungen, gehören alle Menschen hinein, die Gemeinschaft mit Gott suchen, ja, auch die, mit denen *Gott* Gemeinschaft sucht, auch wenn sie nicht danach suchen. Diese Geschichte ist es, die alle die vor Augen haben, die nach Gottes Gebot fragen und seinen Willen tun wollen. Es ist die Geschichte, in der Gott nichts fordert, was er nicht zu geben bereit ist. Es ist die Geschichte des Werbens Gottes um seine Geschöpfe, um seine Menschen. Es ist die Geschichte eines Werbens, in dem Gott sie grenzenlos liebt wie nur ‚ein Bräutigam seine Braut‘ und über alles hinaus, was wir als Beziehung kennen. Und so ist es auch eine Geschichte der Freude an Gottes Geboten und ist zugleich eine Geschichte des Trostes für alle, die an diesen Geboten scheitern.

4. „Reich Gottes in Person“ ist Jesus Christus und seine Geschichte genannt worden. In ihm war das, was Gott für seine Welt vorgesehen hat: das Reich der Gnade und der Wahrheit. Denn das Evangelium ist die Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten. In seiner Auferstehung bricht dieses Reich hinein in unsere Welt und Zeit, als Heilung der Verkehrtheiten, als Erschaffung eines neuen Menschen in neuen Verhältnissen, als Verheißung des alles erneuernden und neuschaffenden Geistes. Diese Wirklichkeit gründet, erhält und erneuert die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, den Ort des Zeugnisses und der Darstellung des in Jesus Christus geschehenen Heils der Welt. Gottes Reich schafft sich diese Darstellung, aber es weist über die Kirche hinaus und schafft sich Gleichnisse auch außerhalb der Kirche. Das Evangelium spricht vom gekommenen Reich Gottes, das uns erst recht hoffen läßt auf das kommende Reich. In ihm wird Jesus Christus Richter und Retter sein. Die evangelische Botschaft vom kommenden Reich hat ihren Ernst und ihre Strenge. Aber sie droht nicht. Sie verheißt der Kirche und der Welt „die Würdigung ihrer guten und das Gericht über ihre bösen Werke“.<sup>163</sup> Jeder und jede, der oder die verantwortlich handelt und unter den menschlichen Untaten leidet, wird das Reich Gottes erwarten und erstreben (2 Petr. 3,14). Alles diese Dimensionen charakterisieren das Evangelium und sind deshalb für die Frage nach dem Inhalt und der Erfüllung des Willens Gottes von fundamentaler Bedeutung.

## 10.2 Das differenzierte Gesetzesverständnis der biblischen Überlieferungen und seine Beziehungen zum Evangelium

Die biblischen Überlieferungen bieten eine reiche und in sich differenzierte Rede vom Gesetz. Wie die exegetische Forschung der letzten Jahrzehnte immer wieder eingeklagt hat<sup>164</sup>, stützen sie nicht eine Reduktion des Gesetzes auf seine fordernde und anklagende Funktion. Wohl wird es unter der Herrschaft der Sünde zu einer verheerenden und tötenden Macht. Aber gerade im Horizont des Evangeliums sind neben der Dimension des fordernden und anklagenden Gesetzes zumindest vier weitere Dimensionen zu beachten, die vielfältig miteinander verwoben sind. Hier liegt eine Möglichkeit, die berechtigten Anliegen der Anfragen aus der Ökumene sowie aus dem Judentum aufzunehmen.

### 10.2.1 Das Gesetz als Tora

Als Tora ist das Gesetz die umfassende Weisung für ein orientiertes Leben in der Bundesgemeinschaft mit Gott. Es prägt umfassend das individuelle und gemeinsame Erinnern und Erwarten. Es prägt das kulturelle und das kanonische Gedächtnis, die gemeinsame Geschichte, die bewußt und unbewußt verbindlichen Normen und die geteilten Hoffnungen auf eine gemeinsame Zukunft vor Gott und mit Gott. Es stellt das Leben in allen seinen Dimensionen unter die Erwartung, es in Entsprechung zu der von Gott gewährten Gemeinschaft Gottes mit den Menschen zu gestalten. Ausdruck dieser Zusammengehörigkeit von Weisung und Gemeinschaft mit Gott, die in der Lebensführung vollzogen und im Kult vertieft orientiert und gefeiert werden soll, ist der Zusammenhang von Tora und Kult in den Überlieferungen des Alten Testaments.

So wie nach der Botschaft des Evangeliums die Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Geist auf die Einbeziehung aller Menschen abzielt, so erscheint in Christus auch die Tora Israels als alle Menschen ansprechende Weisung. „Der Weg der Freiheit, der sich unter den Schritten von Abraham und Mose aufgetan hat, öffnet sich für alle Völker dieser Erde.“<sup>165</sup>

### 10.2.2 Das Gesetz als Rechtsordnung und Formgebung für eine Ethik der Barmherzigkeit

Die biblischen Gesetzessammlungen bieten Bestimmungen, die Leben und Beziehung zwischen Menschen rechtlich regeln. Sie bieten auch Bestimmun-

gen, die dem „Schutz der Schwachen“ dienen, dem Schutz und der Hilfe gegenüber den akut oder dauerhaft schlechter Gestellten. Die komplizierte und fruchtbare Spannung von „Recht und Erbarmen“, die in jüdischen Traditionen als Qualität der Zuwendung Gottes („midat ha din / middat ha rachamim“) beschrieben werden, prägt durchgängig das biblische Gesetzesverständnis. Sie darf nicht mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gleichgesetzt werden, die von der Gegenwart Gottes in Jesus Christus her zu verstehen ist.

Das Gesetz als Rechtsordnung und als Prägekraft für eine Ethik der Barmherzigkeit macht deutlich, dass die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, die durch Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit aufgerichtet wird, auch der Grund einer Ordnung der Gerechtigkeit und des Schutzes der Schwachen zwischen den Menschen ist. Deshalb gehören die den Kult betreffenden Bestimmungen ebenso zum Gesetz, wie die des Rechts und des Erbarmens. Das öffentliche und geordnete Verhältnis zu Gott, das nachvollziehbare und gemeinsame „Treten vor Gottes Angesicht“ und die verantwortliche Auslegung von Gottes Geboten dienen im Licht des so verstandenen Gesetzes der Vergewisserung und Belebung der schöpfungsgemäßen Gemeinschaft mit Gott. Stets neu muß danach gefragt werden, wie der Maßstab der Gerechtigkeit Gottes in konkreten Situationen Anwendung finden kann und wie eine rechtlich und moralisch korrumpierte Gemeinschaft erneuert werden kann. Damit wird der Anspruch erhoben, dass jede Rechtspraxis und jede Ethik für ihren Grund in Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit transparent sein soll.

Wird die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen in Christus durch den Geist für alle Menschen verwirklicht, erhalten Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Kreuz und in der Auferweckung Jesu Christi eine neue Bestimmung. Das Kreuz offenbart das gute Gesetz Gottes unter der Macht der Sünde. Die Menschen pervertieren und mißbrauchen das Recht, die Religion, die Politik, die Moral und die öffentliche Meinung, um sich gegenüber Gottes Gegenwart zu verschließen. Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit erweist sich selbst angesichts der Relativierung des Gesetzes als Rechtsordnung und als Prägekraft für eine Ethik der Barmherzigkeit. Jede rechtliche und moralische Gemeinschaft zwischen den Geschöpfen wird nach der Botschaft des Evangeliums durch die in Kreuz und Auferstehung offenbarte Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes mit ihrem Grund, ihrer Gefährdung und ihren Grenzen konfrontiert.

### 10.2.3 Das Gesetz Gottes als Basis der Gemeinschaftlichkeit

In den „Zehn Geboten“ bietet das Gesetz ein überschaubares Ethos des Verhältnisses zu Gott und zum Nächsten. Es behaftet jeden einzelnen Menschen beim Tun des Willens Gottes: in der Bundesgemeinschaft mit Gott (erste Tafel) und in der nachbarschaftlichen Gemeinschaft unter den Geschöpfen (zweite Tafel). Im Dekalog begegnen wir einer Bestimmung des nachbarschaftlichen Zusammenlebens als Gottesdienst. Die Frage nach der Befolgung der Gebote ist die Frage nach dem rechten Gottesdienst. Alle Gebote werden zusammengefaßt in der Aufforderung Gottes, keine anderen Götter neben dem Gott zu haben, der sich als der Gott, der Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hat, bekannt gibt. Der befreiende Gott gibt seine Weisung zur Bewahrung der geschenkten Freiheit: im Gottesverhältnis und in den mitmenschlichen Beziehungen. Dabei enthalten die einzelnen Gebote eine Fülle materialer Aussagen und Weisungen, die auch in der wissenschaftlich-technischen Welt des 21. Jahrhunderts orientierend und befreiend wirken – für das eigene und das gemeinsame Leben. Es geht um dessen Herkunft (4. Gebot) und Bewahrung (5.-10. Gebot) auf dem Boden eines freundlich gewährten Gottes- und Weltverhältnisses (1.-3. Gebot).<sup>166</sup>

Durch die im Evangelium bezeugte Offenbarung Gottes in Christus durch den Geist wird die Weisung des Dekalogs nicht aufgehoben. Der Gott der Befreiung im Exodus erweist sich vielmehr in der Auferweckung des Gekreuzigten als der Befreier von der Macht der Sünde und des Todes. Der Osterglauben sieht die Botschaft Jesu vom gegenwärtigen Kommen der Gotesherrschaft und seine Auslegung des Gesetzes bestätigt. Jesu Gesetzesauslegung zielt darauf ab, dass das Gesetz Gottes nicht nur in äusseren Handlungen befolgt sein will, sondern auch in der inneren Einstellung, in der Grundausrichtung unseres Herzens. Indem das Wort vom Kreuz als Macht des in Christus offenbaren Gottes die Bindung an andere Autoritäten und Mächte infragestellt, erkennen wir auch unsere Unfähigkeit, Gottes gutem Gebot zu folgen. Wir werden hier mit der Macht der Sünde und den Grenzen unserer Handlungsfähigkeit konfrontiert. Das Evangelium ist aber der Zuspruch, daß Gott die zerbrochene Gemeinschaft mit seiner Schöpfung in Christus durch den Geist wiederhergestellt hat und diese Gemeinschaft immer wieder erneuert. Dieser Zuspruch eröffnet die Glaubengewißheit mit ihrer neuen Handlungsfähigkeit, ihrer Liebes- und Hoffnungskraft.

#### 10.2.4 Das Gesetz als Quelle und Leitlinie der weisheitlichen Lebensführung in Gottesfurcht

Die Absicht des Gesetzes, alles menschliche Handeln am Tun von Gottes Willen auszurichten, leitet an zu einer weisheitlichen Lebensführung, die sich an der Treue Gottes zu seiner Schöpfung orientiert. Diese Treue schließt die Erhaltung der Schöpfung in ihren geschaffenen Strukturen und in ihrer von Gott gewährten Regelmäßigkeit und Verlässlichkeit ein, die das Tun des Willens Gottes ermöglicht. Die Weisheit sieht in der Gottesfurcht im Sinne von Ehrfurcht gegenüber Gott den Maßstab alles Handelns. Sie ermöglicht auf Grund der Einsicht in die lebensdienliche Intention der von Gott gewährten Ordnungen und in der Bereitschaft, die menschlichen Lebensordnungen immer erneut an Gottes Absichten zu überprüfen, ein Handeln in Verantwortung vor Gott, vor dem eigenen Gewissen und vor anderen Menschen. „Besser ein Gericht Kraut mit Liebe als ein gemästeter Ochse mit Haß“ (Spr 15,17).

Diese weisheitliche Lebensführung wird durch das Evangelium nicht aufgehoben, sondern bestätigt und erweitert. In Christus wird durch den Geist offenbar: der Wille Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen, der im Bund mit Israel verwirklicht ist, schließt alle Menschen ein. Die Gemeinschaft mit Gott ist so als die Gemeinschaft mit dem Schöpfer zu verstehen, der die Welt mit sich versöhnt und die Schöpfung vollendet. Darin erweist er sich als der wahre Gott. Das Evangelium bestätigt darum die Treue Gottes zu seiner Schöpfung, auch gegenüber dem Widerspruch und Verrat der menschlichen Geschöpfe gegenüber der Gemeinschaft mit Gott.

In allen vier Dimensionen begegnet das Gesetz als Ausdruck der Erwartung an die Menschen, ihr Leben in der Orientierung an der Gemeinschaft mit Gott zu gestalten. Das Evangelium weckt und begründet die Gewißheit der Erfüllbarkeit und Lebensdienlichkeit der Weisung des Gesetzes, insofern es seine Erfüllung in Christus zum Inhalt hat. Die Christusoffenbarung löst das Gesetz nicht auf. Sie leitet dazu an, das Gesetz als Ausdruck des ursprünglichen Schöpferwillens Gottes zu verstehen.

#### 10.2.5 Das Gesetz unter der Macht der Sünde

Wird das Gesetz

- als umfassende Weisung für ein Leben in der Bundesgemeinschaft mit Gott und als Prägekraft für unser kulturelles und kanonisches Gedächtnis,
- als dynamische Rechtsordnung und Grundlage einer Ethik der Barmherzigkeit,

- als Basis eines Ethos der Gemeinschaftlichkeit, das in der Bundesgemeinschaft mit Gott gegründet ist, und als
- Quelle und Leitlinie weisheitlicher Lebensführung in Gottesfurcht wahrgenommen,

so kommt es zunächst zu einer heilsamen *Korrektur von vielen Zerrbildern des Gesetzes*. Es wird somit nachvollziehbar, warum Paulus das Gesetz „heilig, gerecht und gut“ nennen kann. Es wird nachvollziehbar, warum Luther in der Heidelberger Disputation sagen kann, das „heilige Gesetz Gottes, das unbefleckte, wahre, gerechte, (sei) den Menschen von Gott zur Hilfe gegeben ist, um ihn über seine natürliche Kraft hinaus zu erleuchten und zum Guten zu bringen“ (Erläuterung zur These 2).<sup>167</sup>

Diese große Kraft und Güte des Gesetzes Gottes muß wieder deutlich ins Bewußtsein treten, um die Dramatik des menschlichen Mißbrauchs des Gesetzes unter der Macht der Sünde zu erkennen.

Unter der Macht der Sünde wird die umfassende Weisung für ein Leben in der Bundesgemeinschaft mit Gott, die Prägekraft für unser kulturelles und kanonisches Gedächtnis zu einem „tötenden Buchstaben“. Immer wieder in der Geschichte hat das Gesetz als Ethos der Gemeinschaft in seinem Gebrauch durch die Menschen Ideologien freigesetzt, die Gottes Absichten in subtiler oder schroffer Weise widersprachen. Das war der Fall im religiösen Apartheitsdenken der weißen Bevölkerung Südafrikas. Immer wieder erschien das Gesetz aber auch als ein Sammelsurium überholter Vorstellungen von gemeinsamer Geschichte und geteilten moralischen Überzeugungen. Die Ideologisierung der Nation ist so ein Fall. Immer wieder wurde der Versuch gemacht, „das Gesetz“ mit religiösem, politischem und moralischem Druck Menschen gegen ihre innersten Überzeugungen aufzudrücken, „Gottesstaaten“ zu errichten oder Weisungen des Glaubens mit staatlicher Gewalt allgemeinverpflichtend zu machen. Immer wieder ist dieses Gesetz als bloße „Forderung“, bedrängender „Imperativ“, als „Anklage“ und „Verurteilung“ wahrgenommen worden. Bestimmte Arten christlicher Verkündigung geben davon Zeugnis bis in unsere Tage.

Ähnliches gilt für die Verbindungen von Gesetz und Weisheit. Immer wieder ist die „Gottesfurcht“ mit Furcht und Schrecken vor einem zornigen und rächenden Gott verwechselt worden.

Aber selbst der so klare Dekalog und die Dynamik der Gesetzessammlungen, die Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis unter den Menschen ermöglichen sollen, sind unter der Macht der Sünde völlig pervertiert worden, so z.B. wenn das gute Gesetz Gottes dazu mißbraucht wird, den bloßen Schein von Gerechtigkeit aufzurichten, indem es die Aufrichtung bloßer Selbstgerechtigkeit verschleiert.

Es ist Gottes Evangelium, das uns in diesen Situationen anspricht und uns aufhilft, das uns diese Situationen durch die Botschaft des Kreuzes vor Augen bringt und das uns durch die Botschaft von der Auferstehung auf Gottes gütige und barmherzige Wege der Rettung und Erhebung der Menschen verweist. Es ist das Evangelium vom kommenden Reich Gottes, das uns die gute Saat der Liebe und der Vergebung erkennen läßt. Dieses Evangelium wendet sich nicht gegen die Orientierungskraft der Tora, gegen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, gegen ein Ethos guter Nachbarschaft im Licht der Gottesbeziehung und gegen eine weisheitliche Lebensführung in Gottesfurcht. Das Evangelium offenbart vielmehr die Gefangenschaft des Gesetzes unter der Macht der Sünde und dient auf vielfältige Weise der Befreiung aus dieser Gefangenschaft. In ihm wendet Gott den Menschen die bewahrende Güte des Schöpfers, die rettende Gegenwart des auferstandenen Christus und die befreiende und erhebende Kraft des Heiligen Geistes zu.

### 10.3 Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium

In der langen Geschichte der Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium wurde solche differenzierte Sicht des Gesetzes und die Bedeutung des Evangeliums im Verhältnis zum Gesetz oft nicht genügend beachtet. Deshalb kam es immer wieder zu Oppositionen und Alternativen, auch zu Vereinseitigungen und Überziehungen in der Rede von Gottes Gesetz und seinem Evangelium. Eine solche Vereinseitigung besteht in der inhaltlichen Loslösung des Gesetzes vom Evangelium in der Absicht, mit der christlichen Verkündigung unmittelbar an die menschliche Erfahrung anknüpfen zu können. Eine solche Abspaltung des Gesetzes vom Evangelium hatte schlimme Folgen. Ebenso konnte der Versuch, den Sünder durch die moralisierende Predigt des Gesetzes zur Erkenntnis seiner Sünde zu bringen, weder theologisch noch anthropologisch und ethisch überzeugen. Auch hier wurde das Gesetz vom Evangelium gelöst und zudem noch moralisierend entleert. Durch ein „Gesetz“, das nur fordert, anklagt und verflucht, wird des Menschen Herz nicht geöffnet. Es wird vielmehr verschlossen. Das Herz aber läßt sich nicht dadurch gewinnen, daß man es bricht.

Auf der anderen Seite hat eine Absolutsetzung des Evangeliums als „gute Gabe Gottes“ dazu geführt, daß die diese Gabe gar nicht mehr klar erkannt und wahrhaftig wertgeschätzt werden konnte. Sie ging einher mit einer Geringschätzung des Gesetzes bis hin zu seiner Entfernung aus der christlichen Botschaft.

Das Gesetz ohne das Evangelium wird blind für die Tatsache, daß es als ganzes und in all seinem normativen Reichtum und seiner Dynamik unter die Macht der Sünde geraten kann und gerät, und daß es dann in verheerender Weise die Menschen von Gott entfernt und zu Selbstgerechtigkeit und verschleierter Ungerechtigkeit verleitet.

Umgekehrt wird das Evangelium ohne einen Rückbezug auf das Gesetz leicht um seine klare Botschaft der Rettung und Befreiung gebracht. Es verliert seine biblisch vermittelte christologische und eschatologische Grundlage und Substanz. In der Moderne wird es leicht zur Stabilisierung eines religiös verbrämten subjektiven Rechtsempfinden mißbraucht, das sich „Freiheit aus Glauben“ nennt, faktisch aber eine Mischung von freiem Moralismus und Beliebigkeit begründet, die für den Glauben und das menschliche Ethos gleichermaßen verheerend ist.

## 11. Die Zuordnung von Gesetz und Evangelium im christlichen Leben

Die Thematik von Gesetz und Evangelium reicht weiter als die Frage nach ethischen Handlungsnormen: Sie orientiert den Umgang mit dieser Frage. Einerseits dient die Zuordnung von Gesetz und Evangelium der *innerkirchlichen Verständigung*. Sie leitet dazu an, ethische, politische und gesellschaftliche Fragen in einer spezifischen theologischen Perspektive aufzunehmen und sich anzueignen (11.1). Andererseits nötigt und befähigt die Orientierung an der Zuordnung von Gesetz und Evangelium die Kirchen, ihr eigenes Verständnis ethischer Probleme und ihren Umgang mit ihnen in die *gesamtgesellschaftliche Verständigung* über die Begründung moralischer Normativität einzubringen (11.2). Ein Problemfeld, auf dem sich eine konstruktive und kritische Beziehung der christlichen Ethik auf säkulares Ethos konkret bewähren muß, sind die *Menschenrechte* (11.3).

### 11.1 „Gesetz und Evangelium“ im Blick auf die innerkirchliche Verständigung

Das Verhältnis von „Gesetz und Evangelium“ ist in der reformatorisch geprägten Tradition mit weiteren Ansätzen zur Klärung ethischer Fragen verbunden worden: etwa mit der Unterscheidung von Indikativ und Imperativ, mit der Lehre von den beiden Regimenten Gottes oder mit dem Ansatz bei der Heiligung als der dankbaren Antwort auf Gottes Gnade.



Eine evangelische Zuordnung von Gesetz und Evangelium verhindert das Mißverständnis, als wäre der Glaube bloß das Motiv des Handelns, während bei der inhaltlichen Entscheidung darüber, was zu tun oder zu lassen ist, vom Glauben abgesehen werden dürfe. Es wäre umgekehrt ein gesetzlicher Irrweg, zu erwarten, daß christliches Handeln das Heil innerweltlich durch überzeugende Praxis bewahrheiten und auf diese Weise eine Art moralischen Gottesbeweis liefern könnte. Die „guten Werke“ von Christen sind weder bloße Konsequenz noch zwingender Beweis des Glaubens. Sie gehören eben in das Leben in der von Gott mit den Menschen eröffneten Gemeinschaft, in der solches Leben ermöglicht und erwartet, getragen und orientiert ist und selbst noch in seinen Verkehren erhalten, gerichtet und geheilt wird. Diese Perspektive individualethisch, sozialetisch, pastoraletisch und im Blick auf das Selbstverständnis der Kirche als Institution in der Gesellschaft zur Geltung zu bringen, ist die binnenkirchliche Orientierungsleistung der Lehre von Gesetz und Evangelium.

Im Blick auf die *Individueethik* besagt diese Perspektive: Im Glauben empfängt der Mensch seine Identität aus dem, was Gott an ihm tut. „Das freisprechende Wort löst aus der Verhaftung an eine Vergangenheit, die, weil sie verdrängt wird, Menschen immer wieder einholt. Es stiftet Freiheit, indem es zur Umkehr einlädt und den Weg zu neuen Beziehungen [...] aufschließt.“<sup>168</sup> Dies erlaubt die Annahme von Scheitern und nötigt zur Hinterfragung von Entwürfen autonomer, auf sich selbst bezogener Subjektivität. In nomistischer Spielart beugen solche Konzepte den Menschen unter die Forderung, für Sinn, Berechtigung und Erfüllung seines Daseins selbst einstehen zu müssen. In antinomistischer Version mündet das Autonomiekonzept in die Rechtfertigung von Biographien bis in manche christliche Predigt nach dem Muster: „Dein Leben ist recht, so wie es ist.“ Solchen Verzerrungen gegenüber erinnert die Zuordnung von Gesetz und Evangelium daran, daß Glaubende sich der Gotteskindschaft freuen dürfen und für ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott und ein Wachsen in der Liebe in Anspruch genommen sind.

Dem entspricht auf dem Feld der *Sozialetik*: Die Lehre von „Gesetz und Evangelium“ sichert die wechselseitige Zusammengehörigkeit der „Zwei-Reiche-Lehre“ und der Lehre von der „Königsherrschaft Christi“, die als maßgebliche Konzepte die politisch-ethische Urteilsbildung bestimmen haben. Die „Zwei-Reiche-Lehre“ unterscheidet zwischen der göttlichen Erhaltung der Welt durch vom Menschen zu verantwortende Strukturen und durch die Selbstmitteilung Gottes im Evangelium. Nur wenn beide Regierweisen Gottes nicht vermischt werden, bleibt das Evangelium frei und das Weltliche geschützt vor kirchlicher Bevormundung. In der Lehre von der Königsherr-

schaft Christi kommt zum Ausdruck, daß das Gesetz nur im Gefälle der Auslegung und der Wirksamkeit des Evangeliums in seiner wahren Intention erkannt und gebraucht wird. Sie betont daher, daß Christen auch in ihrer weltlichen Verantwortung Gottes Gesetz und Gottes Evangelium verantwortlich bleiben.

Unterbleibt eine differenzierte Zuordnung von Gesetz und Evangelium, so kann das Konzept der zwei Regimente Gottes dazu verführen, statt zwei unterschiedlicher Regierweisen Gottes zwei Bereiche der Welt anzunehmen und dem weltlichen Bereich eine ethische „Eigengesetzlichkeit“ zuzubilligen. Dann würde die Kirche säkulare Normativität übernehmen, ohne ihre Inhalte und Begründungen einer Prüfung im Licht von Gottes Gesetz und Gottes Evangelium auszusetzen. Dieser Fehler muß nicht nur gegenüber totalitären Regimes und technokratischen Zwängen vermieden werden, sondern auch gegenüber sittlich plausibel erscheinenden ethischen Universalien wie den Menschenrechten (s.u. 11.3). Mit dem Konzept der Königsherrschaft Christi kann sich für die Kirche und die Christen umgekehrt die Versuchung verbinden, ihre Aufgabe in der Welt ideologisch zu überfremden. Das geschieht etwa, wenn in Gottes Gesetz und Evangelium ein politische Handlungsprogramm hineingelesen wird und das dann den Menschen doktrinär zugemutet wird. Auch so würde der Welt sowohl das Evangelium wie das Gesetz Gottes vorenthalten. Gottes Evangelium und Gesetz relativieren alle irdischen Ordnungen und machen sie immer neu zur ethischen Aufgabe.

Aus *pastoralethischen* Gesichtspunkten ergibt sich aus dem Kriterium der Lehre von Gesetz und Evangelium das Verständnis des kirchlichen Amtes als „Dienst am Wort Gottes“: Kirchliches Verkündigungshandeln in Predigt, Sakrament, Liturgie, Unterricht und Seelsorge soll Menschen in ihrer jeweiligen Lebenssituation zur Begegnung mit dem richtenden und rettenden Gott führen. Das Zeugnis der fremden Gerechtigkeit Christi und der Verheißung Gottes führt über vorhandene Bedürfnislagen hinaus, um zu kritischem Umgang mit religiöser Subjektivität und zu neuen Erfahrungen zu befreien. Es ist Zeugnis von dem Gott, der Gemeinschaft mit seinen Menschen eingeht und sie in Gesetz und Evangelium in seine Gemeinschaft hineinnimmt. Von dem davon handelnden Zeugnis dürfen die Menschen erwarten, daß es sie mutig und weise im Blick auf ihr Leben und Zusammenleben mit anderen orientiert, Fehlwege benennt und auf lebensdienliche Möglichkeiten hinweist.

Der Kirche als *Institution* hilft die Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium, ihren Ort und ihre Aufgabe in der Gesellschaft ihrem eigenen Auftrag entsprechend zu bestimmen. Sonst gerät sie entweder in die Gefahr, ihr Verhältnis zur Gesellschaft nur durch den Gegensatz zu definieren, ihre eigene geschichtliche und institutionelle Bedingtheit zu leugnen

und sich gegen Rückfragen von außen zu immunisieren. Oder sie läßt sich ihre Funktion in der Gesellschaft durch deren je aktuelles Bedürfnis nach Wertbegründung und sozialem Konsens vorgeben. Auch mit ihrem Recht und ihrer Ordnung bezeugt die Kirche die Botschaft von der Herrschaft Christi. Sie darf nicht unter Berufung auf ein verkürztes Verständnis der Programmformel „Kirche für andere“ der Selbstbesinnung auf ihre Identität und der Verantwortung für die sie begründenden Vollzüge ausweichen. Ohne Selbstvergewisserung läuft sie Gefahr, ihre Distanz zum Zeitgeist oder zu politischen Systemen zu verlieren. Diese Distanz kann auch Konflikt bedeuten. Allerdings darf ein solcher Konflikt von seiten der Kirchen nur dem Evangelium entsprechend geführt werden. Die Kirchen können „Salz der Erde“ sein, wenn sie ihre Einsichten kritisch und konstruktiv in den Dialog einbringen und der Gesellschaft mit ethischer Beratung dienen, selbstbewußt aufgrund ihrer evangelischen Grundlage und darum nicht als überhebliche Lehrmeisterin.

#### 11.2 „Gesetz und Evangelium“ im Blick auf die ethische Verständigung in der Gesellschaft

Anders als der biblische Begriff „Evangelium“ ist der Begriff „Gesetz“ zugleich ein Begriff der weltlichen Moral und des Rechts. Er bezeichnet somit sittliche Sachverhalte, die sowohl in der religiösen Binnenperspektive als auch in einer weltlichen und säkularen Außenperspektive betrachtet und gehandhabt werden können. Die christliche Ethik ordnet ihn dem Evangelium zu, indem sie ihn im Horizont der Christusbotschaft und des göttlichen Gebots kritisch aufnimmt: Auch der weltliche Sinn von „Gesetz“, menschengerechtes, lebensdienliches Verhalten zu fördern und zu sichern, tritt erst im Evangelium wahrhaft zutage. Im Horizont des Evangeliums kommt das Gesetz an sein „Ziel“.

1. Wird die gesellschaftliche Diskussion über die Begründung moralischer, rechtlicher und kultureller Verbindlichkeit in der Perspektive von „Gesetz und Evangelium“ wahrgenommen, so hat dies zunächst *kritische* Bedeutung für die Kirchen. Denn die Übernahme solcher Grundnormen wie z.B. der Menschenrechte in die theologische Ethik ist kein religiös neutraler, sondern ein begründungsbedürftiger Vorgang. Auch eine säkulare ethische Norm hat stets ein Motiv oder eine Intention, die in Bildern des „Menschlichen“ und des „guten Lebens“ über das human und ethisch Gegebene hinaus weisen. In der Beanspruchung durch das Evangelium von Jesus Christus haben Christen

gerade auch solche „Bilder“ wahrzunehmen und zu prüfen, wie weit sie die darin angezeigte ethische Zielsetzung bejahen können. Es kann aber auch sein, daß darin eine säkulare Idee von „Humanität“ das Evangelium überlagert oder gar bestreitet. Wenn Christen sich auf ethische Zielsetzungen einlassen, die von solchen Bildern bestimmt sind, bedarf es selbstkritischer Wachsamkeit auch dann, wenn die Zielsetzungen im konkreten Fall von öffentlicher Zustimmung unterstützt werden. Als „Hüterinnen eines ‚leeren• Heiligtums“, wie es in der Freiheitsstudie der Leuenberger Kirchengemeinschaft heißt, müssen die Kirchen darauf achten, wo Mächte, Ideologien und Weltanschauungen den Ort Gottes besetzen.<sup>169</sup> Sonst stehen sie in Gefahr, das Evangelium als Christusbotschaft zu verdunkeln.

Auch die religiöse Bedeutung von „Gesetz“ verändert sich, sobald sich das moderne Gesetzesverständnis von den Vorgaben des Christentums emanzipiert und für moralische und rechtliche Normen neue Begründungen gesucht werden. Die theologische Herausforderung besteht dabei nicht einfach darin, daß der Gesetzesbegriff von der namentlichen Instanz eines göttlichen Gesetzgebers abgelöst wurde. Nicht weniger gravierend ist die zunehmende Orientierung von Werten und Normen an der Idee souveräner Herrschaft und autonomer Selbstgesetzgebung. Sie führte zu einer Formalisierung und Subjektivierung des Verständnisses und der Handhabung von „Gesetz“ (s.o. II, 7.2). Diese wurden von der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts nicht in ihrer Problematik durchschaut, sondern weithin übernommen. Dabei wurde sie zwar von der guten Absicht geleitet, die der Sünde überführende Wirkung des göttlichen Gesetzes (*usus elencticus legis*) im Blick auf alle Menschen herauszustellen. Aber sie nahm in Kauf, daß die an sich lebensdienlichen *Inhalte* des göttlichen Gesetzes unerheblich wurden. Die reformatorische These, daß das Gesetz immer und überall schon da sei und uns beanspruche, wurde verkürzt zu der Annahme, daß „Gesetz“ immer zu „Gesetzlichkeit“ und „Werkgerechtigkeit“ führe.

Auch die positive Funktion des göttlichen Gesetzes, ein gerechtes und friedliches Zusammenleben in der noch nicht erlösten Welt zu ermöglichen (*usus politicus legis*), wurde verhängnisvoll verschoben. Die Orientierung des Gesetzes an Herrschaft statt an schutzwürdigen Gütern wurde seitens der Theologie übernommen und so weitgehend unter Absehung vom Evangelium begründet, daß wiederum die Inhalte des Gesetzes austauschbar wurden. Da man im Gesetz die natürliche Ordnung („Schöpfungsordnung“) zu erkennen meinte, schien nun auch die Rede vom „Gesetz“ irdischer Gegebenheiten, der Familie etwa, aber auch der „Volksgemeinschaft“ oder der „blutsmäßigen Rasse“ gerechtfertigt. Das klassische Naturrecht hatte dagegen nie Kollektive als Rechtsträger angenommen. Nicht zufällig führten die totalitären Regimes

des 20. Jahrhunderts einen erbitterten Kampf gegen die als individuelle Freiheitsrechte verstandenen Menschenrechte.

Die formale Deutung von „Gesetz“ als Struktur der menschlichen Existenz und die Objektivierung von scheinbar fraglosen naturrechtlichen Inhalten erzeugten massive Gesetzlichkeit und verhinderten eine wirklich sachgemäße Zuordnung von „Gesetz“ zum Evangelium. Dabei wurde die Verbindlichkeit des Gesetzes aufgrund seines guten *Inhalts* und die Verbindlichkeit kraft des Willens des *Gesetzgebers* auseinandergerissen; im Programm der Autonomie des Subjekts wurde der Gesetzgeber mit dem Gesetzspflichtigen identifiziert. In einer wiederzugewinnenden theologisch sachgemäßen Zuordnung von Gesetz zum Evangelium wird das Gesetz als lebensdienliche Verhaltensregel verstehbar.

Sie deckt auf, wo säkulare ethische Orientierungen durch religiöse und kulturelle Kontexte bedingt sind, die ihren Anspruch auf Universalität unterlaufen. Sie läßt auch erkennen, wie sich die tatsächlich gelebte Moralität verändert, und befähigt zum Zusammenleben mit Menschen, die aus kulturell oder religiös fremden Kontexten kommen. Beides ist in unseren Zeiten schnellen kulturellen Wandels und religiös-kultureller Pluralität notwendig. Nur in dieser Offenheit und Situationsbestimmtheit ihrer moralischen Inhalte bleibt die säkulare Struktur von Gesetz das, was sie zu sein beansprucht: nicht autoritäre Gesetzlichkeit, sondern Handlungsorientierung von selbstverantwortlich Handelnden. Ein evangelisches Gesetzesverständnis kann hierzu beitragen, indem es offen aus seiner Perspektive das säkulare Normativitätsverständnis über dessen Eigenart, Bedingungen und Zwecke aufklärt. Dann kann die evangelische Ethik dem säkularen Verständnis von „Gesetz“ auch in legitimer Unterschiedenheit vom religiösen Gesetz sein weltliches Recht lassen und unter geklärten Bedingungen auch mit nicht-christlichen gesellschaftlichen Kräften praktisch kooperieren.

2. Darin deutet sich ein *konstruktiver* Sinn der Zuordnung von Gesetz und Evangelium im Blick auf die ethische Orientierung der Gesellschaft an.

Das moderne Programm der Autonomie wurde in der Antithese gegen das ‚heteronome• kirchliche Glaubenssystem formuliert, doch kamen in ihm auch genuine Anliegen der reformatorischen Auffassung des *Gewissens* zum Durchbruch. Der Ort der Unterscheidung des Gesetzes vom Evangelium ist in der christlichen Lebenspraxis das Gewissen. Es ist der Ort, an dem der Mensch die Befreiung vom „tötenden Gesetz“ unter der Macht der Sünde zu einem Leben in der Gemeinschaft mit Gott erfährt und so zu mündiger Verantwortung vor Gott und seinen Geschöpfen freigesprochen wird. Dieser Freispruch begründet die Unvertretbarkeit und Unverletzlichkeit des Gewis-

sens. Durch ihn wird das Gewissen auch „besser geschärft und getröstet“ und „verantwortungsbewußter wahrgenommen“ [...] als „irgendein moralischer Imperativ das vermag.“<sup>170</sup> Zwischen der christlichen Mündigkeit des Gewissens und dem modernen Anspruch, daß echte Sittlichkeit nicht aufgenötigter Gehorsam sein könne, sondern auf persönlicher Selbstbestimmung im Gewissen beruhe, besteht insofern eine positive Beziehung, die aber zugleich einen kritischen Vorbehalt einschließt: Einerseits muß die christliche Gewissensfreiheit jenen modernen „Anspruch“ bejahen und darf ihn nicht etwa unterbieten; andererseits ist bei diesem „Anspruch“ die Frage ungelöst, was die Gewissensfreiheit begründet und wem die Menschen darin verantwortlich sind. Der im säkularen Kontext schwierig gewordene Ausgleich zwischen dem Anspruch auf *Selbstgesetzgebung* und dem *Forderungscharakter*, der im Begriff jeden Gesetzes liegt, droht dessen Autorität zur lebensfeindlichen *Gesetzlichkeit* hin zu verschieben. Dadurch ist das christliche Verständnis von Gesetz erneut herausgefordert. Denn dieses besagt, daß Selbstbestimmung und Gehorsam gegenüber Normen lebensdienlich – statt ‚gesetzlich‘ – nur in der Perspektive des zugesprochenen Evangeliums und des Gesetzes Gottes verbunden werden können.

Weil unter dem Evangelium Selbstgesetzgebung und göttliche Forderung konvergieren sowie der für Menschen gute Inhalt des Gesetzes und der gebietende Wille des göttlichen Gesetzgebers sich als identisch erweisen, kann gesagt werden, daß Christus „das Ende des Gesetzes“ ist. Zugleich ist Christus der Geber des Gesetzes der Liebe und Verkünder der Goldenen Regel. In ihm gibt der befreiende Gott seine Weisung zur Bewahrung der geschenkten Freiheit (vgl. III 10.2.3). Damit wird die Alternative, ob das Gesetz verbindlich ist kraft seines Inhalts oder kraft des Willens des Gesetzgebers, überwunden. Was als fremde Forderung erscheinen könnte, erweist sich als Ausdruck von Gottes zuvorkommendem Gemeinschaftswillen: vgl. die Goldene Regel (Mt 7,12) als neues Gesetz des Gottesreiches: Der oder die „andere“ kommt als Schwester, als Bruder in den Blick. Die in Gottes Bund gestiftete Gegenseitigkeit von aufeinander Angewiesenen ist der Inbegriff jener Voraussetzungen, von denen das rechtsstaatliche Gemeinwesen lebt, ohne sie selbst garantieren zu können.

Von hier aus verbietet es sich, in Reaktion auf den neuzeitlichen Abbruch der religiös begründeten Naturrechtstradition einfach eine *Opposition* des christlichen und des säkularen Verständnisses von Normativität zu behaupten. Die theologische Rede vom Gesetz darf nicht so tun, als läge alles „Gesetz“ außerhalb der Welt, mit der es der Gott der biblischen Offenbarung zu tun hat und die er regiert. Dann wäre das göttliche Gesetz ausschließlich dem christlichen Glauben zugänglich. Das widerspricht nicht nur der biblisch

bezeugten Offenbarung selbst, es scheitert auch an der Evidenz der Erfahrung, daß die biblischen Gebote auch von Nichtchristen erkannt und befolgt werden können – wenn auch nach christlicher Auffassung nicht so, daß sie den Geber dieser Gesetze und den Sinn seiner Gabe erkennen. Würden die Kirchen die Koexistenz mit Nichtchristen verweigern, indem sie entweder die Welt christlich vereinnahmen oder sich aus ihr völlig zurückziehen, so würde ihre ethische Orientierungsfähigkeit beeinträchtigt. Sie würden sich einer *Unterbestimmung* sowohl der Größe des Evangeliums wie der des Gesetzes schuldig machen. Die Kirchen würden sich zu viel zutrauen – als hinge das Heil der Welt und ihre Orientierung an ihren Maßnahmen und Ratschlägen – und Gott zu wenig zutrauen, – als ob er diese „Welt“ nicht durch regelhafte, unbeliebige Strukturen freundlich erhielte, sondern die Welt sich selbst oder der Macht der Sünde überlassen hätte. Dies steht im Widerspruch zum evangelischen Verständnis des in der Heiligen Schrift bezeugten Willens Gottes.

Ebenso verkehrt wäre es, den Gegensatz zwischen christlichem und säkularem Verständnis von Normativität dadurch aufzulösen, daß *auf eine inhaltlich christliche Perspektive verzichtet* wird. Dabei wird der theologische Gesetzesbegriff und sein Zusammenhang mit dem Evangelium so formalisiert, daß er keine spezifischen Inhalte mehr aufweist. „Gesetz“ besagt dann ein Verhalten Gottes, das im Unterschied zu „Evangelium“ lediglich durch einen andern Zweck bestimmt ist, nämlich durch den, den Sünder seiner Sündhaftigkeit zu überführen. Dies hat in zweifacher Weise eine *Anpassung* der christlichen Ethik an weltliche Normativität zur Folge: In einer Situation, in der das traditionelle Naturrecht nicht mehr das allgemeine Muster von „Gesetz“ ist, führt der Verzicht des Bezugs des „Evangeliums“ auf jegliches „Gesetz“ leicht zur Übernahme des modernen *Antinomismus*; in ihm wird überhaupt jede Gesetzesstruktur als unverträglich mit authentischem Leben und Handeln ablehnt. Er kann aber auch, und das sogar gleichzeitig, zur Übernahme des modernen *Nomismus* führen, der sich vermeintlichen Gesetze der Geschichte oder der „Schöpfungsordnung“ von Blut und Rasse verpflichtet weiß. Gesetzlosigkeit (Antinomismus) wie „Gesetzlichkeit“ (Nomismus) stehen ebenfalls im Widerspruch zum evangelischen Verständnis des Willens Gottes, wie er in der Heiligen Schrift bezeugt ist.

Diese scheinbar starken, tatsächlich zur Anpassung führenden Oppositionen gegen das säkulare Gesetzesverständnis verzichten auf eine Prüfung, worin ethische Orientierungen der säkularen Gesellschaft für eine christliche Ethik interessant, aber auch ihre Konkurrenten sein können. Die säkulare Normativität will nicht nur moralische Praxis normieren, sondern rückt sie zugleich in praxisübergreifende humane *Sinnhorizonte* ein. Diese faktisch leitenden Bilder vom Menschlichen und vom guten Leben zu prüfen, ist die

Aufgabe christlicher Ethik im Dialog mit religiös und weltanschaulich nicht-christlichen Ethiken, um konstruktiv und kritisch an den moralischen Aufgaben unserer gegenwärtigen Gesellschaften teilnehmen zu können.

### 11.3 Die Zuordnung von Gesetz und Evangelium in ihrer Bedeutung für das Verständnis der „Menschenrechte“

Ein zentrales Thema der Rechtsentwicklung, der Politik und der ethischen Orientierung in der Gegenwart sind die Menschenrechte. Auch Theologie und Kirche haben sich nach der Erfahrung totalitärer Herrschaft im 20. Jahrhundert dem Gedanken der Menschenrechte zugewandt, dem sie lange Zeit kritisch oder gar ablehnend gegenüberstanden. Um eine unbedachte Übernahme kann es sich nach dem bisher Ausgeführten nicht handeln. Zwar sprechen stärkste Gründe für ein positives Verhältnis der christlichen Kirchen zu den Menschenrechten, doch muß zugleich die Gefahr einer kurzschlüssigen Sakralisierung des Menschenrechtsgedankens gesehen werden. In der Rezeption des Menschenrechtsgedankens muß sich zeigen, ob die ethische Orientierung der Kirchen wirklich evangelisch ist und dieses „Gesetz“ dem Evangelium kritisch und konstruktiv zuzuordnen vermag.

#### 11.3.1 Die Begründung der Menschenrechte

Die Menschenrechte der europäischen Tradition verdanken ihre Entstehung unterschiedlichen kulturellen und religiösen Motiven. Zu ihrer Vorgeschichte gehört die universalistische Moral der antiken, vor allem der *stoischen* Philosophie, welche die gleiche Würde aller Menschen lehrte und im Naturrecht die Maßstäbe eines vernunftbestimmten Lebens als kritische Instanz gegenüber der faktischen, auf der Basis politischer Herrschaft gebildeten Normativität stark machte. Zur Vorgeschichte der Menschenrechte gehört auch das *Christentum* mit seiner Rede von der Gottebenbildlichkeit des von Gott geschaffenen Menschen und mit seiner Lehre, daß alle Menschen gleichermaßen zum Heil berufene Sünder sind und „in Christus“ daher alle weltlichen Unterschiede zwischen Menschen ihren letzten normativen Anspruch verloren haben. Dennoch vermochte diese christliche Überzeugung bis in die Neuzeit hinein die kirchliche und politische Ordnung in Europa nicht wirksam zu prägen: Maßgebend war nicht der Gedanke der Gottebenbildlichkeit, sondern derjenige des seiner Rechte vor Gott verlustig gegangenen Sünders, dem dadurch auch die Selbstbestimmung gegenüber der kirchlichen und weltli-



chen Gewalt entzogen war. Ein geschlossenes christliches Gesellschaftsbild und ein hierarchischer Begriff von „Schöpfungsordnung“ sanktionierten bis in die Neuzeit die Diskriminierung von Juden, Häretikern und Frauen. Die in der amerikanischen Bill of Rights (1789) formulierten Rechte galten nicht für Besitzlose und Sklaven.

Das im christlichen Erbe enthaltene menschenrechtliche Potential wurde erstmals im 15. und 16. Jahrhundert vom Humanismus der Renaissance in Verbindung mit der antiken Tradition aktualisiert. Die spanische Spätscholastik leistete Vorarbeit für ein modernes Natur- und Völkerrecht, als sie den Indianern im neu entdeckten Amerika vollen Anteil an der Vernunftnatur zusprach. Die Reformation verkündete die „Freiheit eines Christenmenschen“, die nicht von Natur besteht, sondern allein im Glauben an die bedingungslose Gnade Gottes gewonnen wird. Die darin angelegte Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit, die freilich noch nicht Religionsfreiheit im modernen Sinne als individuelles Recht besagte, ist der eigentliche Beitrag der Reformation zur Entstehung des Menschenrechtsgedankens.

Dennoch standen die christlichen Kirchen dem in der europäischen Aufklärung schließlich zum Durchbruch gelangten Menschenrechtsgedanken distanziert bis ablehnend gegenüber. Das lag einmal daran, daß er durch den Terror der französischen Revolution diskreditiert schien. Erschwerend wirkte ferner, daß die Menschenrechte rein säkular naturrechtlich begründet wurden und ihre Durchsetzung sich als Emanzipation von den politischen Ansprüchen der Kirchen verstand. Solange unter „Naturrecht“ das von Gott allen Menschen ins Herz geschriebene „Gesetz“ verstanden wurde, konnte jede weltlich auftretende moralische Autorität auf das Evangelium bezogen werden. Jetzt wandelt sich das Naturrecht zum Vernunftrecht, das in seinem Kern nicht aus Geboten, sondern aus Menschenrechten besteht. Es sind Postulate, die entweder aus der Notwendigkeit eines gesicherten Zusammenlebens oder aus der Würde des Menschen als autonomes Subjekt abgeleitet werden. Die christlichen Kirchen hingegen entnahmen dem Dekalog bzw. der reformatorischen Lehre vom Gesetz in seinem politischen Gebrauch den Gedanken von „Menschen- und Bruderpflichten“ und verwarfen den Gedanken von Menschenrechten als eigenmächtige Lossagung vom Recht Gottes. Hinzu kam speziell in den deutschen evangelischen Kirchen eine antiwestliche und antidemokratische Einstellung, für welche die Menschenrechte das Produkt eines liberalistischen Egoismus und Subjektivismus waren, dem man vorwarf, die schöpfungsmäßigen Ungleichheiten zu leugnen und die organisch aufgefaßte Gemeinschaft individualistisch zu zersetzen.

### 11.3.2 Der Inhalt der Menschenrechte

„Menschenrechte“ im Sinne der europäischen Tradition sind solche Rechte, die allen Menschen kraft ihres Menschseins zukommen. Wie sie durch keine innerweltliche Instanz verliehen werden, so können sie auch von keiner Instanz abgesprochen werden; sie sind unantastbar und unveräußerlich. Wo sie in staatliche Verfassungen aufgenommen sind, bilden sie „Grundrechte“ der Einzelperson mit Verpflichtungskraft für staatliches Handeln.

(1) Als klassische Menschenrechte der liberalen westlichen Tradition begegnen zunächst *Freiheits- oder Abwehrrechte*, die dem Individuum einen persönlichen Handlungs- und Lebensraum gegen Eingriffe von außen, vor allem seitens des Staates, sichern. Sie schützen Leben und Eigentum, Freiheit von äußerem Zwang, Gewissens- und Glaubensfreiheit, Überzeugung, Meinungs-, Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit, freie Berufswahl, Freizügigkeit, Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit u. a.

Diesen negativen Abwehrrechten werden in jüngeren Menschenrechtskatalogen, beginnend bereits mit der Menschenrechtserklärung von 1948, *politische Teilhaberechte* zur Seite gestellt, die gewährleisten, daß Menschen an den Entscheidungsprozessen, die alle betreffen, sich wirksam beteiligen können.

(2) Die *sozialen (wirtschaftlichen und kulturellen) Teilhaberechte* gelten der Sorge um die Rahmenbedingungen, welche die Freiheitsrechte und die politischen Teilhaberechte überhaupt erst ermöglichen. Zu ihnen gehören die Rechte auf Arbeit, soziale Sicherheit, angemessenen Lebensstandard und Schulbildung.

Die individuellen Freiheitsrechte und die politischen Teilhaberechte sind im „Pakt über die bürgerlichen und politischen Rechte“ zusammengestellt; man nennt sie Rechte der ersten Generation. Die sozialen Teilhaberechte im „Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“; man nennt sie Rechte der zweiten Generation. Beide Pakte wurden von der UN-Vollversammlung 1966 angenommen und traten 1976 in Kraft. Die Zweiteilung trägt dem Umstand Rechnung, daß es sich bei der ersten Kategorie um Rechte handelt, denen der Staat durch Unterlassung von Eingriffen Geltung verschafft, während Rechte der zweiten Kategorie ein gerichtlich nur schwer überprüfbares staatliches Handeln fordern und unter dem Vorbehalt des (z. B. ökonomisch) Möglichen stehen. Eine einfache Zuordnung der individuellen Freiheits- und Abwehrrechte sowie der liberalen politischen Teilhaberechte zur westlichen ist ebenso wenig angemessen wie eine Zuordnung der wirtschaftlichen und kulturellen Teilhaberechte zur sozialistischen Tradition. Denn bereits die französische Revolution von 1789 kannte auch soziale

Grundrechte wie das Recht auf Unterricht und Bildung, Freiheit, Gleichheit und Teilhabe bilden von Anfang an die Grundfigur der neuzeitlichen Menschenrechte.

(3) Als Menschenrechte der „dritten Generation“ werden die von Ländern der Dritten Welt in die Diskussion gebrachten *Rechte auf Entwicklung, Frieden und Schutz der Umwelt* bezeichnet. Angesichts der zum Himmel schreienden ungerechten Verteilung der Ressourcen und der Lebenschancen unter den Völkern benennen solche ‚Solidaritätsrechte‘ unaufgebbare Forderungen an verantwortliche Politik. Dem Begriff der Menschenrechte im engeren Sinn lassen sie sich jedoch nicht zuordnen, weil sie Völker statt Einzelpersonen zu Rechtssubjekten machen. Kollektive Rechte tragen aber keinen vorstaatlichen Charakter mehr und sind notwendigerweise Gegenstand des politischen Disputs und der politischen Entscheidung. Als Standards für staatliches Handeln haben sie jedoch einen inneren Bezug auf die Menschenrechte.

Die aufgeführten Gruppen von Menschenrechten ergänzen einander nicht harmonisch, sondern stehen in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander. Das gilt vor allem für die Komponenten Freiheit und Gleichheit. Gesellschaftliche und ökonomische Interessen kommen mit der Realisierung von Menschenrechten nur allzu leicht in Konflikt, wie etwa die Debatte um das individuelle Grundrecht auf Asyl in Deutschland oder die Diskussion um Sozialklauseln in internationalen Verträgen vor Augen führt. Auch Grundrechte wie die freie Religionsausübung und die Freiheit von Religionszwang können untereinander in Konflikt geraten, etwa hinsichtlich des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen oder der Präsenz religiöser Symbole in der Öffentlichkeit. Schließlich ist auch die Überlagerung der individuellen Freiheitsrechte durch soziale Anspruchsrechte, z.B. durch ein Recht auf Arbeit, problematisch, weil sie einen zunächst gegebenen Konsens über den ethischen Gehalt der Menschenwürde, aus der jeweils Menschenrechte begründet werden, leicht überdehnt oder gar sprengt.

Eine damit verbundene Frage ist, wie weit bestimmten Menschenrechten (Gleichstellung der Frau, Religionsfreiheit, keine Benachteiligung aufgrund sexueller Orientierung) auch Grundrechte in den Rechtsordnungen der Kirchen entsprechen müssen.

### 11.3.3 Menschenrechte im Horizont von Gesetz und Evangelium

Auf dem Höhepunkt der nationalsozialistischen Barbarei konstatierte Dietrich Bonhoeffer eine neue „Art Bundesgenossenschaft“ zwischen den Werten des säkularen Humanismus und dem Christentum, bei der ein oftmals gegen

die christliche Tradition gerichtetes Menschenrechtsethos wieder zu seinem christlichen „Ursprung“ zurückkehre. Aus historischer Perspektive ist diese These über die Entstehung des Menschenrechtsgedankens sicher eine Verkürzung. Unabhängig davon stellt sich aber die theologische Frage, ob die Menschenrechte auf eine christlich-theologische Begründung angewiesen sind oder ob ihnen eine solche Evidenz eignet, die sie auch ohne die religiös-kulturellen Voraussetzungen der europäischen Tradition universal rezipierbar macht.

Im zweiten Fall würden die Menschenrechte einen Überschneidungsbereich zwischen den verschiedenen ethischen Überzeugungen der Menschheit darstellen, in dem sich die Anfänge eines „Weltethos“ abzeichnen würden. Die Anerkennung der unveräußerlichen Menschenwürde und der daraus abgeleiteten Freiheits-, Gleichheits- und Teilhaberechte wäre als der Kern eines globalen Ethos zu betrachten, das angesichts der rücksichtslosen weltweiten Durchsetzung reiner Marktinteressen besonders dringlich erscheint. Zweifellos hat die Aufnahme der Menschenrechte in das Völkerrecht Ansätze zur Ausbildung eines solchen Weltethos befördert, wie auch umgekehrt ethische Bewußtseinsbildung, etwa im Blick auf die Stellung der Frau, zur Weiterentwicklung der Menschenrechte beigetragen hat. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß eine Vermengung der juristischen und der moralischen Ebene, wie sie bei den sozialen Anspruchsrechten zu beobachten ist, den Rechtscharakter der Menschenrechte unterminieren kann und diese als Rechtsinstrument undeutlich werden läßt. Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß als „Weltethos“ sich nur wenige allgemeine ethische Grundsätze erheben lassen, denen jedoch in den jeweiligen religiös-kulturellen Kontexten eine völlig verschiedene Praxis entsprechen kann. Theologisch problematisch ist aus einer reformatorisch geprägten Sicht insbesondere, daß bei dem interreligiös konzipierten Projekt „Weltethos“ an den Religionen nur ihr ethischer Ertrag interessiert. Damit gewinnt die Frage nach den „Früchten“ Vorrang gegenüber der Frage nach dem „Baum“ und den Wurzeln, aus denen er sein Leben empfängt.

Mit dieser Kritik soll nicht ein christliches Begründungsmonopol für die Menschenrechte behauptet werden. Menschenrechte sind sowohl „begründungsbedürftig“ als auch „begründungsoffen“. Orientiert an der Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium können die evangelischen Kirchen den Menschenrechtsgedanken konstruktiv aufnehmen und kritisch vertiefen. Zwischen der neuzeitlichen Gestalt der Menschenrechte und den Grundinhalten des christlichen Glaubens besteht nämlich ein Verhältnis von Entsprechung und Differenz:

Gegenüber einem exklusiven theologischen Begründungsanspruch gilt es den säkularen Charakter der Menschenrechte ernstzunehmen. Ihr Begriff nötigt dazu, sie universal zu denken und nach Anschlußmöglichkeiten in den kulturellen Traditionen der Menschheit zu suchen. Im Rahmen der Lehre von der erhaltenden Funktion des „Gesetzes“ ordnet evangelische Theologie das Anliegen der Menschenrechte dem Erhaltungswillen Gottes zu, ohne ihren säkularen Charakter zu leugnen. Geschichtliche und theologische Einsicht verbietet es, ein formuliertes Ethos umstandslos mit dem Gesetz Gottes zu identifizieren. Es kommt evangelischer Skepsis bezüglich der natürlichen Erkennbarkeit einer göttlichen „Schöpfungsordnung“ entgegen, wenn die neuzeitliche Menschenrechtstheorie in Europa auf diesen Rückbezug verzichtet und sich als unabschließbare Suche der Vernunft nach dem Recht des Menschen als Kriterium politischer Praxis versteht.

Andererseits ist gegenüber der Behauptung einer Selbstevidenz der Menschenrechte aus allgemeiner Vernunft Einsicht theologisch nicht nur die faktische geschichtliche Bedingtheit jeder Erkenntnis zu berücksichtigen, sondern auch der Umstand, daß Vernunft nie herrschaftsfrei, sondern von Interessen geleitet ist. Vor allem kann die Würde jeder menschlichen Person aus rein profaner Vernunft allein nicht einsichtig gemacht werden. Deshalb ist auch in römisch-katholischer Theologie die ‚aufsteigende‘ naturrechtliche Begründungslinie in den Hintergrund getreten zugunsten der ‚absteigenden‘ heilsgeschichtlich-christologischen Begründung, daß Gott sich in Jesus Christus ‚mit jedem Menschen vereinigt‘ habe, wie das Zweite Vatikanische Konzil formuliert. Evangelische Theologie findet die Unbeliebigkeit und Unverfügbarkeit der Würde des Menschen vor allem in der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade begründet.

Der Gedanke der Gottebenbildlichkeit allein vermag die Unantastbarkeit der Person nicht wirksam zu schützen. Er wurde in der abendländisch-humanistischen Tradition mit der Idee des vernunftbegabten, selbstbestimmten Subjekts gefüllt und konnte leicht in eine Position überführt werden, welche die Zuerkennung von Personalität an konstatierbare Merkmale wie Selbstbewußtsein und Artikulation von Interessen bindet.<sup>171</sup> Danach wird Personalität zweifelhaft, wenn die Qualitäten, die sie begründen sollen, empirisch nicht eindeutig identifiziert werden können, also im Fall von Föten, schwer Geisteskranken, Komatösen und Altersdebilen. Im Horizont reformatorischer Theologie bestimmt sich dagegen das Wesen des Menschen aus dem rechtfertigenden Handeln Gottes am Menschen in Gesetz und Evangelium. Also: Personwürde ist eine Zuschreibung von außen, die an keine vorfindlichen Merkmale anknüpft. Aus der Unverfügbarkeit der Gnade Gottes folgt die Unantastbarkeit der Menschenwürde und die Unverfügbarkeit der Menschenrechte.

Weil es sich beim Rechtfertigungsgeschehen um ein asymmetrisches Verhältnis der vorgängigen Annahme durch Gott handelt, muß die Theologie darauf bestehen, daß Menschenrechte den Vorrang gegenüber Menschenpflichten besitzen. Menschenrechte sind vorstaatliche Rechte, die nicht zur Disposition des Gesetzgebers stehen. Ihre Zuerkennung darf auch nicht von Gegenleistungen abhängig gemacht werden: So muß der Staat beispielsweise die Religionsfreiheit auch solchen religiösen Gruppierungen zuerkennen, die ihrerseits in ihren Herkunftsländern ein solches Recht für Andersgläubige nicht kennen. Weil das durch Gottes Gnade begründete Sein des Menschen allem Tun des Menschen vorausliegt, können Menschenwürde und Menschenrechte selbst durch ‚menschenunwürdiges‘ Verhalten eines Menschen nicht verwirkt werden. Die Kirchen haben zum Beispiel im Blick auf den Strafvollzug geltend zu machen, daß es wohl unmenschliche Taten, aber keine Unmenschen gibt, denen gegenüber die Gemeinschaft von jeder Verantwortung entbunden wäre.

Aus der Rechtfertigungslehre ergibt sich auch eine spezifische Zuordnung von individuellen Freiheitsrechten und sozialen Teilhaberechten. Sowohl das Gesetz, repräsentiert in der Goldenen Regel der Bergpredigt, als auch das Evangelium der Rechtfertigung stiften eine Gemeinschaft, in der das Recht durch die neue Gerechtigkeit – nicht abgelöst, aber – überboten wird. Die Momente der Freiheit, der Gleichheit und der Teilhabe erfahren eine Zuspitzung, wenn sie interpretiert werden im Licht der von Gott in Christus geschenkten Freiheit, der in der Annahme aller Menschen durch Gott gegebenen Gleichheit und der in der Teilhabe am Geist begründeten Mitwirkung am gemeinsamen Leben. Nachdenken über Menschenrechte muß primär aus der Perspektive derer erfolgen, denen sie verweigert werden. Mit der „vorrangigen Option für die Armen“ haben die christlichen Kirchen in ökumenischem Konsens eine Auslegungsregel und ein sozialetisches Gerechtigkeitskriterium formuliert. Menschen müssen sich gegenseitig annehmen, um einander gerecht zu werden, sonst werden Menschenrechte zu Instrumenten der Stärkeren und Erfolgreichen.

Es hat sich gezeigt: Der Begriff der Menschenwürde kann mit einer besonderen Zuspitzung aus dem Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden hergeleitet werden. Aber „die Menschenrechte sind nicht das Evangelium“.172 Sie sind als solche eine Gestalt des Gesetzes; für Christen ist menschenrechtlich orientierte politische Praxis eines der Werke, die dem Glauben folgen. Die Unterscheidung und die Zuordnung von Gesetz und Evangelium verlangt auch in diesem Fall eine Prüfung, welches Bild vom *Menschen* und dem anzustrebenden *guten Leben* dabei im Spiel ist. Sie muß es vergleichen einerseits mit dem christlichen Menschenbild und der christli-

chen Auffassung eines dem Willen Gottes entsprechenden Lebens, andererseits mit der konkreten politischen, sozialen und ökonomischen Realität der betroffenen Menschen. Es kann sein, daß die angezielte Praxis und die in ihr implizierte Normativität *Bekräftigung* verdienen, sofern darin Zumutungen des Evangeliums an die Vernunft wirksam zum Tragen kommen. Denkbar ist aber auch, daß die hier angeblich universal maßgebenden Werte und Normen oder ihre praktische Beanspruchung *abzulehnen* sind, weil sie faktisch nur partikuläre oder parteiliche Kriterien oder nur scheinbar humane Zielsetzungen verkörpern. Eine solche Verweigerung, die dem fortschrittlichen Zeitgeist widersprechen muß, mag ihrerseits für partikular und parteilich gehalten werden: Sie stellt in der Tat ein christliches Glaubenszeugnis in konkreten Handlungskontexten dar. Es könnte aber auch sein, daß dieses Zeugnis als ethisches Votum wegen seiner unbestechlichen und mutigen Authentizität den Respekt der Anderen erwirbt und neues Nachdenken in Gang setzt.

## 12. „Ihr seid das Salz der Erde“ – „Suchet der Stadt Bestes“

1. Die Kirche hat einen Auftrag, dem sie unbedingt nachzukommen hat und um den sie sich nicht selbst bringen darf: die Verkündigung des Wortes Gottes. Er ist von der Zusage Jesu an seine Jünger und Jüngerinnen her bestimmt, „Salz der Erde“ zu sein (Mt 5,13). Die Kirche darf sich, wenn sie ihre „Salzkraft“ nicht verlieren will, auch in ihrem gesellschaftlichen, sozialen und ethischen Engagement nicht von ihrem Auftrag lösen. Sie darf sich nicht selbst *säkularisieren*. Das tut sie aber, wenn sie sich von Forderungen, Zwangsläufigkeiten und Eigengesetzlichkeiten bestimmen lässt, die ihrem Auftrag nicht entsprechen.

Sie vernachlässigt ihren Auftrag und verliert ihre Salzkraft auch dann, wenn sie in ihrer Verkündigung nicht zwischen Gesetz und Evangelium unterscheidet. Es wird dann in der Regel entweder das Evangelium verdunkelt, sein Freispruch verschwindet hinter Ansprüchen und Forderungen. Es wird aber auch Gottes Gebot verdunkelt, weil es durch Prinzipien und Ideale gefangen genommen wird und darum keine konkrete und praktische Weisung mehr von ihm ausgeht. Aber auch dann, wenn die Kirche die Verkündigung des Evangeliums von der des Gesetzes löst, vernachlässigt sie ihren Auftrag. Dann entsteht, gewollt oder ungewollt, eine Zweiteilung des Lebens in eine innerliche und äußerliche Seite: für das Herz die Vergebung, für den „Alltag der Welt“ das Gesetz. Das entspricht aber nicht dem Gesetz Gottes, sondern eher einer innerweltlichen Gesetzmäßigkeit, wie es auch dem Evangelium Gottes nicht entspricht, weil seine schöpferische Kraft ausgeblendet ist.

2. So wenig sich die Kirche säkularisieren darf, so wenig darf sie sich auf dieselbe Zusage Jesu an seine Jünger hin *sakralisieren*. Sie darf sich nicht in einen kirchlichen Binnenraum zurückziehen, um ihre Kräfte zu religiöser Seelenpflege oder zur Aufrechterhaltung ihrer Institution zu verbrauchen. Vielmehr kommt es darauf an, daß sie „Salz der *Erde*“ ist, sich also auch in das gesellschaftliche Leben einmischt. Wohl hat sie einen eigenen Auftrag, aber in dessen Vollzug ist es ihr wichtig, daß unter den Menschen für Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gesorgt wird. Deshalb steht sie nicht unbeteiligt beiseite, wo Frieden und Recht bedroht sind. Sie weiß, daß die „Welt“ erlösungsbedürftig ist und daß sie selbst in der noch nicht erlösten Welt steht. Sie wird sich darum weder von der Welt in ein sakrales Abseits zurückziehen noch sich der Welt als deren Erlöser empfehlen können. Sie weiß aber auch, daß sie angesichts der Erlösungsbedürftigkeit nicht zu resignieren braucht. Sie glaubt vielmehr vertrauensvoll und gehorsam an die „Kraft des Wortes“, durch das „Gott alle Dinge trägt“ (vgl. Hebr. 1,3). Indem Gott sich in Erfüllung seiner Verheißung für seine Geschöpfe verantwortlich macht, zieht und ruft er sie auch zur Verantwortung. Indem er ihnen geben will und wird, was nur er ihnen geben kann, gibt er ihnen sein Gebot zu einem Leben, wie es ihm wohlgefällt und wie es ihnen gut tut.

3. Bei der Aufrichtung und Aufrechterhaltung menschlicher Gerechtigkeit arbeitet die Kirche auch mit Menschen, Gruppierungen und anderen Gremien zusammen, die dabei nicht als ihre Glieder auftreten. Sie hat deshalb die Aufgabe, allgemeinverständlich, einleuchtend und plausibel zu machen, was sie zu sagen hat und wofür sie einsteht. Daß sie es dabei schwerlich allein recht machen kann, entbindet sie nicht von dieser Aufgabe. Wie umgekehrt die Bemühung um Plausibilität der Argumente für ihr Engagement nicht bedeutet, daß sie es allen recht machen müsste! Das Wort, durch das Gott *alle* Dinge trägt, erhält und regiert, ist auch in der „Welt“ außerhalb der Kirche wirksam. Im Vertrauen auf dieses wirksame Wort rechnen Christen damit, daß sich die Sorge für Recht und Frieden auch gegen Unrecht und Unfrieden immer wieder behaupten wird. Im Vertrauen darauf arbeiten sie an den Aufgaben des Gemeinwesens mit. Im Vertrauen darauf appellieren sie dabei an den gesunden Menschenverstand und beteiligen sich an der Suche nach menschengerechten, schöpfungsgerechten, sachgerechten Problemlösungen sowie an der Durchsetzung lebensfördernder Ordnungen und ihrer Erhebung zur Verbindlichkeit. Christen haben sich dieser Aufgabe in Solidarität mit all den Menschen und anderen Geschöpfen zu stellen, denen Gerechtigkeit zugute kommen soll. Dazu gehört die Bereitschaft, das geltend zu machen, wofür sie nach ihrer menschlichen Einsicht und in ihrem menschli-



chen Vermögen in der Orientierung an Gottes freisprechendem und gebietenden Wort einzutreten haben. Zu solcher Solidarität gehört aber auch die Bereitschaft, von denen zu lernen, die mehr verstehen als sie und die ihnen in der Bemühung um menschliche Gerechtigkeit vorbildlich sind.

4. Ein wesentlicher Teil ihrer Beteiligung an den Aufgaben des Gemeinwesens liegt darin, daß die Kirche im Vertrauen auf Gottes wirksames Wort diejenigen zur Wahrnehmung ihrer Verantwortung und zu sozialem Einsatz ermutigt, die sich resigniert mit scheinbar Unvermeidlichem abfinden wollen. Zugleich warnt sie im Ausblick auf die kommende Gottesherrschaft vor menschlicher Selbstüberschätzung, etwa davor, daß das Menschenmögliche seine Grenzen bloß in dem jeweils *Machbaren* hat, statt in dem – unter dem Gesichtspunkt menschlicher Gerechtigkeit – von Gott *Gebotenen*. Die Beteiligung der Kirche und ihrer Vertretungen an den Aufgaben des Gemeinwesens bedeutet kein kritikloses Mitmachen bei dem, was jeweils – oben oder unten – herrscht. Sie werden vielmehr alles, was da gewollt und unternommen wird, an der von Gott gebotenen Aufgabe der Sorge für menschliche Gerechtigkeit zu prüfen haben. Die Beteiligung an der Gestaltung des Gemeinwesens bedeutet für sie auch keine religiös begründete Reserviertheit gegenüber den Alltagssorgen um menschliche Gerechtigkeit. Sie wird vielmehr das aus Gottes Wort Vernommene und in der Gemeinschaft mit Gott Empfangene nach allen ihr geschenkten Kräften in die größere Lebenswelt einzubringen versuchen. So kommt die Kirche dem nach, was Jeremia der Gemeinde Israels in Babel schrieb und was im erweiterten Sinn für alles christliche Bemühen um das Wohl der Menschen gilt: „Suchet der Stadt Bestes, und betet für sie zum Herrn. Denn wenn es ihr wohl geht, so geht es euch auch wohl“ (Jer 29,7).

„Ihr seid das Salz der Erde – Suchet der Stadt Bestes“!

1. Jetzt veröffentlicht in: Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung / Protestant Texts on Ethical Decision-Making, i.A. des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. v. W. Hüffmeier, Leuenb. Texte H.3, Frankfurt/M. 1997, zit. S.13 u. 15.
2. Vgl. Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung, S.41 u. 43.
3. Das christliche Zeugnis von der Freiheit. Texte und gemeindepädagogische Zugänge zu den Texten, i.A. des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. v. W. Hüffmeier, Leuenb. Texte H.5, Frankfurt 1999, S.61.35.30 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe).
4. ApolCA XII, BSLK 261,44-49.
5. ApolCA IV, BSLK 159,30-33.
6. Vgl. GK, BSLK 651,13-15; ASm II, BSLK 415,14-416,4.
7. Vgl. ASm III, BSLK 437,17-23; SD FC II, 892,36-893,9.
8. ApolCA XII, BSLK 261,28f.
9. Vgl. SD FC V, BSLK 951,3-18.
10. Vgl. ApolCA IV, BSLK 160,49.
11. Vgl. ApolCA IV, BSLK 160,11-17; GrKat, BSLK 661,25f.
12. ASm III, BSLK 435,19f; vgl. Epit. FC V, BSLK 793,10-12.
13. Vgl. ASm III, BSLK 436,22-437,13.
14. Vgl. ApolCA XII, BSLK 261,23-27; SD FC V, BSLK 955,27-31.
15. Epit. FC VI, BSLK 793,31-34; vgl. SD FC VI, BSLK 963,23-26.
16. Vgl. Epit. FC VI, BSLK 793-795; SD FC VI, BSLK 962-969.
17. Vgl. Epit. FC VI, BSLK 794,13-34; SD FC VI, BSLK 963,27-966,42. Inwiefern sich das Verständnis des tertius usus legis auf Luther selbst berufen kann, ist umstritten. Daß es für ihn ein positives Verständnis des Gesetzes gibt, ist deutlich, wie z. B. in den Erklärungen der Katechismen erkennbar ist. An die Stelle des wegweisenden Brauches des Gesetzes treten aber bei Luther eher die neutestamentlichen Paränesen, die dort, wo sie zum spontanen und freudigen Tun führen, eher zum Evangelium als zum Gesetz gehören.
18. Epit. FC V, BSLK 791,10-12.
19. Vgl. Epit. FC V, BSLK 791,22-31.
20. Vgl. ApolCA IV, BSLK 174,37-44; 184,10f; 198,24; ASm III, BSLK 460,18; E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1940, S.140f.
21. SD FC VI, BSLK 955,35.
22. Zur Willensfreiheit vgl. Epit. FC II, BSLK 776-781; SD FC II, BSLK 866-912.
23. Vgl. Epit. FC V, BSLK 790-793; SD FC V, BSLK 951-961.
24. Vgl. CA IV, BSLK 56; CA XX, BSLK 76,26-78,9.
25. CA VI, BSLK 60,57.
26. CA XX, BSLK 80,16f; vgl. ApolCA IV, BSLK 187,27-31; 197,45-55.
27. Vgl. SD FC VI, BSLK 965,36-966,6.
28. Am stärksten bei Werner Elert, für den „Gesetz und Evangelium im realdialektischen Gegensatz [stehen]. Redet das Gesetz, so schweigt das Evangelium; redet das Evangelium, so muß das Gesetz verstummen.“ (W. Elert: Gesetz und Evangelium, in: ders., Zwischen Gnade und Ungnade, München 1948, 132).
29. A.a.O., 139.
30. Für die Christen sind die Gebote „Heilmittel und Verhaltensregeln, durch die die Gnade, die schon empfangen ist, der Glaube, der schon geschenkt ist, bewährt, genährt, vollendet

werden soll, gleich wie es geschieht, wenn ein Kranker gesund zu werden anfängt.“ (WA 2, 466,24–26).

31. K. E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, Kopenhagen 1956 (dt.: *Die ethische Forderung*, Tübingen 1958; engl.: *The Ethical Demand*, Philadelphia 1971); G. Wingren, *Skapelsen och lagen*, Lund 1958 (dt.: *Schöpfung und Gesetz*, Göttingen 1958).
32. Vgl. H. Zwingli, *Auslegung und Begründung der Thesen von 1523*, zu Art. 16. Vgl. auch K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, TEH 32, München 1935, S. 4: „Daß Gott mit uns redet, das ist unter allen Umständen schon an sich Gnade.“
33. J. Calvin, *Institutio christianae religionis*, II, 9.4; 10.2.
34. Vgl. J. Calvin zu Ps. 119: Er „ermahnt die Kinder Gottes, auf ein heiliges Leben bedacht zu sein.“ Dazu gibt er die Regel an: „die Gläubigen sollen sich ganz der Lehre des Gesetzes unterstellen.“ Dabei mischt er „Verheißungen unter, um die Verehrer Gottes desto mehr zu einem frommen und gerechten Leben zu ermuntern. Auch Klagen über die gottlose Verachtung des Gesetzes fügt er ein, damit man sich nicht in das böse Beispiel eines unheiligen Lebens hineinziehen lasse.“ Zu Mt. 5,17f: Christus „bezeugt, seine Lehre sei kein Widerspruch gegen das Gesetz, es stimme aufs beste mit Gesetz und Propheten überein, ja sie bilde sogar die Erfüllung desselben.“ „Wie der neue Bund dem alten so wenig widerstreitet, daß vielmehr dieser erst durch jenen Dauer und Festigkeit gewinnt“, so sollen „wir lernen, das heilige Band zwischen Gesetz und Evangelium unverletzt zu bewahren.“ Jesus nennt aber diejenigen „falsche Lehrer, die ihre Schüler nicht zum Gehorsam gegen das Gesetz anhalten.“ Zu Röm. 3,21: „Paulus hat bestritten, daß die Glaubensgerechtigkeit auf das ‚Zutun‘ des Gesetzes angewiesen ist.“ Er schließt dabei auch solche Gesetzeswerke aus, „die der Herr in den Seinigen bewirkt.“ Doch „behauptet er, daß das Gesetz die Glaubensgerechtigkeit geradezu mit seinem Zeugnis bestätigt.“ Zu Jak. 2,21; 1,25: Für Paulus besteht die Rechtfertigung „in der geschenkweisen Zuerkennung der Gerechtigkeit vor Gottes Richterstuhl, für Jakobus aber in dem Erweis der Gerechtigkeit aus ihren Wirkungen.“ Paulus fragt nach der „Ursache unseres Heils“. Jakobus fragt, „ob Werke notwendigerweise den Glauben begleiten.“ Das letztere ist zu bejahen, wenn das „Gesetz der Freiheit“ den „Kindern Gottes“ so ins „Herz geschrieben wird“, daß sie es „mit aufrichtiger Freude annehmen“.
35. Einige Beispiele: Nach dem Berner Synodus (1532) sollen wir, „die wir von den Heiden abstammen, die Gnade in Christo ohne Gesetz verkündigen, wie Sankt Paulus tat.“ Die Erkenntnis der Sünde wie die der Vergebung wie die Umkehr zum Wandel in einem neuen Leben soll allein in der Gnade Gottes „in Christo gesucht werden.“ Nach dem Hugenottenbekenntnis (1559) finden wir Gnade bei Gott, indem wir uns halten an den Gehorsam Jesu Christi, durch den unsere Sünden bedeckt werden, sodann haben wir uns von Gesetz und Propheten helfen zu lassen, um unser Leben zu regeln. Nach dem schottischen Bekenntnis (1560) haben wir Gott alle Ehre zu geben hinsichtlich unserer Erlösung, Wiedergeburt und Heiligung. Sein Gesetz sagt uns, was ihm mißfällt und wohlgefällt. Unsere Übertretung bedeckt er mit der Gerechtigkeit Christi so, daß wir vom Fluch des Gesetzes, aber nicht vom Gesetz Gottes befreit werden. Nach dem Heidelberger Katechismus (1563) gibt uns das Gesetz unser Elend zu erkennen, von dem uns die Gnade Jesu Christi erlöst. Aber es weist uns vor allem an zur tätigen Dankbarkeit für diese Gnade gemäß dem Gesetz Gottes, veranschaulicht an den 10 Geboten usw.
36. Calvin, *Institutio*, II, 9.4.
37. A.a.O., II, 7.3.
38. K. Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, S.200.
39. *Heidelberger Katechismus* Fr. 61.
40. A.a.O., Fr. 1.
41. Calvin, *Institutio*, II, 7.8.

42. Heidelberger Katechismus Fr. 3. Anders der Berner Synodus (s.o. zu I,2).
43. Heidelberger Katechismus Fr. 3f.: Sünde ist Widerspruch zu den zwei Seiten des Doppelgebots der Liebe.
44. Calvin, Institutio, II, 7.8.
45. A.a.O., III, 3.2f.
46. A.a.O., II, 7.7.
47. Zwingli, Auslegung und Begründung, zu Art. 16.
48. Calvin, Institutio, II,7.14.
49. A.a.O., II, 7.2.
50. K. Barth, Evangelium und Gesetz, TEH 32, München 1935, S.4. Vgl. auch das Neue Bekenntnis der Presbyterianischen Kirche Koreas 1972, die Glaubenserklärung der Presbyterianischen Kirche in den USA 1976, das Glaubensbekenntnis der Cumberland-Presbyterianischen Kirche 1984, in: L. Vischer (Hrsg.), Reformiertes Zeugnis heute. Eine Sammlung neuerer Bekenntnistexte aus der reformierten Tradition, Neukirchen-Vluyn 1988, S.42.199f.207f.
51. K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/2, S.571.
52. Calvin, Institutio, II,9 (Titel des Kapitels); 10.3; 11.10.
53. Calvin, Römerbrief zu Röm. 11, 18.26.28.
54. Vgl. Zwingli, Auslegung und Begründung, zu Art. 16.
55. Heidelberger Katechismus Fr. 63.
56. Calvin, Institutio, II, 7.12; 8.2; 8.4.
57. A.a.O., II, 8.15.
58. A.a.O., II, 7.12. Vgl. die Glaubenserklärung der Presbyterianischen Kirche der USA, a.a.O. (s. Anm.50), S.200: Christus „gibt uns Gottes Gesetz neu als Geschenk und Freude. Das Gesetz beschreibt konkret die Gestalt unserer Freiheit.“
59. A.a.O., IV, 20.32.
60. A.a.O., III, 7.1.
61. A.a.O., II, 8.2.
62. Calvin, Genfer Katechismus, Fr. 258.
63. Heidelberger Katechismus, Fr. 3 und 93.
64. Calvin, Institutio, II, 8.11.
65. A.a.O., IV, 10.27.
66. A.a.O., IV, 12.1; 20.14.
67. A.a.O., IV, 3.1.
68. A.a.O., IV, 3.1.
69. Ebd.
70. A.a.O., IV, 12.5.
71. A.a.O., IV, 12.1.
72. Zwingli, Auslegung und Begründung, zu Art. 39; Calvin, Institutio II, 8.1.
73. E. Brunner, Natur und Gnade, Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1935<sup>2</sup>, S.17f.
74. K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Stuttgart 1946, S.14. Vgl. das Bekenntnis der Vereinigten Presbyterianischen Kirche der USA von 1967: „Gottes Versöhnungswerk in Jesus Christus umfaßt das ganze menschliche Leben mit all seinen sozialen und kulturellen, wirtschaftlichen und politischen, wissenschaftlichen und technologischen, individuellen und gesellschaftlichen Aspekten [...] Es ist der Wille Gottes, daß sein Plan für

- das menschliche Leben unter der Herrschaft Christi erfüllt“ werde; in: L. Vischer, Reformiertes Zeugnis heute, a.a.O. (Anm.50), S.169.
75. Zwingli, Auslegung und Begründung, zu Art. 39.
  76. Ebd.
  77. Calvin zu Dan. 4,27.
  78. Calvin, Institutio IV, 20.3.8.9.
  79. Theologische Erklärung von Barmen, These 5.
  80. Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1994, S.61.
  81. John Wesley, Predigt 25: Über die Bergpredigt unseres Herrn V (Mt 5, 17-20), in: J. Wesley, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1988, S.484.
  82. Predigt 34: Ursprung, Wesen, Eigenschaften und Funktion des Gesetzes (Röm 7,12), in: Die 53 Lehrpredigten, S.661ff.
  83. Predigt 25: Über die Bergpredigt unseres Herrn V, Lehrpredigten, S.483.
  84. Predigt 34, I. 1f, Lehrpredigten S.663f.
  85. Predigt 34, IV. 2, Lehrpredigten S.673.
  86. Predigt 25, a.a.O. (Anm.81).
  87. Predigt 34, IV.4, Lehrpredigten, S.674.
  88. Predigt 36: Das durch den Glauben aufgerichtete Gesetz (Röm 3,31), Lehrpredigten, S.702.
  89. Predigt 16 (Die Gnadenmittel), Lehrpredigten, S.287.310.
  90. „The Nature, Design and General Rules of the United Societies“ (1743), WJW 9, 70-73.
  91. Grundlagen der Lehre und der theologische Auftrag der EmK (= EmK heute 65), Stuttgart 1990, S.11.
  92. Predigt 12 (Das Zeugnis unseres eigenen Geistes), Lehrpredigten, S.226.
  93. Calvin, Institutio 1559, III, 16, 1 (Übersetzt von O. Weber S.225).
  94. 5. Disputation über Röm 3,28 am 1.6.1537, WA 39/I, 202ff (deutsch nach E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der alt-evangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht, Berlin [1937] 1964, 4. Aufl., S.124f).
  95. W. Stapel, Volk und Volkstum, in: Die neue Front, Berlin 1922; E. Hirsch, Deutschlands Schicksal (1921), Göttingen, 3. Aufl. 1925; F. Gogarten, Politische Ethik, Jena 1932; ders., Ist Volksgesetz Gottes Gesetz?, Hamburg 1934.
  96. Vgl. Das christliche Zeugnis von der Freiheit, S.61 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe).
  97. „Frei sein heißt erkennen, daß Freiheit empfangen und aufgenommen wird, um sie mit anderen zu teilen“ (ebd. 61).
  98. Erklärung der Landessynode der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig vom 28. November 1992.
  99. Präses Manfred Kock, Hannover 25.3.1999, in: epd-Dok 19/99, 10.5.1999, 1.
  100. Landesbischof Horst Hirschler, 13.4.1999, a.a.O., 10.
  101. Ebd.
  102. Landessynode der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, 28.4.1999, a.a.O., 7.
  103. Rat der EKD/Deutsche Bischofskonferenz, Gemeinsame Erklärung „Menschen brauchen den Sonntag“, 16.9.1999, in: epd-Dok. 40/99, 20.9.1999, Nr. 3.15.16.
  104. Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes, Gütersloh 1982, S.12f.

105. Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde. Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Neukirchen-Vluyn 1986, S.122.
106. Dokument der Ökumenischen Versammlung von Dresden (1989): „Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, Nr.22.
107. Stellungnahme der Nordelbischen Synode zur Handreichung „Ehe, Familie und andere Lebensformen“ vom 23.3.1996, zit. nach: Die Ehe als Leitbild christlicher Orientierung. Gutachtliche Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zum Einspruch des Bischofskollegiums vom 26.3.1996 gegen einen Absatz in der Stellungnahme der Synode, S.4 (Texte aus der VELKD 75/1997, 12.2.1997).
108. Beschluß der EKD-Synode in Berlin 1958, in: Berichte über die Tagungen der Synode der EKD, Bd.10, Berlin 1958, S.455f.
109. Ottawa 1982. Protokoll der 21. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes, hg. Von E. Perret, Genf 1983, Anhang Dokument 15: Resolution zu Rassismus und Südafrika.
110. Im 20. Jhd. repräsentativ für diese Linie, beeinflusst durch eine Kombination von kantischem Moralismus und Idealismus: A. E. Taylor, *The Faith of a Moralist*, (Gifford Lectures) London 1937, sowie William Temple (später Erzbischof von Canterbury), *Natur, Mensch und Gott*, (Gifford Lectures) London 1934.
111. Vgl. exemplarisch John Webster, *What is the Gospel?*, in: T. Bradshaw, *Grace and Truth in the Secular Age*, 1988, S.109ff.
112. Vgl. Lous Weil, *The Gospel in Anglicanism*, in: Steven Sykes and John Booty, *The Study of Anglicanism*, London 1988, S.49ff.
113. „We are accounted righteous before God, only for the merit of our Lord and Saviour Jesus Christ by Faith, and not for our own works or deservings.“(Articles of Religion, BCP: XI. Of the Justification of Man).
114. Das Heil und die Kirche: Gemeinsame Erklärung der Zweiten Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC II) 1986, in: DWÜ II, 333-348, Nr.17-19.
115. Hier besteht eine große Nähe zu den Glaubensartikeln der Methodistischen Kirche und der methodistischen Betonung des Zusammenhanges von Glauben und guten Werken (vgl. oben Teil I,3).
116. Vgl. Articles of Religion, BCP: XII. Of Good Works.
117. Articles of Religion, BCP: XXV: Of the Sacraments.
118. *Life in Christ: An Agreed Statement by the Second Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC II) 1994*, in: *One in Christ* 30, 1994, 355-387, No. 9.
119. *Life in Christ*, No. 6.
120. An dieser Stelle liegen auch Berührungspunkte mit der orthodoxen Grundlegung der Ethik in der eucharistischen Gemeinschaft (vgl. Teil II, 6.3.2).
121. Vgl. Ebd. Nr. 52. 86.
122. Richard Hooker (1554-1600): *Of the Laws of Ecclesiastical Polity (1594/97)*. Everyman's Library 201 (1907), 1958.
123. *Life in Christ*, No. 9. Hier liegen Berührungspunkte mit dem Gesetzesverständnis des skandinavischen Luthertums (vgl. oben Teil I,1.6).
124. Theologische Erklärung von Barmen 1934, vgl. These 1 und 2.
125. Lutherischer Weltbund / Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999)*, Nr.31.
126. *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999)*, Nr.40.

127. Elza Tamez, *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*, (span.: 1991), Luzern 1998, S.183.
128. Vgl. ebd., S.208
129. Heute werden die Folgen der strukturellen Sünde als der heute offenkundigsten Sünde vor allem im Ausschluss der Armen der sog. Dritten Welt von menschenwürdigen Lebensbedingungen gesehen, in der Verweigerung ihrer Grundbedürfnisse, in der ihnen aufgrund struktureller, politisch und (welt-wirtschaftlich bedingter Ungerechtigkeit auferlegten Entmenschlichung.
130. Vgl. E. Tamez, S.154.
131. Vgl. E. Tamez, S.137ff: „Rechtfertigung als Behauptung von Leben. Versuch eines theologischen Neuentwurfs.“
132. „Gott rechtfertigt den Menschen (erklärt ihn für gerecht und macht ihn gerecht), damit er die ungerechte Welt, in der er nun einmal zu leben hat. verändert, weil sie ihn ständig ausschließt, entmenschlicht und sogar umbringt“ (E. Tamez, S.3).
133. Vgl. E. Tamez, S.127.
134. Vgl. José Porfirio Miranda, *Marx and the Bible. A Criticism of the Philosophy of Oppression*, Maryknoll/N.Y. 1974, S.224.
135. Vgl. E. Tamez, S.160.
136. *Das christliche Zeugnis von der Freiheit*, S.19 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe).
137. Die Gemeinsamkeit der Texte und die Unterschiede im Aufbau des Kanons reflektiert u.a. die Leuenberger Studie „Kirche und Israel“, die sich die Vollversammlung in Belfast einstimmig zu eigen gemacht hat: Vgl. *Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden / Church and Israel. A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews*, mandated by the Executive Committee of the LCF ed. by Helmut Schwier, Leuenberger Texte 6, Frankfurt 2001.
138. Vgl. Art. Torah, in: *Encyclopaedia Judaica* Bd. XV, Jerusalem 1971, Sp.1235-1246; Art. Halakah, in: *The Encyclopedia of Judaism*, ed. G. Wigoder, Jerusalem 1989, S.308-313; R. Smend / U. Luz, *Gesetz*, Stuttgart u.a. 1981, bes. S.45-57.
139. H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, bes. S.394. 401.
140. L. Baeck, *Das Wesen des Judentums* (Neufassung 1921), 6. Aufl. Köln 1960, bes. S.46.155.
141. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), 4. Aufl., Frankfurt/M 1993, S.391.293f. 406.
142. H.J. Schoeps, *Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums*, Berlin 1932, S.75f.
143. M. Buber, *Werke* Bd. I, Heidelberg u.a. 1962, S.696.770.
144. E. Levinas, nach Torah, a.a.O. (s. Anm.138), Sp.1243f.
145. Y. Ashkenasy, *Geliebt ist der Mensch*, in: B. Klappert/ H. Starck (Hg.), *Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschuß der Rheinischen Landessynode 1980. „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“*, Neukirchen-Vluyn 1980, S.191-206.
146. M. Buber, *Werke* Bd. 1, Heidelberg u.a., 1962, S.690.
147. Belege bei: R. Smend / U. Luz, *Gesetz*, Stuttgart u.a. 1981.
148. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1)*, Zürich/Neukirchen-Vluyn, 3. Aufl. 1992, S.218 unter Zitierung immerhin einer Predigt Luthers von 1522.
149. A. a. O., S.241.

150. A. a. O., S.216,
151. A. a. O., S.243, vgl. S.370.
152. A. a. O., S.393.
153. A. a. O., S.242.
154. M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, Göttingen, 10. Aufl. 1959, S.214.
155. G. Eichholz, Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus. THE NF 88, München 1961, S.43.
156. L. Baeck, a. a. O., S.47.247.295f.
157. M. Buber, a. a. O., S.773.
158. Schalom Ben-Chorin, Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München 1970, S.75f.
159. G. Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß, Neukirchen-Vluyn 1972, S.254.
160. A. a. O., S.252. Nach H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2, Göttingen 1993, S.85, nimmt Paulus damit eine Selbstkorrektur gegenüber überspitzen Aussagen im Galaterbrief vor.
161. K. H. Miskotte, Biblisches ABC. Wider das unsinnliche Bibellesen, Neukirchen-Vluyn 1976, S. 23-35.
162. G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, München 1960, S.407.
163. Die Kirche Jesu Christ. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit / The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity, i.A. des Exekutivausschusses hg. v. W. Hüffmeier, Leuenb. Texte H.1, Frankfurt 1996, 2. Aufl., S.44.
164. Zitiert seien hier nur Stimmen christlicher Alttestamentler, die bereits zur „klassischen“ Literatur gehören. Die neuere Diskussion urteilt z.T. noch erheblich radikaler über den dogmatischen Umgang mit diesem Thema, wenn sie sich überhaupt noch dazu in ein Verhältnis setzt: „Aus dem Alten Testament nicht zu begründen“ sei die „bekannte, im frühen Luthertum fast zur kanonischen Gültigkeit erhobene Darstellung von einem Israel, das durch das Gesetz Gottes in einen immer härteren Gesetzeseifer getrieben und das gerade durch diesen Gesetzesdienst und durch die erweckte Sehnsucht nach dem wahren Heil auf Christus vorbereitet werden sollte ...“ (Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments II, München 1960, S.418 u. 432). Und es sei auch „ohne Zweifel nicht so, daß das alttestamentliche Gesetz einfach vor den Menschen Israels hingestellt worden wäre, um ihn zu Werken und Leistungen aufzufordern und darin selbst seine Gottesnähe zu gewinnen“ (Walther Zimmerli, Das Gesetz im Alten Testament, Gesammelte Aufsätze ThB 19, München 1963, S.266). Die folgenden Differenzierungen nehmen Anregungen auf aus: Rudolf Smend u. Ulrich Luz, Gesetz, Stuttgart 1981.
165. Das christliche Zeugnis von der Freiheit, S.33 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe).
166. Die Zählung folgt hier der lutherischen Tradition. Die reformierte Tradition zählt 1.-4., 5., 6.-10. Gebot.
167. Vgl. WA 1, 356, 8-10.
168. Das christliche Zeugnis von der Freiheit, S.62 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe).
169. Das christliche Zeugnis von der Freiheit, S.39.52 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe).
170. Das christliche Zeugnis von der Freiheit, S.92 (Beratungsergebnis der Südosteuropergruppe).
171. Vgl. P. Singer, Praktische Ethik, (engl. 1979) Stuttgart 1984, S.164-168.
172. Das christliche Zeugnis von der Freiheit, S.53 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe).



## Mitglieder der Lehrgesprächsgruppe ‚Gesetz und Evangelium‘

### *Delegierte*

Prof. Dr. André **Birmelé**, Eglise de la C.A. d'Alsace et de Lorraine  
Oberkirchenrat Dr. Reinhard **Brandt**, VELKD  
Prof. Dr. Eberhard **Busch\***, Ev.-ref. Kirche  
Dr. Theo **Dieter**, Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg  
Oberkirchenrätin Doris **Danke\***, Ev. Kirche von Westfalen  
Dean Prof. Dr. Duncan B. **Forrester**, Church of Scotland  
Oberkirchenrat Dr. Klaus **Grünwaldt**, VELKD  
Bischof Dr. Martin **Hein**, Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck  
Prof. Dr. Eilert **Herms**, EKD  
Präsident Karl Georg **Marhoffer\***, Prot.-ref. Kirche H.B. von Luxemburg  
Direktor Dr. Manfred **Marquardt**, Ev.-meth. Kirche  
Pastor Dr. Ralph **Meier**, Ev.-Luth. Landeskirche Schaumburg-Lippe  
Oberkirchenrat Dr. Ulrich **Möller**, Lippische Landeskirche  
Prof. Dr. Peder **Nørgaard-Højen\***, Ökumenisches Institut, Kopenhagen  
Pfarrer Dr. Niklaus **Peter**, Schweiz. Ev. Kirchenbund  
Dr. Antti **Raunio\***, Ev.-Luth. Kirche Finnlands  
Prof. Dr. Anne Marie **Reijnen**, Vereinigte Prot. Kirche in Belgien  
Prof. Dr. Zdenek **Sázava**, Hussitische Kirche  
Superintendent Prof. Mag. Klaus **Schacht**, Ev. Kirche in Österreich  
Dr. Walter **Schöpsdau\***, Ev. Kirche der Pfalz  
Prof. Dr. Christoph **Schwöbel**, VELKD  
Prof. Dr. Walter **Sparn**, Ev.-Luth. Kirche in Bayern  
Prof. Dr. Dr. Michael **Welker**, Ev. Landeskirche in Baden  
Pfarrer Dr. Andreas H. **Wöhle\***, Vorsitzender, samen op weg-Kerken, NL

### *LKG-Sekretariat*

Präsident Dr. Wilhelm **Hüffmeier** (Leiter des Sekretariats)  
Pfarrer Dr. Ralf **Hoburg** (Geschäftsführer bis 1998)  
Kirchenrat Privatdozent Dr. Helmut **Schwier\*** (Geschäftsführer)

---

\* ) Redaktionsgruppe

#### **4. Aus der Arbeit des Exekutivausschusses**

- a) Leuenberg–Meissen–Porvoo. Modelle kirchlicher Einheit aus der Sicht der Leuenberger Konkordie, Oslo, 23. Mai 1998. Erklärung des Exekutivausschusses der Leuenberger Kirchengemeinschaft anlässlich des 25. Jahrestages der Verabschiedung der Leuenberger Konkordie

#### **Modelle kirchlicher Einheit aus der Sicht der Leuenberger Konkordie**

Die auf die Leuenberger Konkordie (LK)<sup>1</sup> gegründete Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa besteht jetzt 25 Jahre. Dies ist ein Anlass, hinsichtlich der Erfahrungen, die die beteiligten Kirchen mit der Konkordie gemacht haben, Bilanz zu ziehen. Auch das auf der LK beruhende Einigungsmodell der Kirchengemeinschaft zwischen bekenntnisverschiedenen Kirchen ist dabei in die Prüfung einzubeziehen.

Dies legt sich auch deshalb nahe, weil mit der Gemeinsamen Feststellung von Meißen (GFM)<sup>2</sup> und der Porvooer Gemeinsamen Feststellung (GFP)<sup>3</sup> inzwischen weitere Vereinbarungen zur Förderung kirchlicher Einheit und der Gemeinschaft von Kirchen in Europa vorliegen. Von daher ergibt sich die Frage, ob diese Vereinbarungen in ihren Ergebnissen und Zielvorstellungen mit denen der LK kompatibel sind, inwiefern sie sich unterscheiden und ob sie möglicherweise über die LK hinausführen.

Im folgenden wird zunächst dieser Frage nachgegangen, indem Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen GFM und GFP hervorgehoben werden. Beide Erklärungen werden hinsichtlich ihres Verständnisses von kirchlicher Einheit sodann mit dem Modell der Kirchengemeinschaft der LK in Beziehung gesetzt. In einem weiteren Schritt werden die Stärken und Schwächen bei der Verwirklichung von Kirchengemeinschaft nach der LK benannt. Daraus werden in einem letzten Abschnitt Aufgaben für die Zukunft abgeleitet,

---

1 Der Text der Konkordie wird im folgenden zitiert nach: Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie). Dreisprachige (Dt/Engl/Frz) Ausgabe mit einer zweisprachigen Einleitung (Dt/Engl) von Friedrich-Otto Scharbau, hg. von Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt/M. 1993, ISBN 3-87476-292-0.

2 Die Meissener Erklärung. Eine Dokumentation. Bearbeitet von Klaus Kremkau. EKD-Texte 47, herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 1993.

3 The Porvoo Common Statement. Conversations between The British and Irish Anglican Churches and The Nordic and Baltic Lutheran Churches, published by the Council for Christian Unity of the General Synod of the Church of England, Occasional Paper No. 3, third impression 1994.

an denen sich die Tragfähigkeit des Leuenberger Modells bewähren muss. Der Weiterführung ökumenischer Dialoge kommt dabei besonderes Gewicht zu.

### *1. Gemeinsame Ämter als Zeichen sichtbarer Einheit – das Anliegen von Meißen und Porvoo*

1.1. GFM und GFP sind das Ergebnis von Dialogen zwischen anglikanischen und reformatorischen Kirchen in Europa, wobei letztere in unterschiedlicher Weise auch der LK verbunden sind. Beide Erklärungen stellen in weitgehender, z. T. wörtlicher Übereinstimmung fest, dass grundlegende Glaubensüberzeugungen in den beteiligten Kirchen gemeinsam vertreten werden. Dabei geht es vor allem um die Anerkennung der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse mit den von ihnen bezeugten grundlegenden trinitarischen und christologischen Dogmen. Es geht ferner um Taufe und Eucharistie, die Verkündigung des Evangeliums und den Auftrag der Kirche. Zur Teilnahme an der apostolischen Sendung der Kirche sind alle ihre Glieder berufen. Zugleich wird dem durch die Ordination verliehenen Amt innerhalb der Gemeinschaft der Kirche für die apostolische Sendung eine besondere Bedeutung zuerkannt.

1.2. GFM sieht in dieser Übereinstimmung „Merkmale voller, sichtbarer Einheit“ (§8). Dies ermöglicht es den beteiligten Kirchen, sich gegenseitig als Kirchen anzuerkennen, „die zu der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche Jesu Christi gehören“ (§ 17). Sie wissen sich verpflichtet, „nach voller, sichtbarer Einheit zu streben“ (§ 18), bei der es darum geht, „die Kirchen und Ämter nicht nur anzuerkennen, sondern ... zum vollen Einklang zu bringen“ (§ 19). Nach anglikanischem Kirchenrecht ist dafür ein „versöhntes Amt“ erforderlich (§ 17,7), bei dem die Ämter nicht nur wechselseitig anerkannt werden, sondern auf Grund von Vereinbarungen gemeinsam wahrgenommen werden.

1.3. Trotz der gegenseitigen Anerkennung der an die Ordination gebundenen Ämter sowie der personalen und kollegialen Aufsicht (Episkopé) als einem sichtbaren Zeichen der Einheit ist nach GFM jedoch die „volle Austauschbarkeit der Pfarrer“ noch nicht möglich (§ 16). Der Grund dafür liegt in weiter bestehenden Differenzen über das Verständnis der historischen bischöflichen Sukzession. Während die Kirchen der Reformation bei Bejahung geordneter Episkopé die historische Sukzession im Amt nicht als „eine notwendige Bedingung für volle, sichtbare Einheit“ ansehen, gehört nach anglikanischem Verständnis der historische Episkopat dazu (ebd.).

1.4. In GFP ist dagegen von dem Ziel voller sichtbarer Einheit keine Rede. Vielmehr wird „die Einheit, zu der wir gerufen sind“, in der Kirche bereits „manifest“. „Sie verlangt eine vollere sichtbare Verkörperung in strukturierter Form“ (§ 22). Einheit soll dabei nicht mit Einheitlichkeit verwechselt werden. Einheit ist vielmehr „mit und in Vielfalt gegeben. Da diese Vielfalt den vielen Gaben des Heiligen Geistes an die Kirche entspricht, ist sie ein Begriff von grundlegender ekklesiologischer Wichtigkeit“ (§ 23). Die Einheit der Kirche wird durch die Einheit in der Verkündigung, in den Sakramenten und in dem von Gott eingesetzten Amt verwirklicht. Diese Einheit „bedarf einer sichtbaren äußeren Form“, die in der Lage ist, „das Moment der inneren Differenzierung und geistlichen Vielfalt sowie das Moment der geschichtlichen Veränderung und Entwicklung zu umspannen“ (§ 26). In diesem Sinne sind die infolge von Trennungen nicht sichtbar vereinten Kirchen verpflichtet, sich „für die Zurückgewinnung ihrer sichtbaren Einheit und die Vertiefung ihrer geistlichen Gemeinschaft“ einzusetzen (§ 27).

1.5. Die GFP hat ihren Schwerpunkt in den Aussagen zum Episkopat. Er wird wie in GFM mit der apostolischen Sendung der Kirche begründet. Innerhalb des von Gott eingesetzten Amtes hat die Episkopé die Aufgabe, die Einheit und Apostolizität der Kirche zu wahren (§ 32i-k). Apostolisch ist die Kirche als Ganze insofern, als sie in Kontinuität zur Kirche der Apostel steht und ihre Merkmale bewahrt (§ 36ff). Die apostolische Sukzession des bischöflichen Amtes ist daher innerhalb der Apostolizität der ganzen Kirche zu sehen (§40), obwohl diese ihren besonderen Ausdruck in der historischen bischöflichen Sukzession findet (§ 46ff). Diese ist Mittel und Zeichen apostolischer Kontinuität, aber nicht ihre Garantie und auch nicht ihre Begründung (§ 50f). Der Zeichencharakter hat zur Folge, dass die historische bischöfliche Sukzession anerkannt werden kann. Daneben können aber auch andere Formen der apostolischen Sukzession bejaht werden (§ 52). Entscheidend wird nun nicht mehr der Gebrauch eines bestimmten Zeichens, sondern die gegenseitige Anerkennung der Kirchen und Ämter (§ 53).

1.6. Mit dieser Übereinstimmung ist nach GFP „eine neue Etappe auf unserem gemeinsamen Glaubensweg erreicht“ (§ 55). Sie ermöglicht es, „die Amtsträger und Mitglieder der anderen Kirchen als unsere eigenen willkommen“ zu heißen und die Eucharistie gemeinsam zu feiern (§ 59). Auch darin bleibt die Erklärung von Porvoo freilich nur ein „Schritt in Richtung auf die sichtbare Einheit“. Bei der „Suche nach weiterer Einheit“ ist vorrangig an die Vertiefung schon bestehender ökumenischer Gemeinschaft gedacht. Dafür werden Schritte genannt, ohne dass das Ziel deutlich definiert wird. Darum ist auch nicht klar, wann es erreicht ist.

## 2. Kirchengemeinschaft - das Leuenberger Einigungsmodell

2.1. Die LK ermöglicht Kirchengemeinschaft auf Grund der Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums als Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen durch Gottes freie Gnade. Diese Botschaft wird in Verkündigung, Taufe und Abendmahl bezeugt. Kirchengemeinschaft verwirklicht sich deshalb im Leben der Kirchen und Gemeinden als Gemeinschaft an Wort und Sakrament sowie in der Gemeinsamkeit von Zeugnis und Dienst. Dem Verständnis der LK von Kirchengemeinschaft liegt die reformatorische Auffassung von der Einheit der Kirche zugrunde (vgl. CA VII, CH 17). Dies ist ein hoher Orientierungsmaßstab, der durch die Konzentration auf das zur Einheit grundlegend Notwendige zugleich erheblichen Freiraum lässt, um eine so begründete Kirchengemeinschaft gestalten und entwickeln zu können.<sup>4</sup>

2.2. Dieses Verständnis von Kirchengemeinschaft hat zur Voraussetzung, dass zwischen dem Verständnis von Einheit der Kirche und den Modellen der Einigung, die ihrer Verwirklichung dienen wollen, ebenso ein notwendiger Zusammenhang wie ein bleibender Unterschied besteht. Beim Verständnis der kirchlichen Einheit geht es um ihr Wesen, ihre konstitutiven Elemente und Kennzeichen. Bei den Modellen der Einigung geht es um die Verwirklichung kirchlicher Einheit, um Formen der Manifestierung, um ihre konkrete Gestaltwerdung. Was die Kirche begründet und zu ihrer Einheit nötig ist, erfordert den Konsens. Dieser ermöglicht zugleich die legitime Verschiedenheit von den Gestaltungsformen der Kirche. Die Unterscheidung zwischen dem Grund und der Gestalt der Kirche ist ein Wesensmerkmal reformatorischen Kirchenverständnisses.<sup>5</sup>

2.3. Leuenberg ist in diesem Sinn ein Modell kirchlicher Einigung, dem das reformatorische Verständnis von der Einheit der Kirche als Gemeinschaft von Kirchen zugrunde liegt. Dieses Verständnis hat trotz gewisser Unterschiede wesentliche Gemeinsamkeiten mit den Einheitsvorstellungen in GFM und GFP. Beide Texte nennen ebenfalls die Elemente, die für die Kirche und ihre Einheit konstitutiv sind. Sie stellen dazu den Konsens der beteiligten Kirchen fest, was die gegenseitige Anerkennung als Kirche ermöglicht.

---

4 Vgl. auch: Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, in: Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, hg. von Wilhelm Hüffmeier und Christine-Ruth Müller, Frankfurt/M. 1995, S. 24ff, 54f. Das Dokument ist als Leuenberger Texte 1, hg. von Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt/M. 1995, 2. Auflage, in der Reihe 'Leuenberger Texte' auch als Einzelpublikation erschienen.

5 Vgl. a.a.O., sowie Harding Meyer, Ökumenische Zielvorstellungen, Bensheimer Hefte 78, Göttingen 1996, S. 15ff.

Im Blick auf das anzustrebende Einigungsmodell gehen dagegen die Auffassungen auseinander. GFM orientiert sich zwar an der Vorstellung „voller, sichtbarer Einheit“. Sie wird jedoch nicht ausdrücklich als gemeinsam formulierte Zielangabe eingeführt. GFP ist in dieser Hinsicht noch zurückhaltender. Beide Konsens-Texte sind deshalb auch nicht von vornherein als Alternativ- oder Konkurrenzmodelle zur LK zu sehen.

2.4. Entscheiden wird sich diese Frage am Verständnis von „sichtbarer Einheit“ und der Stellung des Bischofsamtes in ihr. Für die LK ist der Vollzug von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft der entscheidende Ausdruck „sichtbarer Einheit“. Sie hat die Amtsfrage in die Erklärung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft einbezogen, indem sie in diesem Zusammenhang die gegenseitige Anerkennung der Ordination wie die Ermöglichung der Interzelebration ausgesprochen hat (§ 33). Mehr zu tun hatte sie keinen Anlass, da die Amtsfrage zwischen den beteiligten Kirchen der Reformation nicht kirchentrennend war. Gleichwohl hat es Lehrunterschiede gegeben. Deshalb ist die Frage von Amt und Ordination in den Aufgabenkatalog für die Weiterarbeit aufgenommen worden (§ 39).

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) wird Gespräche über die Bedeutung des Bischofsamtes und der historischen apostolischen Sukzession fördern, wenn sie der Ausweitung und Vertiefung von Kirchengemeinschaft dienen.<sup>6</sup> Würde eine Übernahme dieser Lehrtradition jedoch als notwendige Voraussetzung für die Einheit der Kirche angesehen, wäre damit die gemeinsame Basis der reformatorischen Bekenntnisschriften verlassen.

Die Apostolizität der Kirche steht dafür, dass ihr Zeugnis authentisch und fortdauernd wirksam ist. Nach reformatorischem Verständnis ist die Apostolizität jedoch nicht mit bestimmten Ausdrucksformen identisch, in denen sie geschichtlich Gestalt gewonnen hat, sondern sie ist von diesen gerade zu unterscheiden. Die schriftgemäße Verkündigung des Evangeliums und die einsetzungsgemäße Feier der Sakramente sind die elementaren Echtheitsmerkmale, aus denen die Reformatoren weitere Kennzeichen der Kirche abgeleitet haben.<sup>7</sup> Welche Bedeutung unter diesem Gesichtspunkt das Bischofsamt und die apostolische Sukzession der Ämter für das Bleiben in der apostolischen Tradition haben, darüber werden weitere Gespräche nötig sein.

2.5. Nach Harding Meyer ist die LKG die „bislang klarste und umfassendste Anwendung“ des Einigungsmodells „Kirchengemeinschaft“. Er sieht darin eine sachgemäße Fortschreibung des Modells gegenseitiger Anerkennung. Es

---

6 Vgl. dazu auch: Die Kirche Jesu Christi, a.a.O., S. 34f.

7 Vgl. dazu: Die Kirche Jesu Christi, a.a.O., S. 30f.

hat „konfessionellen Verschiedenheiten ihre kirchentrennende Schärfe und Tiefe genommen“, und verbleibende Unterschiede „als legitime Ausprägung des apostolischen Glaubens und des christlichen und kirchlichen Lebens erkennbar“ gemacht.<sup>8</sup> Wenn „konfessionelle Loyalität und ökumenische Verpflichtung kein Widerspruch mehr sind, entsteht die Schau einer Einheit, die den Charakter der ‚versöhnten Verschiedenheit‘ besitzt“.<sup>9</sup>

Gegenseitige Anerkennung der Kirchen - dieses Grundmodell kirchlicher Einigung hat die LK zur Kirchengemeinschaft weiterentwickelt. Gegenseitige Anerkennung der Kirchen – das ist auch der Schlüsselbegriff in GFM und GFP. Trotz unterschiedlicher Terminologie steht die LK beiden Dialogergebnissen nahe.

### *3. Stärken und Schwächen bei der Verwirklichung des Leuenberger Einigungsmodells*

3.1. Die Gewährung von Kirchengemeinschaft nach der LK ist kein einmaliger, mit der Unterzeichnung abgeschlossener Akt, sondern ein dadurch erst ausgelöster fortdauernder Prozess. Darum unterscheidet die LK bewusst zwischen Erklärung und Verwirklichung von Kirchengemeinschaft. Für die Verwirklichung benennt sie vier Gesichtspunkte: Zeugnis und Dienst, theologische Weiterarbeit, organisatorische Folgerungen, ökumenische Aspekte. Nach 25 Jahren Leuenberger Kirchengemeinschaft ist festzustellen, dass bei der Gestaltung dieser Gemeinschaft die genannten Gesichtspunkte unterschiedlich starke Beachtung gefunden haben.

3.2. Am deutlichsten sind die Fortschritte in der theologischen Weiterarbeit. Die Reihe der behandelten Themen und die dazu vorgelegten Ergebnisse haben erheblich zur Vertiefung der Kirchengemeinschaft beigetragen. Besondere Bedeutung kommt dem Ekklesiologie-Dokument ‚Die Kirche Jesu Christi‘ zu, das die bisherigen Konsensbemühungen zusammenfasst und dem zugleich eine orientierende Funktion für den ökumenischen Dialog zugeordnet ist.

3.3. Die Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst hat sich regional unterschiedlich entwickelt. Viele Kooperationen, Partnerschaften und zwischenkirchliche Hilfen sind gesamteuropäisch orientiert. In ihnen ist Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst der Leuenberger Kirchen lebendig. Die letzte Vollversammlung 1994 in Wien hat daran erinnert, dass Zeugnis und Dienst ein entscheidender Ausdruck der LKG sind. Sie hat dazu aufgefordert, im

---

<sup>8</sup> a.a.O., S. 129.

<sup>9</sup> Diskussionspapier zum Thema: Die ökumenische Rolle der konfessionellen Weltbünde in der einen ökumenischen Bewegung, zitiert nach Harding Meyer, a.a.O., S. 143.

Sinne eines Netzwerkes die Verbindung zwischen regionalen und europäischen kirchlichen Einrichtungen zu fördern, weil es in den Regionen und Gemeinden der LKG schon vielfache Formen gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes gibt.

3.4. Es gibt Defizite im Wissen voneinander. Sie liegen möglicherweise in der bewusst schwach gehaltenen institutionellen Struktur der LKG. Damit sollten u. a. Befürchtungen vor Unionserwartungen abgewehrt werden. Harding Meyer stellt aber bei aller Würdigung des Leuenberger Modells fest, dass dem „Zusammenhang zwischen Gemeinsamkeit des Handelns in Zeugnis und Dienst und Strukturen der Gemeinschaft, die diese Gemeinsamkeit des Handelns ermöglichen, ... noch nicht hinreichend Rechnung getragen“ wird.<sup>10</sup> Die Wiener Vollversammlung hat deshalb nicht ohne Grund von der Notwendigkeit eines gegenseitigen Informationsaustausches und eines dichten Kommunikationsnetzes gesprochen und darin wichtige Instrumente für Zeugnis und Dienst gesehen.

3.5. Der ökumenische Aspekt der LK hat von Anfang deutlich machen wollen, dass diese sich nicht als konfessioneller Alleingang, sondern vielmehr als Beitrag zur „ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen“ versteht (§ 46). Dieser Aspekt hat in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung gewonnen. Er ist Anlass zu einer Reihe ökumenischer Begegnungen und Gespräche gewesen. Ein Dialog-Ergebnis liegt in der „Gemeinsamen Erklärung zur Kirchengemeinschaft“ mit den methodistischen Kirchen in Europa vor, die eine Erweiterung der Leuenberger Kirchengemeinschaft möglich gemacht hat.

#### *4. Bleibende Aufgaben*

4.1. Die Zukunftsfähigkeit des Leuenberger Modells hängt davon ab, dass die beteiligten Kirchen die mit der LK gegebenen Chancen entschlossen nutzen und dabei die erkennbar gewordenen Schwächen zu korrigieren suchen. In Gesprächen mit anderen Kirchen und Gemeinschaften, die aufgenommen oder weiterzuführen sind, wird auch die ökumenische Offenheit der LK und ihre besondere Bedeutung als Modell kirchlicher Einigung noch bewusster zur Geltung zu bringen sein. Im einzelnen kann dies bedeuten:

4.1.1. Der Dialog mit der Anglikanischen Gemeinschaft wird Gespräche über die „sichtbare Einheit“, das Bischofsamt und die apostolische Sukzession einschließen müssen. Die entscheidende Frage ist dabei nicht, ob, sondern wozu es das Bischofsamt geben soll. Es geht also um seine Funktion und

---

<sup>10</sup> a.a.O., S. 133.



seine ekklesiologische Begründung. Mit dem Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ und der Porvoorer Feststellung liegen dazu wichtige Aussagen vor, die Konvergenzen möglich erscheinen lassen. Auch ein „versöhntes“ oder besser gemeinsames Amtsverständnis wird jedoch nur strukturelle Ergänzung, nicht aber Grund der Einheit und Gemeinschaft der Kirchen sein können, wenn nicht die reformatorische Grundlage der LK preisgegeben werden soll.

4.1.2. Für den empfohlenen Dialog mit den Baptisten ist zunächst offen, ob dabei Kirchengemeinschaft im Sinne der LK überhaupt angestrebt werden soll. Das Gespräch Ende 1993 hat als Zielstellung eher „Modelle von Gemeinschaft und Zusammenarbeit“ und insofern „Zwischenstufen“ benannt. Dabei ist jedoch auch die gegenseitige Anerkennung als „Gemeinschaften innerhalb der Kirche Christi“ im Blick.<sup>11</sup> Das berührt das der LK zugrundeliegende Modell gegenseitiger Anerkennung. In diesem Zusammenhang werden auch die Fragen nach dem Verständnis und der Praxis der Taufe sowie zum Verständnis der Kirche aufzugreifen sein. Dies wird durch GFM wie GFP und die ihnen vorangegangenen Gespräche bestätigt.

4.1.3. Katholische Einigungsvorstellungen sind, soweit sie bisher überhaupt formuliert wurden, Harding Meyer zufolge dem von der LK entwickelten Modell der Kirchengemeinschaft durchaus verwandt. Das gelte auch dann, wenn in eine katholische Ausformung dieses Modells zusätzliche Elemente einbezogen werden, die für das katholische Einheitsverständnis wesentlich sind wie z.B. die Gemeinschaft im Bischofsamt und das Verständnis des Papstamtes.

Joseph Ratzinger hat während des II. Vatikanischen Konzils als Leitgedanken formuliert: „An die Stelle der Idee der Konversion... wird grundsätzlich die Idee der Einheit der Kirchen treten, die die eine Kirche sind und doch Kirchen bleiben“.<sup>12</sup> Von daher gewinnt der Begriff der „Schwesterkirchen“ an Bedeutung, der bisher vor allem in den Begegnungen der katholischen Kirche mit der Anglikanischen Gemeinschaft und mit orthodoxen Kirchen eine Rolle gespielt hat.

Auch mit der LK lässt sich dieser Gedanke aufgreifen. Dabei wird vorausgesetzt, dass für die Einheit der Kirchen nicht eine einzige Form des kirchlichen Amtes zur Bedingung gemacht wird, sondern diese sich mit unterschiedlichen Gestaltungsformen verträgt. So bliebe gewährleistet, dass dem reformatorischen Verständnis gemäß die Kirche ihren Grund und ihre Einheit nicht in sich selbst, sondern im Evangelium hat.

---

11 Vgl. dazu: Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst, S. 174ff.

12 Joseph Ratzinger, Die Kirche und die Kirchen, in: Reformatio, 1964, S. 105,

4.1.4. Eine Reihe von Kirchen der LKG leben in unmittelbarer Nachbarschaft zu orthodoxen Kirchen. Manche, z.B. in Deutschland und Finnland, haben auch bilaterale Dialoge mit Kirchen der Orthodoxie geführt. Viele arbeiten mit orthodoxen Kirchen in Ökumenischen Räten zusammen. Die Leuenberger Kirchen sind überdies wie die meisten orthodoxen Kirchen Europas Mitglieder der KEK. In allen diesen Bezügen geht es bisher weniger um Fragen der Kirchengemeinschaft als um eine bessere gegenseitige Wahrnehmung, um die Ausräumung von Vorurteilen und Missverständnissen und die Ermöglichung von kirchlicher Koexistenz.

Orthodoxe Vorstellungen von Nationalkirchentum und kirchlicher Einheit stehen in erkennbarer Spannung zur Leuenberger Konkordie. Andererseits ist ihnen Kirchengemeinschaft zwischen autokephalen Kirchen durchaus vertraut. Die Anerkennung der altkirchlichen Symbole durch orthodoxe und reformatorische Kirchen kann ebenfalls ein Verständigungspotential bedeuten. Auch wenn bilaterale Dialoge auf nicht absehbare Zeit noch im Vorfeld von Einheits- und Einigungsbemühungen geführt werden, sollten sie von der Leuenberger Kirchengemeinschaft bewusst gefördert und unterstützt werden.

4.2. Andere Aufgaben stellen sich für das innere Wachstum der LKG. Sie betreffen sowohl theologische Weiterarbeit als auch Fragen der Umsetzung bereits erzielter Übereinstimmungen.

4.2.1. Nicht nur die LK, auch GFM und GFP machen deutlich, wie wichtig konkrete Verabredungen zur Umsetzung von Vereinbarungen zur Gemeinschaft von Kirchen sind. In der LK ist die gegenseitige Anerkennung der Ordination ausgesprochen. Von den beteiligten Kirchen wird zunehmend nach praktischen Konsequenzen solcher Anerkennung gefragt. Gemeinsame Ausbildungsgänge wie auch die gegenseitige Anerkennung von Ausbildungsabschlüssen und kirchlichen Berufen müssten ebenso ermöglicht werden wie der Austausch und gegebenenfalls die Übernahme von Pfarrerinnen und Pfarrern, Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Dafür sind Regelungen nötig, die bisher fehlen.

4.2.2. Damit ist erneut der Bereich von Zeugnis und Dienst auf der Ebene der LKG angesprochen. Die Wiener Vollversammlung hat diesen Aspekt besonders hervorgehoben. Sie hat eine Bestandsaufnahme, eine Auswertung von Studien und schließlich einen Orientierungsrahmen für die Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst als erforderlich angesehen. Diese Aufgaben sind noch nicht eingelöst.

4.2.3. Bei der theologischen Weiterarbeit geht es nicht um einen festen Katalog abzuarbeitender Themen, die dann ein für allemal als erledigt gelten kön-

nen. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass sich bestimmte Probleme unter veränderten Fragestellungen neu zu Wort melden und der Klärung bedürfen. Die von der letzten Vollversammlung in Auftrag gegebenen Projekte sind dafür ein deutliches Zeichen.<sup>13</sup> Die LKG wird auch in Zukunft für solche Entwicklungen offen sein müssen, um auf aktuelle Herausforderungen theologisch angemessen eingehen zu können.

4.2.4. Bei der kontrovers diskutierten Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre hat auch die Frage nach der Kompatibilität von Lehrgesprächsergebnissen eine Rolle gespielt. Sie stellt sich sachgemäß dann, wenn an der LK beteiligte Kirchen im Dialog mit einer oder mehreren Kirchen außerhalb der LKG zu Ergebnissen kommen, die die Gemeinschaft als Ganze tangieren. Diese Frage muss sich um so mehr stellen, wenn es dabei um das der LK zugrunde liegende Verständnis der Rechtfertigung geht. Die Frage nach der Kompatibilität von Lehrgesprächsergebnisse ist nicht neu. Sie ist auch früher, etwa im Zusammenhang von GFM, schon erörtert worden. Eine Klärung steht jedoch nach wie vor aus. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft wird sich ihr stellen und ein geeignetes Verfahren verabreden müssen.<sup>14</sup>

4.2.5. Nicht zuletzt braucht die Leuenberger Kirchengemeinschaft Klarheit darüber, wo der Ort und was die Aufgabe der reformatorischen Kirchen in einem zusammenwachsenden Europa ist. Weil dieses Europa mehr ist als eine Wirtschaftsunion und ein gemeinsamer Währungsbereich, ist auch der Beitrag der christlichen Kirchen besonders wichtig. Die letzte Vollversammlung hat darauf hingewiesen, dass angesichts dieser Entwicklung auch der *Protestantismus* in Europa in der Lage sein müsste, mit reformatorischer Pointe zu sprechen. Dies erfordert jedoch auch eine Verständigung darüber, welche Botschaft die Kirchen der Reformation zu vermitteln haben, wenn sie sich gemeinsam im europäischen Integrationsprozess zu Wort melden wollen.

---

13 Die 4. Vollversammlung der LKG hat 1994 in Wien folgende Lehrgesprächsthemen beschlossen:

- Gesetz und Evangelium, besonders im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen;
- Kirche, Staat und Nation (dieses Thema ist auch wichtig als Beitrag zur 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung);
- Kirche und Israel.

Vgl. dazu: Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst, S. 262.

14 Zur Frage der Kompatibilität von Lehrgesprächsergebnissen vgl. auch die für die 4. Vollversammlung der LKG vorgelegte Ausarbeitung 'Die Bedeutung bilateraler ökumenischer Vereinbarungen für die an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen' (Kriterien für den Umgang miteinander), Stand: 24. März 1992, a.a.O., S. 156ff.

**b) Das Mandat der Leuenberger Kirchengemeinschaft**

Vom Exekutivausschuss für die Leuenberger Kirchengemeinschaft aufgrund einer Textvorlage von Bischof Dr. Walter Klaiber am 21.01.2001 in Zürich festgestellter Text

## **Das Mandat der Leuenberger Kirchengemeinschaft**

### **1 Die Grundlegung in der Konkordie**

Ziel der „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)“ von 1973 ist die „Erklärung und Verwirklichung der Kirchengemeinschaft“ (Teil IV). Hier wird erläutert, was Kirchengemeinschaft im Sinne der Konkordie bedeutet, nämlich „dass Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes auf Grund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft in Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben“ (29).

Diese Definition beschreibt sowohl die grundlegende und bleibende Voraussetzung der Kirchengemeinschaft als auch die vorwärts weisende Dynamik einer solchen Gemeinschaft.

Mit der *Erklärung der Kirchengemeinschaft* stellen die zustimmenden Kirchen fest, dass sie im Verständnis des Evangeliums übereinstimmen, soweit das für die Begründung der Kirchengemeinschaft erforderlich ist (31), dass die in den Bekenntnisschriften ausgesprochenen Lehrverurteilungen insoweit den gegenwärtigen Stand der Lehre der zustimmenden Kirche nicht betreffen (32), dass die Kirchen einander als Kirchen Jesu Christi anerkennen und dass sie einander Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewähren (33).

Im Sinne von CA VII: „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum“, ist ein Grundkonsens erreicht, der die Freiheit zur Bindung an das überkommene Bekenntnis, die eigene Tradition und die eigene Ordnung von Gottesdienst und Kirche gewährt und doch eine tragfähige Einheit im Sinne von Kirchengemeinschaft beschreibt.

Kirchengemeinschaft aber wird nicht nur erklärt, sie will auch gelebt werden, und daher steht daneben die Aufgabe der *Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*. „Im Glauben an die einigende Kraft des Heiligen Geistes richten sie [die Kirchen] ihr Zeugnis und ihren Dienst gemeinsam aus und bemühen sich um die Stärkung und Vertiefung der gewonnenen Gemeinschaft“ (35).

Die Kirchengemeinschaft, die grundsätzlich erklärt wurde, soll sich in gelebter Gemeinschaft entfalten. Dies geschieht auf vier Ebenen:

*a) Zeugnis und Dienst*

Es geht um die einmütige Bezeugung des Evangeliums, um den Dienst der Liebe für Menschen in Not und die Behebung deren Ursache und um die gemeinsame Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt.

*b) Theologische Weiterarbeit*

In kontinuierlichen Lehrgesprächen wird das gemeinsame Verständnis des Evangeliums „weiter vertieft, am Zeugnis der Heiligen Schrift geprüft und ständig aktualisiert“. Es werden eine Reihe von Bereichen genannt, in denen das wichtig ist.

*c) Organisatorische Folgerungen*

Ohne die Vereinheitlichung der kirchlichen Ordnung oder des gottesdienstlichen Lebens anzustreben, kann es nötig sein, aus der Kirchengemeinschaft auch organisatorische Konsequenzen zu ziehen.

*d) Ökumenische Aspekte*

Die Erklärung der Kirchengemeinschaft will „der ökumenischen Gemeinschaft aller christlicher Kirchen ... dienen“ (46). Die Ausweitung der Kirchengemeinschaft auf andere konfessionell verwandte Kirchen in Europa und anderen Kontinenten wird ausdrücklich ins Auge gefasst; die beteiligten Kirchen „erwarten“, dass die Überwindung ihrer bisherigen Trennung sich auf die ihnen konfessionell verwandten Kirchen in Europa und in anderen Kontinenten auswirken wird, und sind bereit, mit ihnen zusammen die Möglichkeit von Kirchengemeinschaft zu erwägen (47).

In dieser Aufgabenbeschreibung liegt begründet, dass sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft nicht damit begnügt hat, mit Hilfe eines Adressenverzeichnisses festzustellen, wer durch Zustimmung zur Konkordie zu dieser Gemeinschaft gehört, sondern eine – wenn auch locker organisierte – Gemeinschaft gebildet hat, die Raum zur theologischen Beratung und zur gemeinsamen Willensbildung bietet. Bei dieser Entwicklung hat auch die Herausforderung zur Solidarität mit den evangelischen Minderheitskirchen in Europa eine Rolle gespielt.

Damit ist aber auch die Spannung erklärt, in der diese Gemeinschaft steht: Einerseits, dem „*satis est*“ treu zu bleiben und nicht mehr an Einheit zu fordern, als das gemeinsame Verständnis des Evangeliums nötig macht, andererseits die theologischen und organisatorischen Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass mehr Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst möglich wird.

## **2. Die Entfaltung dieses Mandates in den letzten Jahren**

Die in Aussicht genommenen Lehrgespräche wurden in den Jahren des Bestehens der LKG über unterschiedliche Themen geführt und den Vollversammlungen in Sigtuna (1976), Driebergen (1981), Straßburg (1987) und Wien (1994) vorgelegt. Dabei kommt in der Frage nach dem Mandat der LKG der Vollversammlung in Wien eine besondere Bedeutung zu. Einerseits wurde in ihr die Studie „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ vorgelegt und angenommen, in der die LKG ihr Verständnis der Ekklesiologie im Kontext der ökumenischen Diskussion darlegt. Andererseits wurden in dieser Vollversammlung Impulse aufgenommen und teilweise verwirklicht, die von der Europäischen Evangelischen Versammlung in Budapest (1992) ausgegangen waren. Hier war an die LKG die Bitte gerichtet worden, Gespräche mit anderen protestantischen Kirchen aufzunehmen, mit denen schon teilweise bilateral Kirchengemeinschaft vereinbart worden war, und zwar mit dem Ziel, die LKG zu einer gemeinsamen Plattform protestantischer Kirchen im sich vereinigenden Europa zu machen.

Das hat dann zur Aufnahme der Methodistischen Kirchen in Europa in die LKG und zum Beginn von Gesprächen mit der Europäischen Union der Baptisten geführt.

Darüber hinaus wurden von Exekutivausschuss und Vollversammlung eine ganze Reihe von Vorschlägen gemacht, die helfen sollten, die Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst zu stärken und in der Praxis konkret zu leben (vgl. die ausführlichere Darlegung im Anhang). Angesichts recht hoch gespannter Erwartungen einerseits und einer sehr schwach ausgestalteten organisatorischen Struktur andererseits hat dies fast notwendigerweise zu manchen Enttäuschungen über das Erreichte geführt. Zugleich aber gibt es Befürchtungen, die LKG würde sich zu einer Unionskirche, einer neuen Konfession oder einem Konkurrenzorgan zur KEK entwickeln.

## **3. Grundfragen für die weitere Arbeit**

Für den zukünftigen Weg der LKG ist es deshalb wichtig, einige zentrale Fragen zu klären:

- Gibt es einen Weg zwischen einer Kirchenunion bzw. dem Entstehen einer neuen Konfession und einer Gemeinschaft von Kirchen, deren Miteinander sich auf die schriftliche Erklärung gegenseitiger Anerkennung beschränkt?
- Welche Verbindlichkeit hat die theologische Weiterarbeit in Lehrgesprächen und Studiendokumenten für die Fortentwicklung einer vertieften Gemeinschaft? Muss eine verbindlichere Akzeptanz dieser Ergebnisse

gesucht werden und welche Relevanz haben sie für die Gemeinschaft, wenn einzelne Kirchen solche Texte ablehnen?

- Wie wirkt es sich aus, wenn es in der LKG mehr und mehr nicht nur Territorialkirchen mit unterschiedlichem Bekenntnisstand, die in geographisch verschiedenen Gebieten arbeiten, zusammenfinden, und es zu einem Miteinander in den gleichen Regionen kommt?
- Wie geht die LKG damit um, dass einzelne Mitgliedskirchen mit Kirchen anderer Tradition Vereinbarungen bis hin zur vollen Kirchengemeinschaft treffen? Gibt es Konsultationsprozesse, die klären, welche Auswirkungen dies auf die gesamte Gemeinschaft hat und welche nicht?
- Wie kann die LKG ihr Mandat noch genauer definieren, so dass sie einerseits nicht in Konkurrenz zu dem tritt, was andere ökumenische Zusammenschlüsse oder bilaterale Partnerschaften tun, andererseits aber die Mitgliedskirchen wissen, was sie von der LKG erwarten dürfen?
- Kann die LKG für ihre Mitgliedskirchen zu einem wichtigen Bestandteil gelebter zwischenkirchlicher Gemeinschaft werden, eine Institution, von der Impulse und Hilfe für den gemeinsamen Auftrag, aber auch für das Leben der eigenen Kirche erwartet werden, ohne dass diese Erwartungen zur unrealistischen Überforderung werden?

#### **4. Die Grundlinien der Weiterarbeit**

Folgende Überlegungen sollen helfen, Antworten auf diese Fragen zu finden:

- Herzstück der Leuenberger Konkordie und der LKG ist das gemeinsame Verständnis des Evangeliums, das Kirchengemeinschaft überhaupt erst ermöglicht. Grundlage dafür ist die Anerkennung der Rechtfertigungsbotschaft als Mitte und Maßstab der Evangeliumsverkündigung und des Lebens der Kirche. Sie hat es 1973 ermöglicht, den kirchentrennenden Charakter der reformatorischen und nachreformatorischen Lehrunterschiede in Fragen des Abendmahls, der Christologie und der Prädestinationslehre zu überwinden. Sie muss auch Grundlage und Maßstab für die Arbeit und die Weiterentwicklung der LKG sein. Sie liefert auch das entscheidende Kriterium für das Mandat der LKG: Sowohl in der theologischen Weiterarbeit als auch in der praktischen Zusammenarbeit ist sie vor allem dort gefordert, wo es darum geht, die Rechtfertigungsbotschaft in ihren Konsequenzen besser zu entfalten, wo Klärung nötig ist, weil durch unterschiedliche Auffassungen Missverständnisse entstehen, wo im ökumenischen Dialog das gemeinsame evangelische Profil gefragt ist oder vertreten werden muss und wo in der europäischen Öffentlichkeit die von der Frage nach Gottes Gerechtigkeit inspirierte propheti-

sche Stimme laut werden muss. Das bedeutet nicht, dass das besondere Profil der eigenkirchlichen Tradition abgeschliffen werden soll; dieses hat gerade im Ringen um das immer wieder neu zu formulierende gemeinsame Verständnis des Evangeliums eine wichtige Funktion.

- Die Erklärung der Kirchengemeinschaft ist in der Leuenberger Konkordie untrennbar mit der gegenseitigen Verpflichtung zu ihrer Verwirklichung verbunden. Wer die Leuenberger Konkordie unterzeichnet oder ihr durch eine besondere Erklärung zustimmt, bejaht nicht nur die bestehende grundsätzliche Gemeinsamkeit (also den *status quo*), sondern bejaht sich auf einen gemeinsamen Weg durch den diese Gemeinsamkeit verwirklicht und vertieft werden soll. Das schließt ein, dass von Kirchen, die neu beitreten, erwartet wird, dass sie die inzwischen geschehene Entwicklung zustimmend zur Kenntnis nehmen, auch wenn ihre Unterschrift zunächst nur dem durch die Konkordie erzielten Konsens gilt. Aber durch diese Unterschrift wird auch der Prozess zur weiteren Verständigung und intensiverem Zusammenleben bejaht. Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums kann sich nicht auf eine statische Festlegung eines Lehrkonsenses beschränken; es muss gelebt werden. Auf diese Verpflichtung müssen sich die LKG und ihre Mitgliedskirchen immer wieder neu besinnen und sich bei ihr behaften lassen.
- Das Verfahren, das auf diesem Weg zu einem vertieften gemeinsamen Verständnis und intensiverer Zusammenarbeit leitet, kann nur das des Konsenses sein. Die Natur der LKG verbietet es geradezu, durch Mehrheitsbeschlüsse von Delegiertenversammlungen bindende Entscheidungen herbeizuführen. Aber es sollte überlegt werden, ob nicht auch das „Konsensverfahren“ zielgerichteter gestaltet werden kann. Die Vollversammlung in Wien hat im Blick auf die Dokumente, die sie sich angeeignet hat, beschlossen: „Sie [die Vollversammlung] bittet die Kirchen der Leuenberger Gemeinschaft um die Berücksichtigung dieser Ausarbeitung bei ihren ökumenischen Gesprächen und bei ihrer weiteren Arbeit“, bzw. „um Rezeption dieses Ergebnisses der Lehrgespräche“.
- Die Vollversammlung sollte versuchen, noch präziser zu formulieren, was sie damit erwartet, und durch die Bitte um Berichte über den Vorgang der Rezeption eine bessere Begleitung dieses Prozesses ermöglichen. Die Rezeptionsautonomie der einzelnen Kirchen bleibt aber in jedem Fall erhalten.
- Die LKG sollte sich auf die Aufgaben konzentrieren, die für sie spezifisch sind und die nur sie erfüllen kann. Sie kann und soll keine ökumenische Agentur neben anderen sein. Die lange Liste der Erwartungen und möglichen Aufgaben, die sich in den Dokumenten der letzten Jahre finden, sollte daraufhin durchgeforstet werden. Ein mögliches Kriterium da-



für ist im ersten Punkt dieses Absatzes genannt. Der ökumenische Grundsatz, dass man alles, was man gemeinsam tun kann, auch gemeinsam tun solle, gilt für die LKG nur begrenzt.

- Wichtig bleibt die gegenseitige Konsultation von Mitgliedskirchen in allen Fragen, die von ökumenischem Belang sind. Hier muss noch mehr Aufmerksamkeit und Sensibilität füreinander wachsen. Dass die Mitgliedskirchen zu Äußerungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ aufgefordert worden sind, ist ein wichtiger Schritt in dieser Richtung. Dass nur so wenige Kirchen reagiert haben, macht deutlich, dass der Konsultationsprozess darüber noch intensiver geführt werden muss.
- Entscheidend für die Entwicklung der LKG wird sein, ob es zu einem Kreislauf zwischen den Organen der LKG und den Mitgliedskirchen kommt, der dann auch zu einem vermehrten Austausch zwischen den Kirchen führt. Die LKG muss durch ihre Lehrgespräche und die Arbeit ihrer Gremien weiterführende Impulse in die Kirchen und in das gemeinsame Leben geben, aber auch die Kirchen müssen artikulieren, was sie brauchen und von der LKG erwarten.

In Anlehnung an die Leitfragen („Wer wir sind“, „Was wir können“ und „Was darf man von uns erwarten“) lassen sich Wesen und Mandat der LKG wie folgt zusammenfassen:

- Die LKG ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die auf Grund des durch die LK festgestellten gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums einander Kirchengemeinschaft gewähren und diese in Zeugnis und Dienst miteinander leben.
- In der LKG können Kirchen eine Form der Einheit der Kirche Jesu Christi leben, die weder die Aufgabe der eigenen konfessionellen Prägung noch das Einlassen auf Kompromissformeln verlangt, sondern sich auf der Basis eines grundlegenden gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums Einheit als „versöhnte Verschiedenheit“ gestaltet.
- Die LKG verkörpert die ökumenische Konsequenz des Evangeliums von der Rechtfertigung in der Herausforderung zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst in der gegenwärtigen Gesellschaft.



## **II.**

### **Ökumenische Dialoge von 1994 bis 2001**



### ***1. Dialog mit den Anglikanern***

Bericht der Konsultation zwischen den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den an der Meissener Erklärung und der Porvoo-Erklärung beteiligten Kirchen, Liebfrauenberg, 9. September 1995

## **Leuenberg/Meissen/Porvoo – Bericht von einer Konsultation**

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

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

### **I. Wachsende Gemeinschaft**

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

schiede, die der weiteren Bearbeitung bedürfen, doch zeichnen sich auch hier bereits Konvergenzen ab.

I.2. Es wurde deutlich, dass die verschiedenen Vereinbarungen im Rahmen eines weitreichenden Rezeptionsprozesses verstanden werden müssen. Sie rezipieren selbst Ergebnisse kirchlicher Annäherungen auf lokalen und nationalen Ebenen sowie die Ergebnisse weltweiter ökumenischer Dialoge, die nun in unterschiedlichen Situationen zu konkreten Vereinbarungen führen. Die von den Vereinbarungen geleistete Rezeption internationaler Dialoge muss nun selbst von den einzelnen Kirchen rezipiert werden und Gestalt annehmen.

## **II. Verschiedenheit und Konvergenz**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **III. Neue Schritte**

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

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

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

enger Konsultation mit den an Porvoo beteiligten Kirchen und dem Europäischen Methodistischen Rat geschehen.

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

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

**Teilnehmer:**

*1) Anglikanische Kirchen:*

Bischof David Tustin, Bischof John Hind, Bischof Dr. Gordon Roe, Dekan John Arnold, Rev. Dr. Timothy Bradshaw, Mrs. Elisabeth Fischer, Rev. Canon Christopher Hill (Church of England); Bischof Huw Johnes (Church in Wales); Rev. Paul Colton (Church of Ireland); Rev. John Lindsay (Scottish Episcopal Church)

*2) Nordische Kirchen:*

Prof. Dr. Erik Kyndal; Pfr. Henning Thomsen (Evang.-Luth. Kirche in Dänemark), Bischof Dr. Eero Huovinen, Pfr. Dr. Juhani Forsberg (Evang.-Luth. Kirche Finnlands), Bischof Dr. Andreas Aarflot, Pfr. Olav Fykse Tveit (Kirche von Norwegen), Dekan Dr. Anders Björnberg, Pfr. Dr. Ragnar Persenius (Kirche von Schweden)

*3) Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)*

Bischof Dr. Hans Christian Knuth, Präsident Friedrich-Otto Scharbau, OKR Dr. Matthias Sens, Prof. Dr. Reinhard Frieling, Prof. Dr. Ingolf Dalferth, Bischof Rolf Koppe

*4) Leuenberger Kirchengemeinschaft und die Ev.-meth. Kirche:*

Präses D.Dr. Peter Beier, OKR Prof. Dr. Johannes Dantine, Prof. Dr. Zdenek Sázava, Pfr.in Dr. Elisabeth Parmentier, Bischof Dr. Michael Márkus, Prof. Dr. Paolo Ricca, Prof. Dr. Theo Witvliet, Pfr. José Manuel Leite, Prof. Dr. David Ferguson, Dr. Heinz Rüeegger, Prof. Peter Stephens

**Stab:** 1) Dr. Mary Tanner, Dr. Colin Podmore; 2) Dir. Gunnel Borgegård; 3) OKR Paul Oppenheim; 4) Präs. Dr. Wilhelm Hüffmeier, Prof. Dr. André Birmelé

**Beobachter:**

Dr. Heinz-Albert Raem (Röm.-kath. Kirche), Dr. Georges Tssetsis (Ekum. Patriarchat), Prof. Dr. Herwig Aldenhoven (Altkath. Kirche), Pfr. Paul Gubi (Moravian Church GB/Irland), Rev. Dr. Donald Anderson (Anglican Communion), Dr. Olli-Pekka Lassila (RWB), Prof. Dr. Viorel Ionita (KEK), Rev. Alan Falconer (ÖRK), Prof. Dr. Michael Root, Prof. Dr. Risto Saarinen (Ökum. Institut Straßburg), Rev. Canon Dr. Joy Tetley (Church of England)



## **2. Dialog mit den Baptisten**

Bericht über die Konsultation zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Leuenberger Kirchengemeinschaft

### **EUROPÄISCHE BAPTISTISCHE FÖDERATION – LEUENBERGER KIRCHENGEMEINSCHAFT**

Die Leitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland (BEFG) hat in Abstimmung mit der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) im November 1996 an den Exekutivausschuss der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) die Bitte gerichtet, in Gespräche über eine mögliche Zusammenarbeit zwischen den Baptisten und der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Europa einzutreten. Vom Exekutivausschuss wurde diese Bitte im Januar 1997 unter Bezug auf einen Beschluss der Vollversammlung der LKG in Wien vom Mai 1994 gerne aufgenommen. Dort heißt es: „Auch wenn mit manchen dieser (sc. evangelischen) Kirchen volle Kirchengemeinschaft heute leider noch nicht möglich ist, kann doch in ... multilateralen Beziehungen vieles gemeinsam getan werden ... Die LKG will das ihr Mögliche tun, damit die mit diesen Partnern bereits gegebene Gemeinschaft vertieft und erweitert werden kann, so dass eine volle Kirchengemeinschaft und gegenseitige Anerkennung möglich werden.“ (Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst, 1995 Frankfurt/M, S. 264). Diese Äußerung der Vollversammlung nahm Bezug auf ein inoffizielles Gespräch zwischen baptistischen, reformierten, lutherischen und unierten Theologen im November 1993, das einen „Vorschlag für einen Dialog und eine intensivere Zusammenarbeit zwischen den an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen und den Baptisten“ (a.a.O., 174-180) unterbreitet hatte.

Hinter der Bitte des BEFG und der EBF standen geistliche Gründe in Verbindung mit einer bestimmten Deutung der gegenwärtigen kirchengeschichtlichen Lage. Die Baptisten bekennen, dass „die sichtbare Gemeinschaft aller Glaubenden und damit ihr glaubwürdiges Zeugnis vor aller Welt“ dem „Wille(n) Gottes“ entspreche. „Deshalb beten (sie) ... mit den Christen der ganzen Erde um Erneuerung aller Gemeinden und Kirchen, dass mehr gegenseitige Anerkennung möglich werde und Gott uns zu der Einheit führe, die er will“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 2, I, 7). Zu dieser geistlich-ökumenischen Motivation trat die Einsicht, dass seit dem Fall des „Eisernen Vorhangs“ Europa politisch und auch kirchlich zusammenwächst. Dabei hat sich herausgestellt, dass die Leuenberger Kirchengemeinschaft die für die evangelische Christenheit Europas am ehesten repräsentative Gemeinschaft ist und in Zukunft noch

stärker in die Rolle „der Stimme der evangelischen Kirchen Europas“ hineinwachsen wird. Mit den Methodisten gehört bereits eine klassische Freikirche in die Gemeinschaft mit den Leuenberger Signatarkirchen. Die Baptisten verstehen sich als evangelische Freikirche und sind unter allen Freikirchen in Europa am weitesten verbreitet. Sie wollen deshalb im kirchlich zusammenwachsenden Europa nicht abseits stehen, sondern erstreben eine verbindliche Kooperation mit und auf längere Sicht auch eine Mitgliedschaft in der Leuenberger Kirchengemeinschaft.

Im Verlaufe des Jahres 1998 wurden auf beiden Seiten Arbeitsgruppen berufen, die ihre konsultativen Gespräche im Februar 1999 aufnehmen. Die Arbeitsgruppen haben sich auf folgenden gemeinsamen Bericht geeinigt:

## **I Die Gesprächspartner und die ihnen schon gegebene Gemeinschaft**

### **1. Die Gesprächspartner**

#### a) Die Partner

Zur EBF gehören 50 nationale Bünde, die ihrerseits aus 11.000 Gemeinden bestehen. Die EBF ist somit in fast allen europäischen Ländern und darüber hinaus in 11 Staaten des Nahen Ostens und Zentralasiens vertreten. Gemäß dem baptistischen Gemeinde- und Kirchenverständnis besitzt jede Einzelgemeinde in lehrmäßigen, strukturellen und disziplinarischen Fragen uneingeschränkte Autorität, die in der alleinigen und letztgültigen Autorität der Heiligen Schrift wurzelt und sich an ihr auszuweisen hat. Aber die Zusammengehörigkeit in Bünden und in der EBF enthält eine Verpflichtung zur gegenseitigen Information und Absprache, vor allem aber zu gemeinsamem Dienst und gemeinsamem Zeugnis.

Geschichtlich sind die EBF und die nationalen Bünde aus independentistischen und kongregationalistischen Ursprüngen in England und Holland (17. Jh.) sowie täuferischen Gruppen in Deutschland und in der Schweiz (16. Jh.) und Missions- und Erneuerungsbewegungen (J. G. Oncken) im 19. und 20. Jh. (Deutschland, Russland etc.) hervorgegangen. Die baptistischen Gemeinden verstehen sich als Freikirchen.

Die durch die Leuenberger Konkordie verbundenen Kirchen lutherischer, reformierter und unierter Prägungen gehen auf die Reformation des 16. Jh. in Deutschland und der Schweiz zurück. Die LKG besteht aus über 100 selbständigen Signatarkirchen, die in ihrem nationalen Kontext Minderheits- oder Mehrheitskirchen, Freikirchen, Volks- oder Staatskirchen sein können. Durch

eine besondere „Gemeinsame Erklärung“ sind die methodistischen Kirchen Europas im Januar 1997 zur LKG hinzugekommen. Die lutherischen Kirchen Dänemarks, Finnlands, Islands und Schwedens haben die Leuenberger Konkordie nicht unterzeichnet, verstehen sich aber, da sie an den Lehrgesprächen, Vollversammlungen und auch am Exekutivausschuss teilhaben, als an der Leuenberger Konkordie beteiligte Kirchen. Dagegen ist die Kirche von Norwegen seit November 1999 Signatarkirche der LKG.

#### b) Die Dialoge

Auf Weltebene hat es zwischen den Baptisten und Reformierten (1973–1976) sowie zwischen Baptisten und Lutheranern (1986–1989) offizielle theologische Gespräche gegeben, die 1977 bzw. 1990 mit „Berichten“ abgeschlossen wurden. Sie liegen den Kirchen zur Rezeption vor. In ihnen sind beachtliche Gemeinsamkeiten und beschwerliche Differenzen festgestellt, aber auch Empfehlungen für die Weiterarbeit ausgesprochen worden. Auf nationaler europäischer Ebene haben gleichfalls solche offiziellen Gespräche stattgefunden (Vereinigtes Königreich, Niederlande 1982, Bundesrepublik Deutschland 1980–1981, Deutsche Demokratische Republik 1982–1983, Norwegen 1984–1989). Baptisten und Kirchen der Leuenberger Konkordie arbeiten in Arbeitsgemeinschaften der christlichen Kirchen (Deutschland etc.), in Kirchenbünden (Frankreich) oder sogar in besonderen Formen von Kirchengemeinschaft (Italien, Belgien, auf Gemeindeebene z. T. auch in Großbritannien) zusammen. Hinzu kommen Gespräche auf Welt- wie auf nationaler Ebene, die zu Erklärungen geführt haben, die Verunglimpfungen und Verdammungsurteile aus der Vergangenheit aufgehoben haben (vgl. z. B. die Erklärung der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR oder die Erklärung des Reformierten Weltbundes 1983). In all diesen Äußerungen ist von einem hohen Maß an Gemeinsamkeiten in Leben und Lehre von Baptisten sowie Kirchen der Leuenberger Konkordie die Rede. Welches sind diese Gemeinsamkeiten?

## **2. Die bereits gegebene Gemeinschaft im Glauben**

Die Gesprächspartner verstehen sich geschichtlich und theologisch als Kirchen und Gemeindebewegungen Jesu Christi, die in einem speziellen Zusammenhang mit der Reformation des 16. Jh. stehen. Deshalb ist in Dialogen und anderen Dokumenten vom gemeinsamen reformatorischen Erbe die Rede, das sein Zentrum im Evangelium als der frohen Botschaft von Gottes freier Gnade für die in der Sünde gefangenen Menschheit und den einzelnen Sünder hat.

Das Evangelium bezieht nach gemeinsamer Überzeugung seine Kraft und Vollmacht durch die Person und das Werk Jesu Christi als Gottes Heilsgabe an die Menschheit und die ganze Schöpfung. Jesus Christus kennen Baptisten, Lutheraner, Reformierte und Unierte allein durch die Heilige Schrift. Von der Schrift selber sagen beide Gesprächspartner, „dass die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi“ ihre „Mitte“ bildet „und die Rechtfertigungsbotschaft als Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist“ (LK 12; vgl. Rechenschaft vom Glauben Teil 1, Nr. 6: „Das Evangelium vom gekreuzigten, auferstandenen und kommenden Herrn Jesus Christus ist die Mitte des Neuen Testaments und damit der ganzen Heiligen Schrift“). Für beide Gesprächspartner ist die „Bibel ... Gottes Wort in Menschenmund“ (Rechenschaft v. Glauben, ebd.).

Gemeinsam bekennen die Leuenberger Kirchen wie die Baptisten, dass der „durch das Evangelium von Jesus Christus wirkende Heilige Geist die Gemeinschaft des Glaubens, die Kirche“ schafft (Baptisten/Lutheraner Nr. 22; Baptisten/Reformierte Nr. 13). Gemeinsam kennen beide Gesprächspartner bei aller Betonung des Kircheseins der Ortsgemeinde überörtliche Kirchenstrukturen und die Autorität von Synoden. Sie sind sich einig, dass der überörtlichen Kirchenstruktur zahlreiche Aufgaben wie Bekenntnisbildung, Mission, Ausbildung, Ordination und Kirchenrecht zuzuweisen sind. Für beide Gesprächspartner gehören in der Kirche Geist und Recht, Leben und Ordnungen, Bewegung und Institution unauflöslich zusammen.

Gemeinsam bekennen die Baptisten und die Leuenberger Kirchen, dass Christus in seiner Barmherzigkeit die Initiative für das Heil der Menschen ergreift, eine Initiative, die nach der menschlichen Antwort des Glaubens verlangt. Insofern können Baptisten mit Lutheranern und Reformierten ihr gemeinsames Verständnis des Evangeliums mit den Artikeln 6 bis 16 der Leuenberger Konkordie zum Ausdruck bringen, obwohl die Aussagen des Taufartikels (Nr. 14) zu divergierenden theologischen und praktischen Konsequenzen führen. Während die an der Konkordie beteiligten Kirchen diese Aussagen auf die Säuglings- wie auf die Gläubigentaufe beziehen, lassen Baptisten sie nur für die Gläubigentaufe gelten.

In engem Zusammenhang mit dem Evangelium einerseits und der Antwort des Glaubens andererseits sehen Baptisten und die Kirchen der Leuenberger Konkordie die Praxis von Taufe und Abendmahl, die Notwendigkeit kirchlicher Ämter inmitten des Priestertums aller Gläubigen und das Leben der Christen als Nachfolge Jesu. Beide betonen, dass aller dogmatischen wie ethischen Erkenntnis der Christen norma normans die Heilige

Schrift ist, wenngleich es Unterschiede in der Frage des Zugangs und des Interpretationsschlüssels gibt (Rolle der Bekenntnisse).

Baptisten und die Kirchen der Leuenberger Konkordie praktizieren wechselseitig eucharistische Gastbereitschaft und stimmen in dem Wissen überein, dass die Welt des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes der Christen bedarf. Sie bekennen sich zum missionarischen Auftrag der Christenheit in einer säkularisierten Welt.

### **3. Mögliche Gemeinschaft des kirchlichen Lebens**

Angesichts dieser fundamentalen Gemeinsamkeiten ist der Wunsch nach besserem Sich-Kennenlernen und Sich-Verstehen und die Initiative zu mehr Kooperation gut begründet. Auch scheint es sinnvoll, in vielen Dingen gemeinsam zu handeln.

Die Gemischte Kommission von Lutheranern und Baptisten hatte im Blick auf die Gemeinsamkeiten schon 1990 folgende Empfehlungen ausgesprochen:

„Auf der Grundlage des gemeinsamen Verstehens, das wir in bezug auf die Kirche und ihren Sendungsauftrag erreicht haben, empfehlen wir:

- uns gegenseitig als Gemeinschaften innerhalb der Kirche Jesu Christi anzuerkennen;
- unsere Kirchen und Gemeinden zu ermutigen, sich an dem gegenwärtigen Kampf für die Durchsetzung der Menschenrechte, die Schaffung von Gerechtigkeit und Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu beteiligen;
- die Bemühungen unserer Gemeinden und Kirchen zu fördern, die Welt für eine echte Verpflichtung gegenüber Christus zu gewinnen. Da jedes wahre christliche Zeugnis Teilhabe an der Sendung des einen Christus ist, fordern wir verstärkte Koordinierung bei den missionarischen Bemühungen unserer Kirchen und Gemeinden.

Aufgrund unserer Gespräche über das Herrenmahl empfehlen wir, die bereits bestehende Praxis der wechselseitigen Gastbereitschaft am Abendmahlstisch zu bestätigen und zu fördern“ (Baptisten/Lutheraner Nr. 91 u. 92).

Zugleich fragen Christen auf beiden Seiten, ob die Gemeinsamkeiten nicht ausreichend sind, um sich gegenseitig Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft an Wort und Sakrament zu gewähren.

Dem stehen tiefgreifende theologische Unterschiede zwischen Baptisten und den Kirchen der Leuenberger Konkordie entgegen. Wie sind diese Differenzen im einzelnen zu beschreiben und zu beurteilen?

## **II Theologische Differenzen und Hindernisse für eine volle Kirchengemeinschaft**

### **1. Unkenntnis und Vorurteile und andere nicht-lehrmäßige Faktoren**

#### a) Unkenntnis und Vorurteile

Die in der Leuenberger Kirchengemeinschaft und in der EBF zusammengeschlossenen evangelischen Christen kennen einander z. T. nur sehr vordergründig oder überhaupt nicht. Ihr Wissen voneinander ist in der Regel unterentwickelt. Ihr Urteil übereinander schwankt deshalb. Es gibt auf beiden Seiten Bewunderung für den je anderen Partner und Ablehnung. Reformierte und Lutheraner bewundern die Geschwisterlichkeit und geistliche Intensität baptistischer Gemeinden und erschrecken zugleich über die Rigidität in der Tauffrage. Baptisten wiederum können die ökumenische Offenheit lutherischer und reformierter Ekklesiologie schätzen, zugleich aber die geistliche Laxheit vieler Mitglieder dieser Kirchen ablehnen. Dieses Schwanken in der Wahrnehmung des je anderen Partners spiegelt sich auch in den Vorurteilen, die man übereinander hat. So können baptistische Gemeinden von Lutheranern und Reformierten z. T. als Sekten oder Fundamentalisten bezeichnet werden, und umgekehrt nennen Baptisten Lutheraner und Reformierte Taufscheinchristen. Hier tun Aufklärung, Verbesserung des gegenseitigen Kenntnisstandes und Verstehens not.

#### b) Andere nicht-lehrmäßige Faktoren

Außer „Unkenntnis und Vorurteilen“ spielen als Hindernisse gegenseitigen Verstehens soziologische und religionspsychologische Faktoren eine Rolle. Dazu gehören kulturelle Unterschiede, die Problematik von Mehrheit und Minderheit, die unterschiedliche gesellschaftliche Stellung der Leuenberger Kirchen und der Baptisten (während ähnliche Diasporaerfahrungen Annäherungen bewirken können), politische Kontexte, geschichtliche Erinnerungen, Bildungsunterschiede, unterschiedliche Rechtsformen und finanzielle Ressourcen. Doch stärker noch als die Unkenntnis wirken gegenseitige theologische Verwerfungen und Verurteilungen und Verdammungen, die z. T. bis in das 16. Jh. zurückreichen.

### **2. Verwerfungen – gestern und heute**

#### a) Das Problem

Die Baptisten verwerfen die Säuglingstaufe der Lutheraner und Reformierten als Taufe von Nichtgläubigen. Umgekehrt beurteilen Lutheraner und Refor-

mierte es als theologisch illegitim und inakzeptabel, dass Baptisten die lutherische und reformierte Praxis der Taufe von Säuglingen und Kleinkindern für ungültig erklären. Es gibt in dieser Hinsicht keinen Konsens im Taufverständnis, der nach lutherischer und reformierter Überzeugung zur Kirchengemeinschaft unbedingt dazu gehört. Auf dieser Überzeugung ist die Leuenberger Konkordie aufgebaut, denn nach „reformatorischer Einsicht ist ... zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend“ (Artikel 2; vgl. CA 7 und HK, Fragen 54f und 75f).

b) Die Verwerfungen der Reformationszeit und andere Differenzen

Die Lutheraner haben in ihrem Augsburger Bekenntnis von 1530 und der Konkordienformel von 1580 gleich mehrere Verwerfungen von Täufern und täuferischen Lehren ausgesprochen:

„In fünf Artikeln der CA werden die Täufer und ihre Lehren besonders erwähnt und verworfen. Artikel 5: ‚Und werden verdammt die Wiedertäufer und andere, so lehren, dass wir ohne das leibliche Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen‘. Artikel 9: ‚Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, dass Kindertaufe nicht recht sei‘. Im lateinischen Text wird noch hinzugefügt: ‚et affirmant sine baptismo pueros salvus fieri‘ (und [die] erklären, dass Kinder ohne Taufe gerettet werden). Artikel 12: ‚Damnant Anabaptistas, qui negant semel iustificatos posse amittere spiritum sanctum‘ (sie verurteilen die Wiedertäufer, welche sagen: wer einmal gerechtfertigt ist, kann den Heiligen Geist nicht mehr verlieren). Artikel 16: ‚Hier werden verdammt die Wiedertäufer, so lehren, dass der obangezeigten keines christlich sei‘ (Christen mögen in Oberkeit, Fürsten- und Richteramt ohne Sünde sein, nach kaiserlichen und anderen üblichen Rechten Urteil und Recht sprechen, Übeltäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen ...). Artikel 17: ‚Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, so lehren, die Teufel und verdamnte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden““ (Baptisten/Lutheraner, Nr. 94).

Da die Baptisten fast alle der genannten „wiedertäuferischen“ Lehren nicht vertreten, verbleibt als Differenzpunkt hier nur die Bejahung oder Ablehnung der Kindertaufe und ihrer Heilsnotwendigkeit.

In dem inoffiziellen Gespräch vom November 1993 (s. o. S. 1) wurde darüber hinaus auf Differenzen im Verständnis der Bibel, der Kirchenmitgliedschaft, der Ordnung und Autorität in der Gemeinde/Kirche hingewiesen.

Welche dieser Differenzen sind kirchentrennend, welche sind schon ausgeräumt, an welchen muss weiter gearbeitet werden?

c) Verwerfungen und Differenzen heute – Fortschritte im gegenseitigen Verstehen

Der Dialog zwischen Lutheranern und Baptisten hat im Blick auf die Verwerfungen der CA zum Ausdruck gebracht, was auch Reformierte bejahen können: „In der heutigen Beziehung zwischen Lutheranern und Baptisten bleibt lediglich die Lehre über die Taufe in CA 9 umstritten. Die anderen Verwerfungen gelten nicht für die Baptisten heute“ (Baptisten/Lutheraner Nr. 100). Lutheraner und Reformierte bringen überdies heute zum Ausdruck, dass sie „die Auswirkungen, die ihre Lehrverurteilungen bei der Verfolgung der Täufer gespielt haben“, bedauern. Überdies distanzieren sich neuere lutherische und reformierte Tauflehren von der aus CA 9 hergeleiteten Auffassung „dass alle Kinder getauft werden müssten oder dass die Kindertaufe die einzig legitime Form der Taufe sei“ (Baptisten/Lutheraner, Nr. 99). Auf evangelischer Seite steht K. Barths Tauflehre für ein Gesprächsangebot mit baptistischer Tauflehre.

Einen Verständigungsfortschritt zeigen auch die „Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK“, der sog. Lima-Text von 1982 zu „Taufe, Eucharistie und Amt“. In den Abschnitten 11 und 12 des Taufteils werden Gläubigen- und Säuglingstaufe dialogisch aufeinander bezogen. Im Abschnitt 11 wird festgestellt: „Die Taufe nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis ist ... die in den neutestamentlichen Schriften am eindeutigsten belegte Praxis.“ Was das Verhältnis von Taufe und Glauben betrifft, wird einerseits gesagt: „Die Taufe ist nicht nur auf eine augenblickliche Erfahrung bezogen, sondern auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus“ (Lima-Text zur Taufe Nr. 9). Andererseits gilt, dass die Taufe „in der Kirche als Gemeinschaft des Glaubens“ stattfindet. Deshalb „bildet“, wenn „jemand, der für sich selbst antworten kann, getauft wird, ... das persönliche Glaubensbekenntnis einen integralen Bestandteil des Taufgottesdienstes“ (Lima-Text zur Taufe Nr. 12).

Auf dieser Linie hat die LKG 1994 festgestellt, dass sich nach „unserer heutigen theologischen Erkenntnis ... die eine Taufe gleichwertig in der Kinder- und Erwachsenentaufe“ zeige (Zur Lehre und Praxis der Taufe, Leuenberger Texte 2, 20). Mit starken Worten hat die LKG die geistliche Bedeutung sowohl der Kinder- wie der Erwachsenentaufe zum Ausdruck gebracht (ebd.). Demgegenüber wird von baptistischer Seite an der Gläubigentaufe als der einzig legitimen „biblischen Taufe“ festgehalten. Als „Zeichen der Eingliederung in den Leib Christi“ stellt sie für Baptisten „zugleich die Aufnahme in die sichtbare Nachfolgemeinschaft der Ortsgemeinde“ dar. Baptisten erklären aber auch: „Wir begegnen den Christen anderer Kirchen mit Liebe und



geistlichem Respekt, weil sie wie wir durch Gottes Gnade Glieder am universalen Leib Jesu Christi sind ... Gerade weil wir der Taufe keine heilsnotwendige Bedeutung zumessen, können wir tiefe geistliche Gemeinschaft mit allen Christen erleben.“ (Wort der Bundesleitung des BEFG an die Gemeinden, November 1997, Nr. 5, 2f und 6.)

Zu prüfen bleibt, welche Folgen diese Position für das Verständnis von Kirche und Gemeinde, Gemeindegliedschaft, Gemeindezucht und für das Verständnis von Ökumene hat.

d) Verwerfungen und Differenzen heute – verbleibende theologische Fragen und Probleme

Die Auszüge aus neueren Dialogergebnissen sprechen alle das Verständnis der Taufe an. Weil die gegenseitige Anerkennung der Taufe noch nicht gegeben ist, bleibt die Taufe eine noch kirchentrennende Frage und erlaubt noch keine volle Kirchengemeinschaft.

aa) Die Differenzen in der Tauffrage betreffen in erster Linie die Voraussetzungen für die Taufe auf Seiten ihres Empfängers und insoweit auch das Verständnis der Taufe. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass es auch weitreichende Gemeinsamkeiten im Verständnis der Taufe zwischen der reformierten, der lutherischen und der baptistischen Tradition gibt.

In baptistischen Gemeinden und Bünden findet man sowohl ein Taufverständnis, das etwa im Sinne Ulrich Zwinglis und neuerdings Karl Barths die Taufe grundsätzlich nur als geistgewirkte Antwort der Gläubigen auf die Anrede durch das Wort Gottes versteht, wie auch ein Taufverständnis, das die Taufe zugleich als „sichtbares“ Wort Gottes und Antwort der Menschen betrachtet. Im Bericht vom baptistisch-reformierten Dialog auf Weltebene 1977 wird von der Taufe gemeinsam bezeugt (Ziffer 14): „In der Taufe begegnen sich der gnädige Gott und der glaubende und bekennende Mensch. Gott handelt in der Taufe, indem er den Menschen ergreift, und der Mensch handelt, indem er auf die Ansprüche und Verheißungen der Gnade Gottes antwortet“ (Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band I, 2. Aufl. 1991, S. 111). Wenn lutherische, reformierte und unierte Kirchen mündige Menschen nach deren Bekenntnis taufen, wird diese Taufe von baptistischen Gemeinden als biblisch legitim und gültig anerkannt.

Für die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft ist die Taufe eine Gestalt des Wortes Gottes. Gottes Heil erreicht die Menschen sowohl als gesprochenes Wort in der Predigt wie als „sichtbares“ Wort in den Sakramenten. Für diese Kirchen ist das Sakrament Heilmittel und nicht nur die

Antwort des Menschen auf die ihm zugesprochene und zugewendete Gnade Gottes, nicht nur „die erste Gestalt ... der menschlichen Entscheidung in der Begründung des christlichen Lebens“ (K. Barth). Dies gilt sowohl für die Taufe als auch für das Abendmahl (s. die klassische Streitfrage der Realpräsenz im Abendmahl).

Angesichts der erkennbaren Gemeinsamkeiten und Unterschiede muss erneut und in Aufnahme vorhandener Dialogergebnisse an der Frage gearbeitet werden, ob und inwieweit die unterschiedliche Taufpraxis der Baptisten und der Leuenberg-Kirchen auf divergierenden Verständnissen der Taufe beruht und in welcher Weise die Beteiligten zu einem gemeinsam verantworteten Bekenntnis zu der einen Taufe finden können.

bb) Hinzu kommen schließlich ekklesiologische Fragen:

Einigkeit zwischen Leuenberger Kirchen und Baptisten besteht im Verständnis der Kirche als *creatura verbi* und *congregatio sanctorum*. Die Baptisten betonen auf dieser Grundlage mehr den Charakter der Kirche als Versammlung derer, die ihren Glauben bekennen und leben (*congregatio vere credentium*), während die Leuenberger Kirchen die Kirche mehr als den vom Wort Gottes konstituierten Raum verstehen, der dem einzelnen Gläubigen vorgegeben ist.

Einigkeit besteht darin, dass die Kirche immer ein „*corpus permixtum* aus wahrhaft Gläubigen und Heuchlern“ ist (CA 8), weil allein das Auge Gottes, der in das Verborgene sieht, die Grenze der wahren Kirche kennt. Unterschiede entstehen an der Frage, was daraus für die Praxis z. B. der Gemeindegliederung folgt.

Einigkeit besteht darin, dass jede im Namen Christi versammelte Ortsgemeinde Kirche im Vollsinn ist, wenn sie sich nicht selber verabsolutiert. Baptisten folgern daraus die rechtliche Selbständigkeit der Ortsgemeinde (Kongregationalismus), während die Leuenberger Kirchen auch der überörtlichen Kirchenstruktur Rechte in Bezug auf die Ortsgemeinde gewähren.

### **III Die anzustrebende Gemeinschaft**

Um der Einheit des Leibes Christi willen müssen die Kirchen und Christen allezeit nach der Einigung und Verständigung untereinander streben. Der Einheit der Kirche zu dienen, indem auf Grund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums Gemeinschaft in Wort und Sakrament und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt möglich werden (Leuenberger Konkordie Nr. 29), bleibt das Ziel

aller ökumenischen Gespräche. Weil aber der Leib Christi viele Glieder hat, darf und kann die Einheit in sich Unterschiede bewahren.

Im gegenwärtig gültigen Glaubensbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland ist die ökumenische Verpflichtung der Baptisten deutlich ausgeführt: „Jesus Christus baut seine Gemeinde in den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften. Doch kann es trotz der Verschiedenheiten und trotz Irrtum und Schuld auf allen Seiten nicht der Wille Gottes sein, dass konfessionelle Schranken die sichtbare Gemeinschaft aller Glaubenden und damit ihr glaubwürdiges Zeugnis vor aller Welt verhindern. Deshalb beten wir mit den Christen der ganzen Erde um Erneuerung aller Gemeinden und Kirchen, dass mehr gegenseitige Anerkennung möglich werde und Gott uns zu der Einheit führt, die er will.“

Darum wollen sich Baptisten nicht damit abfinden, dass die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und die baptistischen Bünde in Europa weitgehend beziehungslos nebeneinander her leben. Ihr Wunsch nach engerer Zusammenarbeit und vertiefter Gemeinschaft trifft bei den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft auf die von ihnen mit der Zustimmung zur Konkordie erklärten Verpflichtung, „der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen zu dienen“ (Leuenberger Konkordie Nr. 46).

Auf dem Wege dorthin können Lutheraner, Reformierte, Methodisten und Baptisten national und europaweit auf möglichst vielen Ebenen kooperieren. Solche Kooperation sollte sich in doppelter Weise vollziehen:

1. Im Bemühen um Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst gegenüber der Welt. Solcher Dienst „gilt ... dem Menschen in seinem Nöten und sucht deren Ursachen zu beheben“ (LK 36). Dabei wird der gemeinsame Einsatz „für irdische Gerechtigkeit und Frieden ... unter den Völkern“ (LK 11) sich besonders im Eintreten für Religionsfreiheit und Menschenrechte konkretisieren.
2. In theologischen Gesprächen. Für den Dialog sind neben dem Verständnis der Taufe insbesondere folgende Themen wichtig:  
Hermeneutische Fragen im Verständnis der Heiligen Schrift und der Bekenntnisse und Fragen zum Kirche- und Gemeindeverständnis (Kirchenmitgliedschaft, Kirchenzucht, Gemeindeautonomie und Gesamtkirche etc.).

Die vorhandene und die anzustrebende geistliche Gemeinschaft zwischen Baptisten und den Kirchen der Leuenberger Konkordie findet ihren Ausdruck nicht nur durch Kooperation und Dialog, sondern auch durch wechselseitige Besuche auf Gemeindeebene mit der Praxis eucharistischer Gastfreundschaft.

#### IV Die Ergebnisse der Gespräche

Im Blick auf die uns schon gegebene Gemeinschaft im Verständnis des Evangeliums und auf die uns noch trennenden Unterschiede sind wir zu folgenden Ergebnissen gekommen:

1. Wir ermutigen die auftraggebenden Kirchen, in ein Lehrgespräch über die Taufe zwischen Leuenberger Kirchen und Baptisten einzutreten. Dazu soll eine Dialogkommission einberufen werden, die sich der Frage stellt, unter welchen Umständen eine gegenseitige Anerkennung der Taufe möglich ist. Wir machen, ohne eine Erfolgsgarantie geben zu können, folgende Gesichtspunkte für diese Ermutigung geltend:  
Die evangelische Tauflehre, besonders in reformierter Tradition, ist der baptistischen in vielem sehr ähnlich. In bisherigen Dialogen haben auch Kirchen, die Säuglinge taufen, anerkannt, dass eine Praxis „unterschiedsloser Taufen“ kritisch bedacht werden muss. Die Taufproblematik ist in bisherigen Dialogen nicht ausführlich genug behandelt und häufig auch nicht in ihrem engen Bezug zur Frage der Kirchenzugehörigkeit gesehen worden. Die Einigung zwischen Lutheranern und Reformierten über das Abendmahl ist durch die Arnoldshainer Abendmahlsthesen vorbereitet und durch die Leuenberger Konkordie ermöglicht worden, obwohl es jahrhundertlang nur gegenseitige Verwerfungen gab. Die Einigung kam zustande, weil man über die historischen Kontroversen zurückgriff auf ein gemeinsames Studium des Neuen Testaments. Ein solches Verfahren wäre auch für die Taufproblematik verheißungsvoll.
2. Wir empfehlen der LKG und EBF, sich darauf einzulassen, dass Vertreter der baptistischen Gemeindebünde als „ständig mitarbeitende Gäste“ an den Leuenberger Lehrgesprächen teilnehmen, schon bevor die Taufgespräche zu einem Abschluss gekommen sind.
3. Wir sind zu der Überzeugung gekommen, dass Gespräche auf nationaler Ebene diese Form der Kooperation und des Dialogs begleiten und unterstützen sollten.

*Verabschiedet am 24./25.02.2000 in Elstal*

Europäische Baptistische Föderation: Generalsekretär Theo **Angelov**, Dietrich **Fischer-Dörl**, Prof. Dr. Erich **Geldbach**, Holger **Lam**, Dr. Stefan **Stiegler**, Dr. Volker **Spangenberg**, Dr. Uwe **Swarat**, Karl Heinz **Walter** D.D.

Leuenberger Kirchengemeinschaft: Prof. Dr. André **Birmelé**, Dr. Fulvio **Ferrario**, Präs. Dr. Wilhelm **Hüffmeier**, Prof. Dr. Christian **Link**, Bischof Dr. Rüdiger **Minor**, Dr. Helmut **Schwier**

## **III.**

### **Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa**

#### **5. Vollversammlung Belfast, 19.–25.6.2001**



*1. Bericht des Präsidiums der Leuenberger Kirchengemeinschaft*

**„Versöhnte Verschiedenheit –  
der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa“**

**Bericht des Präsidiums  
der Leuenberger Kirchengemeinschaft  
1994 – 2001**

**Erzbischof Jaan Kiivit, Tallinn  
Prof. Dr. Elisabeth Parmentier, Straßburg  
Pfarrer Heinrich Rusterholz, Zürich**

Das Thema der 5. Vollversammlung beschreibt die Erfahrung unserer Kirchengemeinschaft auf dem Weg von Wien hierher nach Belfast – und zugleich ihr Ziel.

„Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst“ war 1994 unser Thema in Wien. Unser Bericht will zeigen, dass die Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) nicht nur äußerlich gewachsen ist, sondern an innerer Kohärenz in dem Sinne zugenommen hat, wie Paulus ihn im Römerbrief als konstitutiv für die Kirche beschreibt:

*„Kraft der mir verliehenen Gnade sage ich jedem, der unter euch ist, dass er den Sinn nicht höher richten soll, als zu sinnen sich geziemt, sondern darauf sinnen soll, besonnen zu sein, so wie Gott jedem ein gewisses Maß an Glauben zugeteilt hat. Denn wie wir an einem Leib viele Glieder haben, die Glieder aber insgesamt nicht die gleiche Verrichtung haben, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, einzeln aber untereinander Glieder. Da wir je nach der uns verliehenen Gnade verschiedene Gnadengaben besitzen, sei es die Gabe der Rede aus Eingebung, so werde sie gebraucht nach Maßgabe des Glaubens; sei es die Gabe der Dienstleistung, so werde sie gebraucht innerhalb der Dienstleistung; sei es die Gabe der Lehre, so werde sie gebraucht in der Lehre; sei es die Gabe des Ermahnens, so werde sie gebraucht in der Ermahnung. Wer gibt, tue es aus Lauterkeit; wer die Leitung ausübt, mit Eifer; wer Barmherzigkeit übt, mit Freudigkeit!“*

*Römer 12, 3 - 8*

Jedes einzelne Glied stellt seine Gabe in den Dienst der Kirche Christi, dem Ort verbindlicher Gemeinschaft der Christinnen und Christen. Sie kann ohne die Vielfalt, die Pluralität der Glieder am Leib Christi nicht leben. Die auf Christus bezogene Verschiedenheit ihrer Glieder wird in der eucharistischen Gemeinschaft zur Ermächtigung, den Auftrag der Versöhnung als Gesandte für Christus befreit und freudig zu erfüllen (2. Korinther 5, 18 - 21). Sie sind sich bewusst, dass ihr Zeugnis und ihr Dienst eine untrennbare Einheit bilden, zur Verkündigung des Evangeliums, im Dienst an den Menschen.

Im Sinne dieser versöhnten Verschiedenheit treffen wir uns hier in Belfast. Unser Zeugnis und Dienst ließ uns bisher am Leben der Kirchen hier in Irland, an ihren Leiden und ihren Hoffnungen teilhaben. Wir sind dankbar für die Einladung unserer drei hiesigen Mitgliedskirchen, der Presbyterianischen Kirche, der Methodistischen Kirche und der Lutherischen Kirche. Wir danken ihnen und ihrem tatkräftigen Team bereits heute für alle Arbeit, die sie für uns geleistet haben und in diesen Tagen noch leisten werden.

Mit unserer Präsenz hoffen wir, sie in ihrem Einsatz zur Überwindung von Hass, zur Versöhnung und für einen sozialen Ausgleich zu unterstützen. Darüber hinaus möchten wir öffentlich bekunden, dass sich Europas Protestanten gegen jeden Missbrauch von Religion oder Konfession zur Durchsetzung eigener politischer, sozialer oder religiöser Anliegen wenden. Sie unterstützen entschieden diejenigen Kräfte, die einen sozialen und kulturellen Konflikt auf friedliche Weise lösen wollen.

In gewissem Sinne ist es ein Privileg, dass wir als LKG über unseren Auftrag in Europa an diesem Ort beraten können, wo so viel Misstrauen herrscht und gleichzeitig so viele Menschen um gegenseitiges Verständnis ringen, wo Ängste nicht ernst genommen und aufkeimende Freundschaft nicht wahrgenommen werden können, wo aber die Menschen keine andere Möglichkeit haben, als Schritte aufeinander hin zu tun, um Lösungen für ihre sozialen Fragen zu finden und um wegzukommen vom konfessionellen Klischee hin zur zentralen Erfahrung, dass sie einander annehmen können, wie Christus sie angenommen hat.

Wir tun dies als solche, die hier gemeinsam mit den Betroffenen lernen wollen, um fähig zu werden, durch unser Zeugnis und unseren Dienst allen jenen nahe zu sein, die am Ort ihrer Herkunft in ähnlichen oder noch schwierigeren Verhältnissen selbst um Verständigung ringen.



Unserem Bericht stellen wir noch ein Wort des Gedenkens an unseren ersten amtierenden Präsidenten, Herrn D. Dr. h. c. Peter Beier, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, voran. Er ist im November 1996 im 61. Altersjahr verstorben. Mit großer Dankbarkeit gedenken wir dieses inspirierten und inspirierenden Präsidenten. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hat mit ihm eine große Persönlichkeit und einen dynamischen Förderer des europäischen Protestantismus verloren. Wir danken Gott für seinen Dienst. Unser Dank richtet sich auch an seine Gattin und an die Evangelische Kirche im Rheinland.

Gleichzeitig denken wir an alle Verstorbenen, die sich für unsere Gemeinschaft für kürzere oder längere Zeit eingesetzt haben und die wir hier, mit Ausnahme der langjährigen Förderer unserer Gemeinschaft, Landesbischof D. Dr. Johannes Hanselmann und die Professoren Johannes Dantine und Henk Weijland, nicht alle namentlich nennen können.

Schließlich erwähnen wir mit Dank, dass unsere Zeugnis- und Dienstgemeinschaft seit der letzten Vollversammlung gewachsen ist. Angeschlossen haben sich seit 1994 13 weitere Kirchen, so dass zur Leuenberger Kirchengemeinschaft heute 103 Signatarkirchen gehören. Wir sehen in der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft mit diesen Kirchen eine Bereicherung und einen entscheidenden Schritt zum Dienst an der ökumenischen Gemeinschaft aller Kirchen.

---

„Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa“. Die Leuenberger Konkordie sieht „die Stärkung und Vertiefung der gewonnenen Gemeinschaft“ (LK 35) durch Anstrengungen in vier Bereichen vor. Diese sind: 1. Zeugnis und Dienst, 2. Theologische Weiterarbeit, 3. Ökumenische Aspekte und 4. Organisatorische und strukturelle Folgerungen. Der Beschluss der 4. Vollversammlung (1994) konkretisiert die Aufgaben in diesen Bereichen und überträgt dem Exekutivausschuss die Verantwortung zu deren Erfüllung und damit zur Förderung unserer Gemeinschaft. In diesem Sinne wählte der Exekutivausschuss das Thema, unter dem unsere Vollversammlung über den weiteren Weg unserer Kirchengemeinschaft berät. Deshalb hält sich unser Rechenschaftsbericht an den Aufriss des Wiener Beschlusses zur Struktur und weiteren Arbeit der LKG, ohne auf jeden Punkt einzeln einzugehen.

## **1. ZEUGNIS UND DIENST**

Wir folgen den im genannten Auftrag erwähnten besonderen Aspekten und gehen auf praktische Fragen der Zusammenarbeit ein. Dabei sind wir uns wohl bewusst, dass „Zeugnis und Dienst“ sich nicht aufteilen lassen, etwa in Weitergabe des Evangeliums und in Diakonie. „Zeugnis und Dienst“ werden von der Konkordie und von der in Wien angenommenen Studie: „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ immer als Einheit verstanden. Weitergabe des Evangeliums und tätige Nächstenliebe sind immer „zwei Aspekte des Lebensgehorsams des Glaubens, nicht zwei (getrennte) Bereiche“. Aus methodischen Gründen legen wir in diesem Abschnitt Rechenschaft ab über die nach außen gerichteten, von der Öffentlichkeit wahrnehmbaren Tätigkeiten.

### **1.1 25 Jahre Leuenberger Kirchengemeinschaft**

Am 16. März 1973 wurde auf dem Leuenberg bei Basel die „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“ einstimmig angenommen. Eine Feier zum 25jährigen Jahrestag sollte Anlass bieten zur Selbstbesinnung und zur Beratung darüber, was von unserer Gemeinschaft gefordert ist und was wir leisten können. Dazu hatte der Exekutivausschuss (EA) für die Zeit vom 13. - 15. März 1998 130 Vertreterinnen und Vertreter aus Politik, Wirtschaft und Kirche nach Straßburg eingeladen. Die Räume des Europarates in Straßburg boten einen ausgezeichneten und symbolträchtigen Rahmen, um mit den von uns vertretenen Werten an die Öffentlichkeit zu gelangen.

Zum Thema „Der Protestantismus als lebens- und gesellschaftsprägende Kraft in Europa“ wiesen Referate des französischen Botschafters in der Bundesrepublik, François Scheer, Bischof Hartmut Löwe (Deutschland), Bischof Gusztav Bölcskei (Ungarn) hin auf die Erfordernisse der Zeit und darauf, was die protestantischen Kirchen den Menschen in Europa schuldig sind. Der damalige nordrhein-westfälische Ministerpräsident und heutige Präsident der Bundesrepublik Deutschland, Dr. Johannes Rau, interpretierte Römer 13 im Blick auf die heute auszurichtende reformatorische Botschaft. Er rief die Teilnehmerinnen und Teilnehmer und deren Kirchen auf zu kritischer Solidarität mit dem Staat, der sich im Dienst des Allgemeinwohls sieht. Dies solle stets in der Haltung geschehen, die Richard Schröders Interpretation des Luther-Worts von der Freiheit eines Christenmenschen so beschreibt: „Ein Christenmensch beugt sich in seinem Leben nur einmal, vor Gott, und dann nie wieder vor einem Menschen, aber immer für Menschen“.

In sechs Arbeitsgruppen gaben Politiker, Ökonomen und Theologen durch ihre Voten Anstoß zu Diskussionen über die folgenden Themen: „Die kirchliche Identität des Protestantismus in Europa“, „Protestantische Werte im politischen Alltag des zukünftigen Europa“ und „Als Protestant im heutigen Europa leben“.

Wie der Aufruf des französischen Mitarbeiters im Europaparlament, Dr. Théo Junker, zeigt, bleibt die gesamte Thematik aktuell: „Der Protestantismus muss seine Zurückhaltung aufgeben, in einigen Fällen aus den eigenen Ghettos, auf jeden Fall aus der Selbstgefälligkeit aufgrund seiner glorreichen Vergangenheit und seiner herausgehobenen ekklesiologischen und theologischen Eigentümlichkeit ausbrechen, um im Gegenwind der Geschichte und auf der gemeinsamen europäischen Agora seine Eigenart und seine Verschiedenheit in Europa zu erproben und seine unverwechselbare Stimme zu den gesellschaftlichen Problemen hören lassen“.

Aus gleichem Anlass veröffentlichte der EA am 23. Mai 1998 eine Stellungnahme „*Leuenberg – Meißen – Porvoo; Modelle kirchlicher Einheit aus der Sicht der LKG*“. Dieses Dokument fand in- und ausserhalb unserer Gemeinschaft ein grosses Interesse.

## **1.2 Zeugnis in aktuellen Fragen**

Die Wiener Vollversammlung ermächtigte den Exekutivausschuss, in wichtigen aktuellen Fragen ein deutliches Zeugnis zu geben. Zu aktuellen Fragen der jeweiligen nationalen Gesellschaften nahmen und nehmen selbstverständlich die einzelnen Kirchen Stellung. Soweit solche Stellungnahmen bekannt wurden und Bedeutung auch für andere hatten, vermittelte unser Sekretariat die entsprechenden Dokumente.

Der EA bezog sich deshalb auf die Fragen, die die Gesamtheit unserer Kirchengemeinschaft betrafen. Neben den Themen, die wir im Abschnitt Theologie und Ökumene behandeln, standen vor allem Fragen um Krieg und Frieden und der Grundrechte in Europa im Vordergrund.

Da erinnern wir zunächst an das „*Wort des Gedenkens der Leuenberger Kirchengemeinschaft anlässlich des fünfzigsten Jahrestages der Beendigung des Zweiten Weltkriegs*“. Worten der Erinnerung und des Bekenntnisses der Mitschuld der europäischen Christenheit am Antijudaismus und der Verfolgung und Vernichtung der Juden gingen der Dank an Gott voran für die Befreiung von faschistischer Tyrannei und Worte des ehrfurchtvollen Gedenkens all der Menschen, die für Freiheit, Recht und Wahrung der Menschenwürde ihr Leben gaben.

Bekräftigt wurden diese Worte durch die Erklärung, dass wir zu einem Menschenbild stehen, das jeden Menschen als von Gott in Christus ohne jede Vorbedingung Geliebten versteht und Wert und Würde jedes einzelnen in dieser Liebe bewahrt sieht.

Im damals wie heute noch aktuellen Konflikt in den Ländern des ehemaligen Jugoslawien wandte sich der Exekutivausschuss an alle Kirchen, nicht zuletzt um die Mitgliedskirchen unserer Gemeinschaft zu unterstützen, die als Minderheitskirchen unter besonders schwierigen Verhältnissen litten. In seinem Schreiben ‚*Versöhnung im ehemaligen Jugoslawien*‘ begrüßte er das am 21. November 1995 abgeschlossene Friedensabkommen von Dayton und bezeugte ihnen die Sympathie und Solidarität aller Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Mit dem Hinweis auf das Vertrauen und die guten ökumenischen Beziehungen, die in vielen Ländern außerhalb Jugoslawiens zwischen unseren Mitgliedskirchen und der serbisch-orthodoxen Kirche gewachsen sind, versicherte er dieser Kirche seine Unterstützung in ihrem Dienst der Versöhnung. Ebenso wandte er sich an die römisch-katholische Kirche. Mit ihnen allen seien wir bereit, sie in ihrem Einsatz zur Umsetzung des Themas der Zweiten Europäischen Versammlung in Graz ‚Versöhnung, Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens‘ zu unterstützen.

Im Juni 2000 hat der EA zum Entwurf der Charta der Grundrechte der Europäischen Union votiert und sich besonders für die Verankerung der korporativen Religionsfreiheit in Artikel 14 der Grundrechte (Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit) eingesetzt.

Sollen solche Interventionen eine tatkräftige Ermutigung sein, müssen sie durch Fürbitte und praktische Hilfe der Mitgliedskirchen getragen werden. Deshalb bat das Sekretariat noch 1999 die Mitgliedskirchen um ein deutliches Zeichen ihrer Zeugnis- und Dienstgemeinschaft für die Schwesterkirchen in der Vojvodina. Mit der Bitte um Gebet und praktische Hilfe wurde der eindruckliche Bericht von Frau Anna Bú (Ref. christliche Kirche in Jugoslawien), dem stellvertretenden Mitglied im Exekutivausschuss, allen Kirchen zugestellt.

Der EA ist dankbar für den Einsatz jeder einzelnen Kirche sei es durch direkte Hilfe oder sei es durch Weiterleitung seiner Informationen und des Aufrufs zur Fürbitte an die Kirchgemeinden. Nur mit solchem Einsatz kann er heute und in Zukunft glaubwürdig im Namen der Kirchengemeinschaft sprechen.

### 1.3 Die Forderung nach einer Evangelische Synode

Mit unseren relativ bescheidenen Mitteln konnte in einigen Grundsatz- und in aktuellen Fragen in unserem Namen Stellung bezogen werden. Das kann selbstverständlich nicht genügen. Um der „evangelischen Stimme“ im gesellschaftlichen und politischen Kontext noch besser Gehör zu verschaffen, forderten deshalb zahlreiche Kirchen die Schaffung einer „*Europäischen Evangelischen Synode*“.

Die Evangelische Kirche im Rheinland stellte uns ihren entsprechenden Synodalbeschluss vom Januar 1999 zu. Nach direkten Kontakten und einigen Rücksprachen mit allen, die diese Forderung erhoben hatten, konnte der Exekutivausschuss feststellen:

- Es geht niemandem darum, eine „*Synode*“ zu schaffen, die, wie in den meisten Mitgliedskirchen, die Instanz ist, die für die Leuenberger Kirchengemeinschaft bindende Beschlüsse in theologischen, rechtlichen und organisatorischen Fragen fasst.
- Ihnen geht es vielmehr darum, die evangelische oder protestantische Stimme in Europa zu stärken, um beizutragen, dass im demokratischen Europa die relevanten Fragen in evangelischem Geist diskutiert und praktikable Lösungen gefunden werden.
- Es geht auch darum, die Gemeinschaft verbindlicher, lebendiger und alltäglicher werden zu lassen, um so die Zusammengehörigkeit zu stärken und ihr Ausdruck zu geben.

Für den EA steht es außer Frage, eine „evangelische Versammlung“ in einem verbindlichen Sinn zu schaffen. Auch in Zukunft wird kein Organ der LKG und kein Sprecher in der Ökumene in einer derart verbindlichen Weise für *die* Protestanten sprechen können. Die Auseinandersetzungen über die Tauglichkeit der Bezeichnung „*Synode*“ sollten in ein fruchtbares Gespräch über die eigentlichen Anliegen münden und darüber hinaus auf das, was bereits gemeinsam getan werden kann.

Das ist recht viel: Wenn sich alle Kirchen daran beteiligen durch ihr persönliches Engagement in den Lehrgesprächen, durch kritische Begutachtung von Zwischenberichten und durch Eingabe von Rückmeldungen, selbst einzelner Kirchgemeinden, dann stärken sie die „evangelische Stimme“. Es liegt an uns und an allen Kirchen, den Weg, den wir mit der Unterzeichnung der Konkordie eingeschlagen haben, entschlossen weiterzugehen. Ein solcher Einsatz würde diejenigen voll „beglaubigen“, die im Namen der LKG öffentlich sprechen und ihnen den notwendigen Rückhalt geben.

Neben den längerfristigen Lehrgesprächen könnten Tagungen zu besonderen Themen und Treffen der kirchenleitenden Persönlichkeiten zu hochaktuellen Fragen die oben genannten Bemühungen um eine verstärkte Präsenz ergänzen. Um noch wirksamere organisatorische Lösungen zu finden, schlägt der Exekutivausschuss der Vollversammlung die Schaffung einer Projektgruppe vor. Diese müsste auch das von Bischof Dr. Walter Klaiber verfasste Dokument des EA, „Das Mandat der Leuenberger Kirchengemeinschaft“, vom 21. Januar 2001 berücksichtigen.

#### **1.4 Minderheitskirchen und Verbindungen**

Mit besonderer Freude begrüßen wir die Gründung einer „*Synode der Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft in der Tschechischen Republik*“ am 17./18. November 2000 in Prag. Die dortigen Mitgliedskirchen sehen in dieser Gründung einen wichtigen Schritt zur Vertiefung der Kirchengemeinschaft in ihrem Land. Neben konkreten Fragen der gegenseitigen Anerkennung von Amtshandlungen und der Empfehlung für eine gemeinsame Tauffeier widmeten sie sich deshalb der Frage, „wie wir das Prinzip der Gegenseitigkeit in der kirchlichen Arbeit in der Diaspora verwirklichen können“. Bei diesem wegweisenden Anlass zur Vertiefung der Gemeinschaft in „Zeugnis und Dienst“ war der Exekutivausschuss durch den amtierenden Präsidenten vertreten. Dies könnte ein weiteres Beispiel werden, die Leuenberger Gemeinschaft in einer Region lebendiger zu gestalten, so wie das in anderen Regionen auch das ansatzweise schon der Fall ist.

Eine dauernde Verpflichtung der Leuenberger Kirchengemeinschaft ist die Verbindung zu den Minderheitskirchen, die in oft schwieriger Lage ihren Auftrag wahrnehmen. Die Forderung der 4. Vollversammlung nach Förderung der Verbindungen zu bestehenden regionalen und europäischen Einrichtungen sieht als ein Ziel die Stärkung der großen Zahl unserer Mitgliedskirchen in der Diaspora.

In einer persönlichen Begegnung hat die *Leitung des Gustav-Adolf-Werks der EKD* ihre Bereitschaft bekundet, ihre Ressourcen im Bereich der Information (incl. Übersetzungen von Texten aus Minderheitskirchen) und für die theologische Arbeit über die Arbeitsgemeinschaft der Diasporawerke in Europa der LKG zur Verfügung zu stellen und über geplante Projekte zu informieren.

Wir sind dankbar für die langjährige Treue des Gustav-Adolf-Werks und für dieses Angebot, das ganz im Sinne der Stärkung des gemeinsamen Zeugnisses ist und als Beispiel dienen könnte

- für die vielen Werke der zwischenkirchlichen Hilfe. Könnten diese sich entschließen, durch ihre praktische Hilfe die kirchlichen Institutionen so zu unterstützen, dass regionale Zusammenarbeit gefördert oder wenigstens nicht gehindert wird, wäre ein weiterer Schritt zu glaubwürdigem „Zeugnis und Dienst“ getan;
- dafür, dass die Kirchen das gemeinsam tun, was gemeinsam getan werden kann und dass sie darauf schauen, private oder staatliche Zuwendungen zur Förderung der Zusammenarbeit und zur Vertiefung gegenseitigen Vertrauens einzusetzen.

Eine andere Form der Zusammenarbeit hat sich längst bewährt: *Die Begegnungstagungen der Evangelischen Kirche der Union* für Gemeindeglieder aus den an den Leuenberger Kirchengemeinschaft beteiligten Kirchen. Erfreulich ist, dass unter den Teilnehmenden der Bibelwoche 2000 auch Mitglieder von römisch-katholischen und orthodoxen Gemeinden gewesen sind. Wir danken der Evangelischen Kirche der Union und bekräftigen den Wunsch der Vollversammlung in Wien, dass dieses Beispiel Kirchen an andern Orten ermutigt, ähnliche Tagungen durchzuführen, um möglichst viele Frauen und Männer aus verschiedenen Kirchen an der gemeinsamen Arbeit der LKG zu beteiligen.

Die Verbindungen zu bestehenden kirchlichen Dienststellen, zu denen die LKG ihre Präsenz gemeinsam ausbauen soll, wurden bereits sehr früh aufgenommen. Ein erster Besuch von Präsidium und Sekretär bei EECCS in Brüssel konnte eine große Offenheit für unsere Anliegen feststellen. Durch die Integration von EECCS in die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) als deren Kommission für „Kirche und Gesellschaft“ war eine erneute Kontaktaufnahme geboten. Über die Zusammenarbeit mit der KEK wird im Abschnitt „Ökumenische Aspekte“ berichtet.

### **1.5 Information – Kommunikation**

Die Herausgabe eines regelmäßig erscheinenden Publikationsorgans „*Europa Reformata*“ wurde geprüft. Unter engagierter Mitarbeit verschiedener Fachleute wurden unterschiedliche Lösungen vorgeschlagen. Schon Ende 1997 lag ein ansprechendes Konzept vor mit dem Vorschlag für einen leitenden Redakteur (Prof. Kerlen, Leipzig) und einem interessierten Verlag (EVA Leipzig). Heute müssen wir mit Bedauern feststellen, dass sich ein solches Projekt doch nicht verwirklichen lässt.

Trotz großzügiger Angebote konnte die dafür notwendige finanzielle Sicherheit auf einige Jahre hinaus und eine ausreichende Abonnentenzahl nicht gewährleistet werden. Deshalb drängte sich zunehmend die Frage auf, ob die der LKG für eine solche Arbeit in beschränktem Maß zur Verfügung stehenden Mittel nicht eher in ein moderneres Projekt, das einem weiteren Kreis zugänglich ist, als einer relativ kleinen Zahl potentieller Abonnenten einer Zeitschrift investiert werden sollten.

Kostengründe führten auch zur Zurückstellung der Herausgabe eines geplanten „*Newsletters*“. Der Exekutivausschuss wird darüber erst im Zusammenhang mit der Schaffung einer „*Europa-Datenbank*“ beschließen.

Deshalb stand plötzlich die Verwirklichung des ebenfalls schon lange geplanten „*Netzwerkes Protestantischer Kirchen in Europa*“ im Vordergrund. Dank Prof. Koffeman (NL), der seine Energie und die von ihm aufgebrauchten Finanzen in dieses Projekt investierte, konnte im Juni 1999 die Gestaltung des Internetangebotes der LKG in die Hand genommen werden. Unter [www.leuenberg.net](http://www.leuenberg.net) können heute alle wesentlichen LKG-Dokumente abgerufen werden. Besonders bewährt hat sich dieses neue Instrument der Kommunikation in letzter Zeit, da die Texte der Lehrgespräche „Kirche und Israel“ sowie „Kirche–Volk–Staat–Nation“ im Netz zur Verfügung standen. Der Exekutivausschuss ist der Überzeugung, dass der leichte Zugang zu den Texten viele Kirchen animiert, sich laufend zu orientieren, da sie nicht mehr auf die teuren Publikationen warten müssen.

Dieses neue Mittel soll die *regelmäßigen Rundbriefe* jedoch nicht ersetzen, die seit Jahren regelmäßig (in drei Sprachen) alle Kirchen der LKG über unsere Arbeit informieren, sondern wird helfen, deren Verbreitung zu fördern. Sie alle schließen sich bestimmt dem Dank des Exekutivausschusses für die sorgfältig redigierten Informationen an.

## **2. THEOLOGISCHE WEITERARBEIT**

Der zweite Bereich zur Stärkung der gewonnenen Gemeinschaft ist die theologische Weiterarbeit, denn „das gemeinsame Verständnis des Evangeliums, auf dem die Kirchengemeinschaft beruht, muss weiter vertieft, am Zeugnis der Heiligen Schrift geprüft und ständig aktualisiert werden“ (LK 38). In diesem Sinn soll an Lehrunterschieden, die in und zwischen den Kirchen bestehen, aber nicht kirchentrennend sind, weitergearbeitet werden. Deshalb legte die Vollversammlung in Wien einige Themen für Lehrgespräche fest. Der EA nahm diesen Auftrag sofort in Angriff und setzte drei Projektgruppen ein.



Aus aktuellem Anlass stellten sich der LKG darüber hinaus einige weitere theologische Fragen, auf die ohne Verzug reagiert werden musste, so vor allem in der Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (Einheitssekretariat)“. Außerdem leisteten Vertreterinnen und Vertreter der LKG an zahlreichen theologischen Tagungen einzelner Kirchen oder anderer Organisationen einen Beitrag.

Im Blick auf die Weiterarbeit der LKG drängte sich als eine weitere Aufgabe auf europäischer Ebene die Auswertung der Erfahrungen des Straßburger Symposiums auf. Das u. a. daraus resultierende Dokument zur „*Fortschreibung des Selbstverständnisses der LKG*“ soll im Rahmen des „Open Space“ vorgestellt werden.

Das eigentlich Verbindliche in unserer Zusammenarbeit auf der Grundlage der Konkordie ist die innere Verpflichtung aller, sich an der theologischen Weiterarbeit zu beteiligen, um das Bewusstsein der europaweiten eucharistischen Gemeinschaft in Kirchen und Gemeinden wach zu halten. Die theologische Weiterarbeit zielt und ist angewiesen auf die Rezeption ihrer Ergebnisse in den Kirchen und Gemeinden. Das gilt besonders für die Texte, die sich die Vollversammlung zu eigen gemacht hat.

## **2.1 Lehrgespräche**

Unser zentrales Anliegen (LK 37), kontinuierliche Lehrgespräche durchzuführen, ermöglicht uns, zur Stärkung der Gemeinschaft, einander die je eigenen Gaben zur Verfügung zu stellen. Der Exekutivausschuss ist dankbar, dass er die Texte zweier Projektgruppen rechtzeitig zur Verfügung hatte. Mit entsprechenden Anträgen legt er der Vollversammlung vor: „Kirche, Volk, Staat, Nation“ und „Kirche und Israel“.

Da ihm der endgültige Text im Januar noch nicht vorlag und das Stimmnahmeverfahren noch nicht eingeleitet werden konnte, ermächtigte er die Projektgruppe und das Sekretariat, den dritten Text: „Gesetz und Evangelium“ ebenfalls der Vollversammlung zu unterbreiten. Sie wird entscheiden müssen, wie damit weiter verfahren werden soll. Der EA empfiehlt, diesen Text den Kirchen der LKG zur Stellungnahme zuzuleiten.

Es ist hier nicht der Ort, auf die einzelnen Texte einzugehen. Sie werden im Laufe unserer Versammlung vorgestellt und in Arbeitsgruppen besprochen werden. Es ist aber der Ort, um für den großen Einsatz der über 100 Vertreterinnen und Vertreter aus rund 40 Kirchen und für die gute Stabsarbeit in

unserem Sekretariat zu danken. Der Dank richtet sich auch an die Kirchen, die die Mühe auf sich nahmen und im Zeitraum von etwa einem dreiviertel Jahr eine Stellungnahme zu den Entwürfen ausarbeiteten. Über diese relativ große Beteiligung können wir uns freuen. Die Freude möge aber Ansporn sein, diese „Leuenberger-Methode“ noch auszubauen und die Arbeit mit den Texten in unseren Kirchen zu fördern.

## 2.2 Die Rechtfertigungsbotschaft

Die Gespräche des Lutherischen Weltbundes mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen über eine „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ beschäftigten den Exekutivausschuss aus zwei Gründen:

Erstens enthält die Beschreibung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums der an der Konkordie beteiligten Kirchen einen längeren Abschnitt über „die Rechtfertigungsbotschaft als Botschaft von der freien Gnade Gottes“ (LK 7-12). Diese wurde im Dokument „Die Kirche Jesu Christi“, das in Wien angenommen worden war, noch etwas weiter entfaltet. Und zweitens schien es selbstverständlich, dass in unserer Gemeinschaft *alle* befragt werden, wenn sich ein erheblicher Teil in einer solch zentralen Frage mit der römisch-katholischen Kirche einigt.

Der EA hatte deshalb

- alle Kirchen auf dieses Dokument aufmerksam gemacht,
- den lutherischen Kirchen für deren Anstrengung gedankt, bei der Erarbeitung der eigenen Stellungnahme die Schwesterkirchen der LKG zu konsultieren,
- den LWB gebeten, „künftig die Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen in Europa in solch essentiellen Lehrfragen zu berücksichtigen“ und
- die reformierten und unierten Kirchen um deren Stellungnahme gebeten.

Dabei bewährte sich an manchen Orten eine gute regionale Zusammenarbeit. Im Auftrag der LKG beteiligte sich Prof. Hans Weder (Zürich) an den Gesprächen des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes. Die Antworten der nicht direkt betroffenen Kirchen auf die Frage nach der Kompatibilität der Verpflichtung auf die Konkordie und der Zustimmung zur „Gemeinsamen Erklärung“ ließen zwar kritische Bedenken, aber keine grundsätzliche Ablehnung seitens der reformierten oder unierten Kirchen erkennen. Mit einigen der Kirchen stellte sich der EA jedoch die Frage der Bedeutung dieser Erklärung für das heutige Leben.

Er beschloss deshalb,

- die eingegangenen Stellungnahmen der Arbeitsgruppe „Gesetz und Evangelium“ zur Verfügung zu stellen und
- Thesen zur Aktualität der Rechtfertigungsbotschaft zu erarbeiten. Diese liegen für die Vollversammlung zur Diskussion (Open-Space-Phase) vor. Die Diskussion wird sich der Frage stellen müssen, welche Impulse von der reformatorischen Rechtfertigungslehre für Lehre und Praxis unserer Kirchen ausgehen.

### **3. ÖKUMENISCHE ASPEKTE**

Ein weites Feld von Beziehungen und Aktivitäten eröffnet der dritte Bereich in dem unsere Gemeinschaft eine dauernde Verpflichtung sieht: Der Dienst an der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen. Die LKG erwartet, dass die Überwindung der bisherigen Trennungen sich auf die konfessionell verwandten Kirchen in Europa und in andern Kontinenten auswirken wird. Sie ist bereit, mit ihnen die Möglichkeit von Kirchengemeinschaft zu erwägen (LK 47f).

Mit solcher Hoffnung führten der EA und der Sekretär oder deren Beauftragte eine Reihe von weiterführenden Gesprächen:

#### **3.1 Beziehungen zur Church of England und zur Porvoo-Kirchengemeinschaft**

Mit einer gewissen Zurückhaltung, jedoch mit großem Interesse, pflegte die Church of England immer enge persönliche Beziehungen zu unserer Kirchengemeinschaft. Ein alter Freund und über Jahrzehnte engagierter Beobachter unserer Arbeit ist John Arnold, Dean of Durham, langjähriges Mitglied und Präsident des Zentralausschusses der Konferenz Europäischer Kirchen.

Dem Interesse seiner Kirche an unserer Arbeit gab der Bischof von Ely, Stephen Sykes, in seinem Referat in Wien (1994) Ausdruck. Er eröffnete seine Ausführungen über „Chancen, Grenzen und Möglichkeiten“ in den gegenseitigen Beziehungen mit dem Gebet, dass Gott uns in seiner Gnade vorangehe und uns Möglichkeiten zeige, die er für uns bereithält, um unser Zeugnis für die frohe Botschaft wirksamer und in größerer Einheit zu geben. Im Blick auf die Notwendigkeit des gemeinsamen Zeugnisses wies er darauf hin, dass das Gespräch in Zukunft verstärkt und mit allen anglikanischen Kirchen in Europa geführt werden müsste. Ausgangspunkte könnten die verschiedenen bilateralen Dialoge auf Weltebene und die Meißener Erklärung sein.

Die Vollversammlung unterstützte daher ein Treffen, zu dem Dean John Arnold und die Europäische Evangelische Versammlung (Budapest 1992) angeregt hatten:

Auf Einladung der LKG und mit der organisatorischen Hilfe des Ökumenischen Instituts in Straßburg trafen sich vom 6.-10. September 1995 auf dem *Liebfrauenberg* (Elsass) Vertreterinnen und Vertreter der anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands, der nordischen lutherischen Kirchen, der methodistischen Kirchen und der Kirchen der LKG. Die Konsultation hatte zum Ziel, die folgenden kirchlichen Vereinbarungen zu untersuchen und ins Gespräch zu bringen: Die *Leuenberger Konkordie* (1973) und die theologische Weiterarbeit, insbesondere „Die Kirche Jesu Christi“, die *Meißener Erklärung* zwischen der EKD und der Kirche von England (1988) und die *Porvoo Erklärung* (PE) zwischen den britischen und irischen anglikanischen Kirchen und den nordischen und baltischen lutherischen Kirchen (1993).

Mit Befriedigung konnte der EA zweierlei feststellen, nämlich:

- die ausdrückliche Verpflichtung von Porvoo zur „Weiterentwicklung schon vorhandener Verbindungen mit anderen weltweiten Kirchengemeinschaften, vor allem denjenigen, mit denen wir im ökumenischen Dialog stehen und Vereinbarungen haben“ (PE 60) und
- den Willen und die Bereitschaft der Anglikaner zu einer vertieften Gemeinschaft mit den Kirchen der LKG. Die anglikanischen Gesprächspartner schienen beeindruckt vom Ernst der Verbindlichkeit und der Rücksichtnahme auf die Minderheitskirchen.

Es wurde vereinbart, die auf dem Liebfrauenberg aufgenommenen Kontakte weiterhin zu pflegen und das Wachstum der Kirchengemeinschaft in Europa zu fördern.

Zu den Feiern der Porvoo Erklärung im Herbst 1998 war die LKG eingeladen und durch ihren amtierenden Präsidenten in Trondheim und in London vertreten.

### **3.2 Beziehungen zu den nordischen lutherischen Kirchen**

Wien erklärte die Pflege der Beziehungen zu den reformierten und lutherischen Kirchen, die die Konkordie noch nicht unterzeichnet haben, zur ersten Aufgabe. Dabei wurde betont, dass die Gespräche mit den nordischen lutherischen Kirchen besonders intensiviert werden müssten. Denn diese Kirchen haben von Anfang an ein reges Interesse am Entstehen und Wachstum der LKG gezeigt. Durch personelle Einsätze, Einladungen von Arbeitsgruppen und

regelmäßige finanzielle Beiträge förderten sie unsere Gemeinschaft, zu der bisher noch nicht alle formell zustimmen konnten. Dass sie als Außenstehende bis heute regelmäßig Beiträge bezahlten, ist nicht selbstverständlich und soll an dieser Stelle auch besonders gewürdigt werden.

Wir berichten über die entsprechenden Kontakte jedoch erst an zweiter Stelle, da diese Kirchen durch die *Porvoo Erklärung* in eine enge Beziehung mit der anglikanischen Kirche getreten sind. Es ist verständlich, dass sie, vor Aufnahme der auf dem Liebfrauenberg beschlossenen weiterführenden Gespräche, ihr gegenseitiges Verhältnis konsolidieren wollten.

Eine erste Gelegenheit zu einem weiteren Gespräch über die Unterzeichnung der Konkordie durch die *Kirche von Norwegen* bot sich anlässlich ihrer Einladung des EA nach Oslo im Mai 1998. Die vorbereitende Kommission ließ ihre Bereitschaft zu einem bindenden Schritt hin zur LKG erkennen. Erfreulich ist, dass die Landessynode der Kirche Norwegens am 19. November 1999 entschieden hat, die Konkordie zu unterzeichnen in der Überzeugung, „dass der Ruf zur Einheit der Kirchen in Jesus Christus auch durch die Gemeinschaft der Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie verwirklicht“ wird.

Am 3. September 2000 beteiligten sich, in der Kathedrale des leitenden Bischofs, Odd Bondevik, in Molde, Elisabeth Parmentier, Wilhelm Hüffmeier, Olav Fykse Tveit (in doppelter Funktion als Mitglied des EA und als einer der Hauptpromotoren für einen Beitritt seiner Kirche) und Heinrich Rusterholz am feierlichen Gottesdienst zur Unterzeichnung.

Die Kirche Norwegens bildet nun gemeinsam mit den drei baltischen lutherischen Kirchen eine starke Brücke zwischen „Porvoo“ und „Leuenberg“.

Auch die *Evangelisch-Lutherische Volkskirche Dänemarks* engagierte sich seit Beginn im Prozess hin zur Konkordie. Mit Freude können wir heute feststellen, dass sie beschlossen hat, am 13. Mai 2001 die Konkordie im Rahmen eines Gottesdienstes in Fredericia ebenfalls zu unterzeichnen. An der Feier nahmen als Vertreter der LKG-Kirchen, die nun mit der Evangelisch-lutherischen Kirche von Dänemark volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft haben, Friedrich-Otto Scharbau, sein Stellvertreter, Bischof Hans-Christian Knuth, Wilhelm Hüffmeier und Heinrich Rusterholz teil.

### **3.3 Meißen–Reuilly**

Partner in der Liebfrauenberg-Konsultation waren, in doppelter Funktion, auch die Kirchen der Meißener Erklärung (die Kirche von England und die Evangelische Kirche in Deutschland).

Bald nach der Unterzeichnung der bereits im März 1988 verabschiedeten Erklärung (damals noch mit dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR) im Januar 1991 begannen ähnliche Gespräche der anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands mit den reformierten und lutherischen Kirchen Frankreichs. Der Leiter unseres Sekretariats, Dr. Wilhelm Hüffmeier, war als Beobachter an den Gesprächen beteiligt. 1999 konnte die Vereinbarung mit dem Titel: „*Berufen zu Zeugnis und Dienst. Die gemeinsame Erklärung von Reuilly*“ unterzeichnet werden.

Damit stehen über ein Drittel aller Signatarkirchen mit der anglikanischen Kirche in einer sehr engen Beziehung. Beide „Erklärungen“, die ja neben den lutherischen auch die unierten und reformierten Kirchen betreffen, weisen faktisch darauf hin, dass zwischen den anglikanischen Kirchen und den weiteren Kirchen der LKG eine Kirchengemeinschaft hergestellt werden kann. Die LKG muss daher die Gelegenheit ergreifen, das Gespräch mit der anglikanischen Kirche über die ökumenische Tragweite dieser Erklärungen und die damit gebotene Möglichkeit zum gemeinsamen Zeugnis erneut aufzunehmen. Es wird sich zeigen, ob Meißen und Reuilly „internationalisiert“ werden können, damit unsere weiteren Mitgliedskirchen, die direkte Nachbarn sind, der anglikanischen Kirche die Art der Gemeinschaft bieten können, die sie in der LKG leben. Dann könnten sie sich wieder der Nähe und Übereinstimmung erfreuen, die in gewisser Weise in der ersten Zeit der Reformation bestand.

### **3.4 A Formula of Agreement**

25 Jahre nach der Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie konnte in den USA eine ähnliche Vereinbarung getroffen werden. Am 4. Oktober 1998 bestätigten die Evangelisch-Lutherische Kirche Amerikas, die Presbyterianische Kirche, die Unierte Kirche Christi und die Reformierte Kirche in Amerika ihre Kirchengemeinschaft durch die Unterzeichnung der „*A Formula of Agreement*“. Superintendent Dr. Rainer Stuhlmann vertrat die LKG bei den Gottesdienstfeierlichkeiten. Heute begrüßen wir unter uns den Vertreter der ‚A Formula of Agreement‘-Kirchen, Bischof Paull Spring von der Evangelisch-Lutherischen Kirche Amerikas, ganz herzlich.

Der Schritt zur „A Formula of Agreement“ wurde unabhängig getan von „Leuenberg“, jedoch nicht ohne das Wissen um unsere zentralen Anliegen und Werte, an die im Text mehrfach dankbar erinnert wird. Wir freuen uns über diese uns verwandte Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und hoffen, dass uns ein gemeinsames Gespräch Klarheit verschaffen könnte über die

ökumenische Relevanz unserer beiden eucharistischen Gemeinschaften. Zudem könnte ein solches Gespräch ein wertvoller Beitrag zu einem vertiefteren gegenseitigen Verständnis über den Atlantik hinweg bedeuten.

### **3.5 Lutherischer Weltbund – Reformierter Weltbund**

Die eben erwähnte „A Formula of Agreement“ in den USA und die LKG in Europa und Lateinamerika werden auf die Dauer eine größere Bedeutung für die Zusammenarbeit der beiden Weltbünde erhalten.

Voraussetzung dazu ist jedoch, dass sich in den beiden Kirchengemeinschaften die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen verschiedener Konfession verstärkt. Es ist selbstverständlich, dass die Weltbünde eine wichtige Funktion zur Stärkung ihrer Mitglieder und mancherorts zur Bildung einer neuen kirchlichen Identität haben. Es wird ihre Aufgabe sein, die besondere Geborgenheit in einer konfessionellen Familie zu vermitteln, die sich andern gegenüber als offen erweist. Sie haben ihre Anstrengungen auf die Vermittlung der Werte und nicht auf die Stärkung abgrenzender Strukturen auszurichten.

Deshalb sind wir froh, dass beide Weltbünde hier vertreten sind. Sie unterstreichen damit ihr Interesse und die Ernsthaftigkeit der Gespräche, die unser Sekretär bisher mit ihnen geführt hat.

### **3.6 Europäische Baptistische Föderation**

Die Vollversammlung in Wien ermutigte den EA, auch die Möglichkeiten zur Zusammenarbeit mit Kirchen zu prüfen, mit denen noch keine volle Kirchengemeinschaft möglich ist. Dabei erwähnte sie die Baptisten. So entschied sich im Januar 1997 der EA, auf die Bitte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der Bundesrepublik einzugehen und Formen einer Zusammenarbeit zu prüfen. Dieser Bund hatte in Abstimmung mit der Europäischen Baptistischen Föderation, die rund 11.000 Gemeinden vertritt, gehandelt. Das Resultat einer Reihe von Gesprächen seit 1998 liegt der Vollversammlung mit der Empfehlung des EA zur Annahme vor.

### **3.7 Konferenz Europäischer Kirchen**

Wir haben bereits auf das Treffen mit der Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft hingewiesen. Seit der Integration

von EECCS in die KEK ist die wertvolle Arbeit in Brüssel und Straßburg Teil der Gesamtaufgabe der KEK.

Durch den Sekretär und das Präsidium konnten seit 1996 auf den verschiedenen Ebenen Kontakte mit der KEK gepflegt werden. Zudem sind viele Mitglieder des Zentralausschusses der KEK indirekt auch Vertreterinnen und Vertreter der LKG. Die Möglichkeiten solcher Verbindungen müssen unbedingt genutzt werden.

Mit vielen Kirchen teilt der EA die Überzeugung, dass die KEK weiterhin gefördert werden muss als die Gemeinschaft der im weitesten Sinne reformatorischen, der anglikanischen und der orthodoxen Kirchen und als Partnerin des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen der römisch-katholischen Kirche.

Als Kirchengemeinschaft der größten Zahl der Mitgliedskirchen der KEK sieht die LKG eine besondere Aufgabe darin, protestantische Anliegen auch direkt in die KEK und deren Arbeitsgremien einzubringen. Einander die je eigenen Gaben zur Verfügung stellen bedeutet für die LKG, ihre Stellungnahmen zu aktuellen Fragen auch im Rahmen der KEK bekannt zu geben und, zu deren Bereicherung, den andern Kirchen die Resultate der Lehrgespräche zur Verfügung zu stellen. Dabei sollten sie ihre Offenheit bekunden und betonen, dass die dem Stand der gegenwärtigen Erkenntnis entsprechenden Dokumente durchaus erweitert und aktualisiert werden könnten, etwa in dem Sinne wie der Berner Synodus, die Verordnung für die Pfarrer der Berner Kirche vom 9. Januar 1532, vorsieht:

*„Wird uns aber von unseren Pfarrern oder von anderer Seite etwas vorgebracht, was uns näher zu Christus führt und was nach Maßgabe des Gottesworts allgemeiner Freundschaft und christlicher Liebe zuträglicher ist als die jetzt hier verzeichnete Meinung, so wollen wir das gern annehmen und dem Heiligen Geist seinen Lauf nicht sperren, der nicht zum Fleisch zurück, sondern immerzu vorwärtsdrängt dem Ebenbild Christi Jesu, unseres Herrn, entgegen. Der wolle uns allein in seiner Gnade bewahren.“*

Eine Delegation der LKG (E. Parmentier, W. Hüffmeier, OKR'in Antje Heider-Rottwilm, stellvertretendes Mitglied im EA und Mitglied im Zentralausschuss der KEK, H. Rusterholz) traf sich am 9. April dieses Jahres mit Generalsekretär Dr. Keith Clements und Direktor Keith Jenkins sowie mit den beiden Mitarbeitern Prof. Viorel Ionita und Pfr. Rüdiger Noll zu Besprechung praktischer Fragen der Zusammenarbeit sowie des weiteren Vorgehens.

Nach einem entsprechenden Bericht und Antrag des Generalsekretärs Clements begrüßte der Zentralausschuss der KEK in seiner Sitzung vom 18./19. April 2001 eine solche Zusammenarbeit im Rahmen der KEK. Er bestimmte,



dass die Modalitäten ausgearbeitet werden müssen und der Generalsekretär dem Präsidium über unsere Vollversammlung Bericht erstatten soll. Auf institutioneller Ebene ist die KEK für viele Kirchen der LKG *der Ort der Begegnung mit den orthodoxen Kirchen*. Allein schon aus diesem Grund ist eine aktive Beteiligung der LKG an den Arbeiten der KEK notwendig.

Mit dem orthodoxen Sprecher des Ökumenischen Rates der Kirchen an der Wiener Vollversammlung, Prof. Dr. Grigorios Larentzakis, der „die Gratulation und Anerkennung für Ihre bisherige Arbeit im Dienst der Einheit und der Communion der Kirchen“ ausgesprochen hatte, sind wir uns einig, dass die Intensivierung des christlichen Zeugnisses in Europa nur als ökumenische Aufgabe sinnvoll ist.

In diesem Geist sind die Kontakte und die Zusammenarbeit in der KEK heißungsvoll. Solche Worte eines prominenten orthodoxen Theologen sind auch Zeichen dafür, dass ein großer Teil der orthodoxen Kirchenführer ein Interesse an der Aufrechterhaltung der ökumenischen Kontakte zeigt. Sie wissen um die Haltung unserer protestantischen Kirchen und um das gegenseitig gewachsene Vertrauen in schwieriger Zeit. Deshalb sollten uns die andern Stimmen, die ein exklusives Kirchenverständnis proklamieren, nicht allzu sehr irritieren. Auch diese werden mit der Zeit entdecken, dass die Suche nach der eigenen Identität in einer pluralistisch lebenden Zeit eine offene ökumenische Haltung nicht ausschließt. Bestimmt wird sie die Führung Gottes in einer Zusammenarbeit entdecken, in der erst die auf Christus bezogene Verschiedenheit der Kirchen sie dazu befähigt, ihren Auftrag der Versöhnung als Gesandte für Christus mit Vollmacht zu erfüllen.

Deshalb bitten wir die orthodoxen Kirchen, mit den Minderheitskirchen in ihrem Bereich, von denen die meisten zu unserer Gemeinschaft gehören, im Geiste der Versöhnung Kontakte zu pflegen. Wir bitten sie, sich so um Verständnis zu bemühen, wie das die Kirchen versuchen, die mit orthodoxen Minderheitskirchen in ihrem Gebiet eine ökumenische Gemeinschaft bilden. Zur Pflege der ökumenischen Gemeinschaft in diesem Geist der Versöhnung befürworten wir die Haltung, die Grigorios Larentzakis mit seiner Bitte an uns beschreibt, nämlich „die Monopolisierung des Martyriums und die Verurteilungen der andern“ zu vermeiden.

### **3.8 Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche**

Viele unserer Kirchen haben, selten als Mehrheits-, meist als Minderheitskirchen, direkte Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche. Deshalb schät-

zen wir die guten persönlichen Beziehungen zum Sekretariat des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen und zum Einheitssekretariat.

Die Sitzung des EA Anfang Juni 1996 in Rom bot eine erste Gelegenheit zu einem direkten Gedankenaustausch mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Edward Idris Kardinal Cassidy, und mit dem Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger. In beiden Gesprächen ging es um das Dokument „Ut unum sint“ und um die ökumenischen Aspekte des Leuenberger Konsensdokumentes „Die Kirche Jesu Christi“. Ebenso ging es um den reformatorischen Beitrag zum ökumenischen Dialog über die Einheit, insbesondere hinsichtlich des gegenseitigen Amtsverständnisses.

Auch wenn keine unmittelbaren Resultate festzustellen sind, hat ein intensiver Informationsaustausch anlässlich einer solchen Begegnung bestimmt längerfristig Wirkung. Denn die Zustimmung vieler Mitglieder römisch-katholischer Kirchgemeinden, die sich mit Bezug auf die Heilige Schrift und die Tradition der Kirchen einer guten Zusammenarbeit mit ihren protestantischen Mitschwestern und Mitschwägern erfreuen, wird Konsequenzen haben. Diese dürfen aber nicht zu Ab- oder Ausgrenzung führen, sondern zu selbstbewusster Öffnung. Einander mit den Gaben dienen, die uns verliehen sind, bedeutet in einem solchen Fall, die Ermutigung dieser Menschen zur Entwicklung ihrer Beziehungen, um mit Vollmacht den Auftrag zur Versöhnung als Gesandte für Christus zu erfüllen.

Wir sind bereit, diese Kontakte weiterhin im Geist der Offenheit und mit dem Ziel zu pflegen, „der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen zu dienen“ (LK 46). Deshalb fühlen wir uns frei und verpflichtet, unsere Irritation über das Dokument „Dominus Jesus“ auszudrücken. Wir freuen uns über die Teile, die fundamentale Einsichten unseres gemeinsamen Glaubens festhalten. Umso mehr sorgen wir uns um die Aussage, dass sich die römisch-katholische Kirche als die einzige vollkommene Realisierung der Kirche Christi versteht. Wir sehen, dass eine solche Aussage dem vielerorts fröhlichen gemeinsamen Zeugnis widerspricht. Gleichzeitig beschäftigt uns die Frage, ob sie sich durch ein solch exklusives Verständnis nicht den Blick dafür verstellt, dass sich der Leib Christi in einer großen Zahl von Kirchen verwirklicht, die einander mit ihren Gaben dienen und in denen sich die Kraft und Treue Gottes bewährt.

Wir hoffen, dass wir in Zukunft mit der römisch-katholischen und mit den orthodoxen Kirchen die uns trennenden Fragen lösen und mit ihnen einen gemeinsamen Weg beschreiten können, auf dem wir lernen und spüren, dass unsere Identität nicht durch einen Absolutheitsanspruch bestimmt wird, son-

dem durch das treue Festhalten am Evangelium und das frohe, gemeinsame Zeugnis mit den andern Christen.

### **3.9. Charta Oecumenica**

Die eben erwähnte Hoffnung gründet auch in der Zustimmung zur „*Charta Oecumenica*“ und der Unterzeichnung am 22. April 2001 anlässlich der Europäischen Ökumenischen Begegnung in Straßburg. Auf Einladung der KEK war Leuenberg in Straßburg vertreten durch Elisabeth Parmentier, die im Eröffnungsgottesdienst predigte, und durch den amtierenden Präsidenten.

Die Empfehlung an die Kirchen, die großen Postulate der Charta anzunehmen und sie in ihrem jeweiligen Kontext umzusetzen, haben die beiden Präsidenten der KEK und der CCEE, Metropolit Jérémie und Kardinal Vlk, unterzeichnet.

Eine Woche nach Ostern wurde im Gottesdienst und in Andachten mehrfach an die Emmaus-Jünger erinnert und der ökumenische Weg in die Zukunft mit ihrem Gang nach Emmaus verglichen. Die Charta Oecumenica, die im Untertitel „Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa“ alle unterschiedslos als Kirchen bezeichnet, ist somit für alle auf diesem Weg eine Art Begleitbrief, der dann zu konsultieren und zu besprechen ist, wenn Missverständnisse und andere Nöte uns die Sicht auf die nächste gemeinsame Wegstrecke verstellen. – Zeichnet sich in dieser Charta eine neue Art von ökumenischen Dokumenten ab, die schwierige Fragen im Miteinander der Kirchen klar aussprechen und Wege im Umgang mit den tiefgreifenden Differenzen aufzeigen?

Wir empfehlen allen Kirchen, dieses Instrument zu benützen und wie die beiden Jünger zu bitten: „Herr, bleibe bei uns“. Dann werden auch wir erkennen, dass der Herr unserer Kirche bereits an unserer Seite steht!

## **4. ORGANISATORISCHE FOLGERUNGEN**

### **4.1 Exekutivausschuss**

Der Exekutivausschuss (EA) der LKG, dem bis zu 13 Personen angehören, ist für die Arbeit zwischen den Vollversammlungen verantwortlich. Als neues Mitglied im EA, der bis dahin 12 Personen umfasste, wurde aufgrund der „Erklärung der Kirchengemeinschaft zwischen den Kirchen der LKG und

den methodistischen Kirchen in Europa“ am 31. Januar 1997 Bischof Dr. Walter Klaiber von der deutschen Evangelisch-methodistischen Kirche aufgenommen, so dass dem EA nun 13 Personen angehören.

#### **4.2 Finanzfragen**

Der EA hatte sich an praktisch jeder Sitzung mit der Beschaffung von Finanzen für in Wien beschlossene oder neue, dringende Aufgaben zu beschäftigen. Bevor wir über das im Verhältnis zu den mit Zuversicht und Eifer beschlossenen Aufgaben bescheidene Einkommen klagen, wollen wir hier der Freude Ausdruck geben, dass vor allem die Kirchen der EKD, ihnen voran die Evangelische Kirche der Union, den allergrößten Teil unserer Einnahmen bestreiten. Desgleichen steuern die Kirchen der Arnoldshainer Konferenz (AKf) und die Vereinigte Ev.-Luth. Kirche Deutschlands (VELKD) sowie die EKD Beiträge zur Finanzierung der LKG bei. In unseren herzlichen Dank an diese Kirchen schließen wir auch die anderen Kirchen ein, die regelmäßige Beiträge bezahlen oder die durch Einladungen von Projektgruppen indirekt einen finanziellen Beitrag leisten, der schlecht durch konkrete Zahlen beziffert werden kann.

Schließlich danken wir auch der westfälischen Kirche, die seit 1996 theologische Mitarbeiter entsendet und bezahlt, sowie der bayerischen Kirche, die über Jahre hinweg Personalkosten für Leuenberg getragen hat. Der EA dankt allen, die sich in Lehrgesprächen, durch Stellungnahmen, in gemeinsamen Aktionen, durch Übernahme finanzieller Mitverantwortung durch regelmäßige und außerordentliche Beiträge im Rahmen der Arbeiten des EA engagiert haben.

Und nun müsste die Klage kommen! An ihrer Stelle bitten wir die Vollversammlung, in ihrem Enthusiasmus, mit dem sie Beschlüsse für künftige Aufgaben fällt, die Portion Nüchternheit aufkeimen zu lassen, die alle ermutigt, der LKG eine stabile finanzielle Grundlage zu gewähren. Das bedeutet, dass wir diejenigen bitten, die bereits kräftig beitragen, nicht nachzulassen und diejenigen, die bisher nur wenig oder nichts bezahlen konnten, sich Rechenschaft abzulegen, ob sie die ihnen verliehenen Möglichkeiten wirklich verhältnismäßig einsetzen.

#### **4.3 Das Sekretariat in Berlin**

Ohne den von einem inneren Engagement getragenen Einsatz des kleinen Stabes in Berlin wäre unsere Arbeit undenkbar.

Unser Dank geht in gleich herzlicher Weise

- an Dr. Wilhelm Hüffmeier, der als Präsident der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union seit 14 Jahren als Sekretär, Inspirator und Motivator die operative Gesamtverantwortung trägt,
- an Dr. Christine-Ruth Müller, die ihr profundes theologisches Wissen und ihre von Präzision bestimmten organisatorischen Gaben seit 10 Jahren Leuenberg zu Verfügung stellt,
- an Frau Hera Moon, die als Fremdsprachensekretärin uns mit ihren Sprachkenntnissen und ihrer Effizienz im Sekretariat immer wieder beeindruckt,
- an Privatdozent Dr. Helmut Schwier, der als Koordinator der Projektgruppen entscheidend dazu beigetragen hatte, deren Arbeit in noch nützlicher Frist abzuschließen,
- an Herrn Mark Pockrandt, der als „Webmaster“ die Internetpräsenz der LKG-Arbeit präzise und klar aufgebaut hat
- und schließlich an Herrn Vizepräsident i. R. Rainer Bürgel, der seit Jahren mit Umsicht und Geschick die knappen Finanzmittel der Leuenberger Kirchengemeinschaft verwaltet.

Mit einem Dank an unsere Kolleginnen und Kollegen im Exekutivausschuss schließen wir unseren Bericht und legen ihn der Vollversammlung zur Diskussion vor. Der Rückblick möge ihr Klarheit für die Voraussicht schenken, damit die LKG auf ihrem weiteren Weg der Zusammenarbeit „in Lauterkeit, mit Eifer und mit Freudigkeit“ gehen kann.

Belfast, 19.06.2001

Heinrich Rusterholz

## *2. Bericht des Sekretariats der Leuenberger Kirchengemeinschaft*

### **Bericht des Sekretariats**

Der ungarische Schriftsteller jüdischer Herkunft György Konrad, entschiedener Demokrat und Europäer vor 1989 und danach, hat kürzlich in seiner Rede zur Verleihung des Karlspreises der Stadt Aachen gesagt: „Europa wird unter anderem auch durch Texte konstituiert, deren Autoren nur die Macht haben, dass ihre Leser das Gelesene nicht mehr aus dem Kopf bekommen“. Ist die Leuenberger Konkordie von 1973 für die protestantischen Kirchen und für die Protestanten Europas ein solcher Text? Ihre Macht gewinnt die Konkordie jedenfalls durch die, die sie lesen und nicht vergessen. Auf der Basis dieses nicht zu vergessenden Textes und in Verbindung mit den für die Weiterarbeit gefassten Beschlüssen der Vollversammlungen der LKG, insbesondere von Straßburg 1987 und Wien 1994, legt das Sekretariat, entsprechend der Dienstanweisung vom 20.1.1995, seinen in neun Abschnitte gegliederten Bericht vor:

1. Statistik der LKG
2. Der Exekutivausschuss
3. Die Lehrgespräche in Regional- und Projektgruppen
4. Beziehungen zu den Signatarkirchen und beteiligten Kirchen
5. Weitere ökumenische Kontakte
6. Die Publikations- und Informationsarbeit
7. Das Sekretariat
8. Die Finanzen
9. Zusammenfassung und Ausblick.

Für die Mitvorbereitung des Berichtes danke ich Frau Dr. Müller und Herrn Dr. Schwier, die Übersetzung ins Englische hat Frau Hera Moon freundlicherweise angefertigt.

#### **1. Statistik der LKG**

Bis zur letzten Vollversammlung in Wien 1994 hatten 90 europäische und lateinamerikanische Kirchen die Leuenberger Konkordie von 1973 unterzeichnet. Seit die in Wien verabschiedete „Gemeinsame Erklärung zur Kirchengemeinschaft“ (1993/94) zwischen den methodistischen Kirchen Europas und den Leuenberger Kirchen im Herbst 1996 das nötige Quorum an

Zustimmungen auf beiden Seiten erreicht hat, gehören folgende methodistische Kirchen der LKG an:

Evangelisch-methodistische Kirche, Zentralkonferenz Deutschland,  
Evangelisch-methodistische Kirche, Zentralkonferenz Mittel- und Südeuropa,  
Evangelisch-methodistische Kirche, Zentralkonferenz Nordeuropa,  
The Methodist Church in Great Britain,  
The Methodist Church in Ireland,  
Chiesa Evangelica Metodista d'Italia,  
Igreja Evangélica Metodista Portuguesa.

Die Kirchengemeinschaft mit diesen Kirchen wurde am 2. 2. 1997 mit einem Festgottesdienst in der methodistischen Adventskirche in Tallinn offiziell bestätigt.

Als weitere Kirche gehört aufgrund eines Beschlusses des Bischofsrates seit Mai 1998 die Ev.-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten zur LKG. Es folgten  
die Evangelische Kirche in Deutschland (10. 9. 1999),  
die Lutherische Kirche Norwegens ( 19. 11. 1999/9, 2000) und als  
103. die Ev.-Lutherische Kirche in Dänemark (13. 5. 2001).

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die Synode der Lutherischen Kirche Norwegens und der Rat für Zwischenkirchliche Beziehungen der Ev.-Luth. Kirche in Dänemark haben ihre Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie mit besonderen Erklärungen verbunden, in denen sie ihre Bereitschaft zur Mitarbeit in der LKG bekräftigen und zugleich die Verpflichtung zur „ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen“ (LK 46) hervorheben, für die die Konkordie Vorbild ist.

## **2. Der Exekutivausschuss**

Der aus 13 Personen bestehende Exekutivausschuss (EA), der die Arbeit zwischen den Vollversammlungen verantwortet und dessen Zusammensetzung regionale und konfessionelle Aspekte berücksichtigt, trat in der Amtsperiode von 1994 bis 2001 insgesamt elfmal an verschiedenen Orten Europas zu zwei- bis zweieinhalbtägigen Sitzungen zusammen. Der EA folgte in der Regel der Einladung einer der Kirchen der Gemeinschaft. Begegnungen mit den Leitungen dieser Kirchen und gemeinsame Gottesdienste vor Ort bildeten einen integralen Bestandteil des Programms. Ausführliche Protokolle über die Sitzungen in Düsseldorf, Straßburg, Berlin, Rom, Tallinn, Prag, Oslo, Paris, Bratislava, Belfast und Zürich liegen vor.

Während der Amtsperiode fanden folgende Veränderungen im EA statt: Für den 1996 verstorbenen Präses Peter Beier kooptierte der EA seinen Stellvertreter Peter Bukowski, Moderator des Reformierten Bundes in Deutschland, sowie in seiner Stellvertretung Frau Oberkirchenrätin Doris Damke, Ev. Kirche von Westfalen. Der ehemalige Präsident des Schweizerischen Ev. Kirchenbundes Heinrich Rusterholz hat 1997 mit der ihn auszeichnenden Umsicht, Liebenswürdigkeit, seinem diplomatischen Geschick und großem persönlichen Einsatz die Funktion des geschäftsführenden Präsidenten übernommen. Nach dem Ausscheiden von Oberkirchenrat Helmut Zeddies im Jahre 1998 rückte sein Stellvertreter, Professor Michael Beintker, nach. Für Herrn Beintker kooptierte der EA Frau Oberkirchenrätin Antje Heider-Rottwilm, Kirchenamt der EKD, als Stellvertreterin.

Der EA gab sich 1995 eine Geschäftsordnung und dem Sekretariat eine Dienstanweisung, um so wenigstens intern ein Mindestmaß an Verbindlichkeit und Handlungsfähigkeit herzustellen. Die LKG hat bekanntlich, abgesehen von der Verbindlichkeit der Konkordie, keine Rechtsform.

In der ersten Phase konzentrierte sich die Arbeit des EA auf die Wahl des vierköpfigen Präsidiums und des Sekretärs mitsamt der Bestimmung des Ortes des Sekretariats, die Planung einer Konsultation mit den Kirchen der Erklärungen von Meißen (1988) und Porvoo (1992), den Vollzug der Kirchengemeinschaft mit den methodistischen Kirchen Europas sowie die Vorbereitung der Lehrgespräche zu „Kirche und Israel“, „Kirche, Volk, Staat, Nation“ und „Gesetz und Evangelium“.

Die zweite Phase der Arbeit des EA wurde bestimmt durch die Bitte des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland um Gespräche mit der LKG über eine mögliche Zusammenarbeit zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der LKG in Europa, den Austausch über die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und des Lutherischen Weltbundes (LWB) sowie die Vorbereitungen für das 25. Jubiläum der LK (1998) in Straßburg und die 5. Vollversammlung der LKG.

Zum 25. Jahrestag der LK beschloss der EA die Erklärung „Leuenberg – Meißen – Porvoo. Modelle kirchlicher Einheit aus der Sicht der Leuenberger Konkordie“. Darin werden die Modelle dargestellt und Stärken wie Schwächen benannt, vor allem aber Wege zur Nutzung des Leuenberger Modells im ökumenischen Gespräch und in der praktischen Verwirklichung der Kirchengemeinschaft aufgezeigt, bis hin zu „gemeinsamen Ausbildungsgängen“ und der „gegenseitigen Anerkennung von Ausbildungsabschlüssen“ für kirchliche



Berufe und dem entsprechenden Austausch von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern.

### **3. Die Lehrgespräche in Regional- und Projektgruppen**

Für die Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst und die ökumenische Verantwortung der LKG sind die Lehrgespräche von zentraler Bedeutung. Ohne Klarheit in theologischen Grundlagen können die europäischen protestantischen Kirchen weder im gemeinsamen politischen Zeugnis noch in der Ökumene überzeugend und handlungsfähig sein.

Zwischen 1976 und 1987 gab es ausschließlich regionale Leuenberger Lehrgesprächsgruppen, und zwar die von Kopenhagen, Amsterdam, Berlin und Gallneukirchen (Südosteuropa). Aufgrund der Beschlüsse der Straßburger Vollversammlung konstituierten sich schon nach 1987 neben der fortbestehenden Südosteuropa-Gruppe (Gallneukirchen) zwei Projektgruppen zum evangelischen Kirchen- bzw. Freiheitsverständnis. Diese Differenzierung von Regional- und Projektgruppen hat sich nach der Wiener Vollversammlung fortgesetzt. Zugleich bildete sich seit 1990 im Raum der früheren Amsterdamer Lehrgesprächsgruppe wieder eine Nordwestgruppe, in der sich belgische, deutsche, luxemburgische und niederländische Kirchen einmal jährlich treffen. Diese Gruppe hat sich in der letzten Zeit vor allem mit der Frage der Struktur der Leuenberger Kirchengemeinschaft befasst. Ein Vorschlag aus ihrer Mitte wird in der Open-Space-Phase präsentiert.

Der EA bereitete die Lehrgespräche wie schon nach 1987 wiederum durch Projektskizzen vor, die er in Zusammenarbeit mit den Ökumenischen Instituten in Bensheim, Kopenhagen, Prag und Straßburg erarbeitete. Nach Einholung von Stellungnahmen aus den Leuenberger Kirchen zu den Projektskizzen hat der EA sie festgestellt und so zur Grundlage der Lehrgesprächsarbeit gemacht.

Die Lehrgesprächsgruppen trafen sich nach Aufnahme der Arbeit im Jahre 1995/1996 in der Regel ein- bis zweimal im Jahr zur Arbeit, meist auf Einladung einer an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirche, mit deren Repräsentanten dann auch jeweils Begegnungen stattfanden. Die Gruppen bestimmten unter sich den Vorsitz. Während die Arbeit der Gallneukirchener Gruppe zu „Kirche, Volk, Staat, Nation“ von der bayerischen Landeskirche und die der Nordwestgruppe aus der Mitte der beteiligten Kirchen finanziert und moderiert wurde, lag die Organisation der Projektgruppen zu „Kirche und Israel“ und „Gesetz und Evangelium“ in den Händen des Sekretariats,

das freilich auch an der theologischen Arbeit der anderen Gruppen teilnahm. Die Lehrgesprächsgruppe „Kirche und Israel“ schloss in ihre Arbeit Besuche von Synagogen und jüdischen Gedenkstätten ein.

In diesem Zusammenhang ist besonders der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zu danken. Sie hat über 20 Jahre die Gallneukirchner Lehrgesprächsgruppe betreut. Noch im März 1999 erhielt der im folgenden Oktober verstorbene frühere bayerische Landesbischof D. Dr. Johannes Hanselmann aus der Hand des Landeshauptmanns von Linz den Österreichischen Verdienstorden für sein Engagement zur Versöhnung über politische Grenzen hinweg. Damit war faktisch die ganze Lehrgesprächsgruppe geehrt. Der Sekretär hat zu diesem Festakt die Laudatio für Johannes Hanselmann beige-steuert. Im selben Jahr stellte die Gallneukirchner Lehrgesprächsgruppe für die 2. Europäische Ökumenische Versammlung in Graz eine Thesenreihe zu „Kirche, Volk, Staat, Nation“ fertig.

#### **4. Beziehungen zu den Signatar- und beteiligten Kirchen**

Die Leuenberger Konkordie erklärt, dass sich die Kirchengemeinschaft im Leben der Kirchen und Gemeinden verwirklicht (LK 35). Damit ist zunächst das Miteinander der konfessionell verschiedenen Kirchen in den Ländern und Regionen Europas gemeint. Dieser verpflichtende Charakter der Konkordie wird jedoch noch längst nicht von allen Kirchen mit der nötigen Intensität wahrgenommen. Deshalb sind Besuche von Leuenbergern bei den Leuenbergern ein wichtiges Mittel der Leuenberger Bewusstseinsbildung. Dem dient neben den Besuchen und Aktivitäten des Präsidiums, insbesondere des Geschäftsführenden Präsidenten, und den Mitgliedern des EA auch die Tätigkeit des Sekretariats.

Der Sekretär hat neben der Mitarbeit in den Lehrgesprächsgruppen und den sich daraus ergebenden Kontakten im März 1995 zusammen mit dem verstorbenen Präsidenten Peter Beier die beiden ungarischen Signatarkirchen besucht und mit Vorträgen in Debrecen und Budapest über die Entstehung und Bedeutung der Konkordie zu ihrer praktischen Nutzung ermuntert. Im Jahr des 25. Jubiläums der Leuenberger Konkordie (1998) folgte die Teilnahme an der Synode der United Reformed Church im United Kingdom und die Mitwirkung am gemeinsam begangenen Reformationsfest der Presbyterianischen und Methodistischen Kirche Portugals. Im Oktober 1999 nahm der Sekretär an der Verabschiedung von Heinrich Rusterholz und der Einführung von Thomas Wipf als Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes teil.

Die Beziehungen zu den südamerikanischen Signatarkirchen konnten in Ermangelung von dafür nötigen Finanzen nur auf schriftlichem Wege oder in Verbindung mit anderweitig finanzierten gegenseitigen Besuchen wahrgenommen werden. Zum Europasekretär der methodistischen Kirchen bestanden Arbeitskontakte.

Zwischen 1996 und 1999 hat der Sekretär als Beobachter der LKG in den Gesprächen zwischen den anglikanischen Kirchen Europas und den französischen lutherischen und reformierten Kirchen mitgearbeitet. Die Gespräche wurden mit der „Erklärung von Reully. Zum Zeugnis und Dienst berufen“ abgeschlossen. Gottesdienste am 17. Juni in London und am 1. Juli in Paris dieses Jahres implementieren diese Kirchengemeinschaft. Anfang Juni 2000 konnte der Sekretär an der Synode der Reformierten Kirche Frankreichs in Lyon zur Frage der Theologischen Ausbildungsstätten teilnehmen. Durch den anschließenden Kirchentag „Debat 2000 – 2000 Debats“ (3./4. Juni 2000) verwandelte sich Lyon für 2 Tage auf Plätzen, in Cafés, in Kirchen, im Rathaus und im Kongresszentrum zur Hauptstadt des französischen Protestantismus. Eine Botschaft war zentral: „Wenn die Kirchen nicht die modernen Kommunikationsmittel gebrauchen, werden sie vergessen. Aber um des Evangeliums willen haben wir die Pflicht, nicht vergessen zu werden“.

Gemeinsam mit Bischof Dr. H. Chr. Knuth (Schleswig) hat der Sekretär im September 2000 an der Sitzung des Zwischenkirchlichen Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Dänemark teilgenommen, um so den Beitritt dieser Kirche in Dänemark zur Leuenberger Kirchengemeinschaft vorbereiten zu helfen.

Kirchengemeinschaft ist die Gemeinschaft von Gläubigen. Eine unerlässliche Dimension der Verwirklichung der Leuenberger Kirchengemeinschaft ist deshalb die Mitwirkung von nichtordinierten Gemeindegliedern an dieser Gemeinschaft. Hierzu hat die Evangelische Kirche der Union (EKU) durch ihre alljährlichen Begegnungstagungen für Gemeindeglieder aus den Leuenberger Kirchen in Berlin ein wichtiges Instrument geschaffen. Zwischen 1994 und 2000 haben sieben solcher Tagungen stattgefunden, an denen sich jeweils zwischen 30 und 40 Gemeindeglieder aus ca. 30 Kirchen Europas beteiligten. Die Themen reichten von liturgischen, kirchenmusikalischen, politischen, ökumenischen bis zu spirituellen und spezifisch theologischen Fragestellungen. Die EKU stellt die Finanzen für die Unterbringung und Verpflegung der Teilnehmenden zur Verfügung. Im Einzelfall, besonders für mittel- und osteuropäische Teilnehmer oder Teilnehmerinnen werden auch die Reisekosten von der EKU finanziert. Organisation und Leitung dieser Begegnungen liegt in den Händen des Leuenberg-Sekretariats.

## 5. Weitere ökumenische Kontakte

Die Leuenberger Konkordie weiß sich der weiteren Ökumene verpflichtet (LK 46-49). Deshalb pflegt sie Kontakte zu den oben genannten Ökumenischen Instituten und dem Evangelischen Arbeitskreis für Konfessionskunde in Europa, zur Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und zu den Konfessionellen Weltbünden wie dem Ökumenischen Rat der Kirchen.

Der Evangelische Arbeitskreis für Konfessionskunde in Europa, der insbesondere Minderheitskirchen aus Mittel- und Osteuropa umfasst, trifft sich einmal jährlich unter Federführung des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim in Zusammenarbeit mit der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Die Tagungen dienen dem Austausch über die ökumenische Situation in den Ländern der beteiligten Kirchen. Das Sekretariat war an diesen Konferenzen regelmäßig beteiligt und stellt ein Mitglied des Fortsetzungsausschusses.

Besonders wichtig ist der Kontakt der LKG zur KEK, der gegenüber Leuenberg so etwas wie die Vorverständigung darüber bedeutet, was die protestantischen Kirchen gemeinsam in das Gespräch mit den orthodoxen Kirchen und über den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) auch mit der römisch-katholischen Kirche in Europa einzubringen hat. Zwischen dem Sekretariat der Leuenberger Kirchengemeinschaft und dem Sekretariat der KEK bestehen ständige Arbeitskontakte. Die LKG ist seit 1999 durch Frau Heider-Rottwilm, selber stellvertretendes Mitglied des Exekutivausschusses, im Zentralausschuss der KEK vertreten. Im Arbeitskreis der KEK „Europa und die Theologie“ arbeitet als Beauftragter des EA Dr. H. J. Luibl, langjähriges Mitglied der Südosteuropa-Gruppe, mit.

Am Reformationstag 1998 trafen sich im John-Knox-Center in Genf Vertreter des Lutherischen und Reformierten Weltbundes zu einer Konsultation über Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst und die Frage der weltweiten Gemeinschaft der beiden reformatorischen Konfessionen. Von Leuenberger Seite referierten die Professoren André Birmelé und Paolo Ricca, für die Weltbünde sprachen die beiden Generalsekretäre Dr. Ishmael Noko und Dr. Milan Opocensky. Die Ergebnisse dieser Konsultation liegen – ergänzt durch Statements der Präsidenten der Weltbünde, Präsident Christian Krause (LWB) und der ehemaligen Präsidentin des Reformierten Weltbundes (RWB) Jane Demsey Douglass – vor in der Veröffentlichung „Rowing in One Boat: A Common Reflection on Lutheran-Reformed Relations Worldwide“, hg. von Lukas Vischer.

Als Leiter der Kirchenkanzlei der EKU hat der Sekretär seit 1998 an einer Reihe von Gesprächen über mögliche Beziehungen der unierten Kirchen

Deutschlands zu den konfessionellen Weltbünden teilgenommen. Sie fanden statt unter Leitung der beiden Generalsekretäre der Weltbünde Dr. Ishmael Noko und Dr. Setri Nyomi in Genf. Bei dieser Gelegenheit konnte auch über die Situation der Leuenberger Kirchengemeinschaft berichtet und über Möglichkeiten und Schwierigkeiten, in anderen Kontinenten und Kontexten Leuenberg-Prozesse einzuleiten, diskutiert werden. Die von beiden Weltbünden verantwortete Erklärung „Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft“ (1989) empfiehlt solche Prozesse.

In diesen Zusammenhang gehören auch die Kontakte zu den reformierten und lutherischen Kirchen, die in den Vereinigten Staaten von Amerika Kirchengemeinschaft durch „A Formula of Agreement“ (1998) vereinbart haben. Im Rahmen der Beziehungen der United Church of Christ (UCC) und der EKU hat der Sekretär an der Generalsynode der UCC 1997 in Columbus/Ohio teilgenommen, um aus der Sicht der Leuenberger Konkordie die Beratungen zu „A Formula of Agreement“ zu begleiten.

Auf Einladung des LWB nimmt ein Vertreter der LKG an der LWB-Konsultation „Antisemitismus und Antijudaismus“ im September dieses Jahres teil, um dort Impulse unseres „Kirche und Israel“-Dokuments einzubringen.

In wichtigen Fragen des politischen Zeugnisses der LKG hat das Sekretariat engen Kontakt mit dem Evangelischen Büro der EKD in Brüssel gehalten. Die Stellungnahme des Exekutivausschusses zur Grundrechtecharta der Europäischen Union (2000) ist in Verbindung mit dem Ev. Büro entstanden. Der EA und das Sekretariat sind dabei davon ausgegangen, dass das politische Zeugnis der Leuenberger Kirchengemeinschaft im Rahmen der schon bewährten kirchlichen Instrumente im Gegenüber zu den europäischen Institutionen zur Geltung gebracht werden sollte. Dazu gehört das Evangelische Büro der EKD in Brüssel, das seinerseits in engem Kontakt mit der früheren „Europäischen Kommission für Kirche und Gesellschaft“ (EECCS) steht, die inzwischen als „Kommission für Kirche und Gesellschaft“ (KKG) in die Konferenz Europäischer Kirchen integriert worden ist.

## **6. Die Publikations- und Informationsarbeit**

Wegen der Bedeutung der theologischen Arbeit für die Vertiefung der LKG war es ein wichtiges Anliegen des EA und des Sekretariats, eine Publikationsreihe zu schaffen, in der die Lehrgesprächsergebnisse ediert und so jederzeit verfügbar gehalten werden können. Das ist mit der zweisprachigen

(Deutsch/Englisch) Publikationsreihe „Leuenberger Texte“, die der Sekretär herausgibt und die seit 1995 erscheint, gelungen. Unter den bisher erschienenen fünf Heften kommt der Publikation „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ eine besondere Bedeutung zu. Dieses Heft wurde bisher in über 2200 Exemplaren verkauft.

Weiterhin erschienen: „Sakramente, Amt, Ordination“, 1995 (Heft 2); „Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung“, 1997 (Heft 3); „Leuenberg, Meissen und Porvoo“, Konsultation Liebfrauenberg 1995, 1996 (Heft 4); „Das christliche Zeugnis von der Freiheit“, Texte der ethischen Projektgruppe und der Südosteuropagruppe und gemeindepädagogische Zugänge zu den Texten, 1999 (Heft 5). Die ökumenischen Schwesterkirchen und auch die säkulare Welt verlangen dringend nach Dokumenten, in denen analog zu den Texten etwa des 2. Vatikanischen Konzils das evangelische Profil zu den theologischen Grundlagen kirchlicher Arbeit europaweit deutlich erkennbar wird.

Der Gründung der Publikationsreihe „Leuenberger Texte“ ging die dreisprachige Herausgabe der Leuenberger Konkordie (1993) und die Veröffentlichung der Texte der 4. Vollversammlung der LKG in Wien (Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst, 1995) voran. Die Reihe wird inzwischen ergänzt durch die im Auftrag des EA von H. J. Luibl, Chr.-Ruth Müller und H. Zeddies anlässlich der Vollversammlung herausgegebene Publikation „Unterwegs nach Europa“. Über 40 Personen aus Kirche und Politik haben darin evangelische Perspektiven zu Europa formuliert. Über zwei Drittel aller LKG-Kirchen sind mit Beiträgen vertreten. Das Buch wird den hier Anwesenden während der Vollversammlung gesondert präsentiert.

Die Publikationsarbeit des Sekretariats wurde begleitet von Aufsätzen von Mitgliedern des Sekretariats und des EA in Zeitschriften und Jahrbüchern, die den Prozess der Leuenberger Kirchengemeinschaft aus verschiedenen Perspektiven beleuchteten. Wichtig sind zudem die jeweils aktualisierten Faltblätter und Flyer, mit denen das Sekretariat auf die Existenz und die Arbeit der LKG aufmerksam macht.

Seit 1997 können überdies Informationen über die Arbeit der LKG auf deutsch, englisch und französisch im Internet abgerufen werden. Seit Juni 1999 erfolgt dieses Internet-Angebot unter der Adresse: [www.leuenberg.net](http://www.leuenberg.net). Daraus soll langsam das auf der Vollversammlung noch gesondert vorzustellende „Netzwerk Protestantischer Kirchen in Europa“ (NPKE) herauswachsen. Es konnte mit Hilfe von Geldern, die die niederländischen protestantischen Kirchen beschafft haben, finanziert werden. Hier ist allen voran die

Initiative von Leo Koffeman dankbar zu würdigen. Der Aufbau des Netzwerkes wird der kontinuierlichen und umfassenden gegenseitigen Information der Leuenberger Kirchen für deren Zeugnis und Dienst in Europa den Weg bereiten. Beim Aufbau der LKG-Homepage hat sich der Computer- und Internetbeauftragte der Kirchenkanzlei der EKU, Peter Brath, speziell verdient gemacht.

Last but not least gehört zur Informationsarbeit des Sekretariates auch die gesamte Pressearbeit vor, während und nach der 5. Vollversammlung der LKG. An dieser Stelle geht deshalb ein ganz herzlicher Dank an Herrn OKR Udo Hahn von der VELKD (Vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands), der auf die Bitte des Sekretariates, die Leitung der Pressearbeit für die Vollversammlung zu übernehmen, spontan zugesagt hat und nun in professioneller Weise die unterschiedlichen Medien mit LKG-Informationen versorgt.

## **7. Das Sekretariat**

Im Jahre 1987 hat der Rat der Evangelischen Kirche der Union (EKU) der Leuenberger Kirchengemeinschaft das Angebot unterbreitet, Elemente einer Infrastruktur und Personal für das Sekretariat in der Kirchenkanzlei der EKU bereitzustellen. Der damalige EA hat dieses Angebot angenommen und der in Wien neu gewählte EA hat erneut entschieden, sein Sekretariat in der Gemeinschaft mit der Kirchenkanzlei der EKU zu belassen. Die Fremdsprachensekretärin, Frau Moon, der Sekretär (1/3-Stelle) und Frau Dr. Müller (bis Ende 1998 wurde ihre 1/2 Stelle von der bayerischen Landeskirche finanziert) sowie Räumlichkeiten werden zu einem gewichtigen Anteil durch die EKU finanziert. Darüber hinaus hat die Evangelische Kirche von Westfalen seit 1996 zunächst Dr. Hoburg und ab September 1999 Dr. Schwier dem Sekretariat als theologische Mitarbeiter zur Verfügung gestellt. Aufgrund der durch die Koffeman-Initiative eingeworbenen Finanzen konnte ab 1999 Herr Pockrandt für einen Zeitraum bis zum Herbst 2001 für den Aufbau des Projekts „Netzwerk Protestantischer Kirchen in Europa“ beim Sekretariat angestellt werden.

## **8. Die Finanzen**

Auf der Grundlage der Beschlüsse der Wiener Vollversammlung 1994 (Beschluss zur Struktur und weiteren Arbeit der LKG Nr. 4, 4.4) hat sich das Mitglied des Exekutivausschusses, Prof. Dr. Pavel Filipi, in einem Brief zur Finan-

zierung der LKG an die Unterzeichner- und beteiligten Kirchen gewandt. Dieser Brief richtete sich vor allem an diejenigen Kirchen, die bisher noch keinen Beitrag zur Finanzierung der LKG geleistet hatten. Einige Kirchen haben darauf dankenswerterweise so reagiert, dass sie sich seither finanziell an den Unkosten der LKG beteiligen oder wie der Schweizerische Evangelische Kirchenbund den Beitrag mehr als verdoppelt haben. Aber insgesamt hielt sich der Erfolg des Finanzierungsbriefes doch in Grenzen.

Die prekäre finanzielle Situation vieler Mitgliedskirchen der LKG ist dem Sekretariat bekannt. Es weiß auch die Einladung von Kirchen zu Lehrgesprächstagen zu schätzen. Diese finanziellen Aufwendungen erscheinen nicht im Haushalt der LKG. Aber die Wiener Vollversammlung war der Meinung, dass alle Kirchen, die zur LKG gehören, wenigstens mit einem Anerkennungsbeitrag helfen sollten, diese Gemeinschaft zu finanzieren. Leider ist das noch längst nicht der Fall. Auch gibt es finanziell stärkere Kirchen, die, im Verhältnis zu anderen, ihren finanziellen Beitrag zu niedrig halten. Aufgrund freiwilliger Zusagen stehen der LKG jährlich ca. 150.000,00 DM zur Verfügung. Davon können nur ca. 40.000,00 DM für die Arbeit des EA und der Lehrgesprächsgruppen verwendet werden. Der Rest dient der Finanzierung von Personal- und Sachkosten des Sekretariats. Weitere Personalkosten werden nicht über den Leuenberg-Haushalt aufgebracht. Die Finanzierung der Vollversammlung erfolgt, soweit die Reise- und Aufenthaltskosten nicht von den entsendenden Kirchen selber getragen werden, durch einen Sonderbeitrag der LKG-Kirchen und den Leuenbergfonds für die Vollversammlung.

Dass insgesamt von den Kosten für die LKG die deutschen Kirchen den Löwenanteil aufbringen, ist verständlich. Bei den übrigen Kirchen, die sich schon an den Finanzen beteiligen, gibt es zum Teil keinen zusätzlichen finanziellen Spielraum. Aber den anderen Kirchen sei es noch einmal ausdrücklich gesagt: Was mir etwas bedeutet, muss ich mir auch etwas kosten lassen.

## **9. Zusammenfassung und Ausblick**

Zusammenfassend sind aus der Sicht des Sekretariats folgende Aufgaben und Perspektiven ins Auge zu fassen:

1. Zur inneren Festigung der LKG müssen in Ergänzung zu den Lehrgesprächen und Aktivitäten des EA die praktischen Konsequenzen der Kirchengemeinschaft stärkere Beachtung finden. Sie reichen von der Ermöglichung regionaler und europaweiter Begegnungen zwischen Gemeindegliedern der



in Konfession, Gestalt und Landessprache verschiedenen protestantischen Kirchen Europas bis hin zum Austausch kirchlicher Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen aufgrund von gegenseitiger Anerkennung der Ämter und Dienste sowie der Ausbildungswege. Zur Verwirklichung dieser Aufgaben sind Initiativen der Kirchen nötig und Kooperationen mit bestehenden regionalen und europaweiten Organisationen hilfreich.

2. Für die Beziehung der LKG zu den anglikanischen Kirchen Europas und der Porvoor Kirchengemeinschaft müssen, entsprechend dem Bericht von der Liebfrauenberg-Konsultation 1995, die „Möglichkeiten für eine [...] Gemeinschaft in Wort und Sakrament“ in der Weise geprüft werden, dass der vorbereitende „Dialog [...] durch die Leuenberger Kirchengemeinschaft gesamteuropäisch durchgeführt werden“ kann (Leuenberg, Meißen und Porvo, Leuenberger Texte, Heft 4, 17).

3. In diesem Zusammenhang sind auch neue Bemühungen um die Klärung des Verhältnisses der Kirche von Schweden und der Ev.-Luth. Kirche Finnlands zur LKG zu entfalten.

4. Für das politische und soziale Zeugnis der protestantischen Kirchen in Europa muss die LKG stärker als Forum der Vorverständigung über das entwickelt werden, was diese Kirchen mit der KEK und durch sie gegenüber den europäischen Institutionen in Brüssel und Straßburg vertreten wollen. Beispielhaft ist die Kooperation im Vorfeld der Erarbeitung der Charta der Grundrechte der EU.

5. Die KEK ist ihrerseits zugleich das Forum des Gesprächs der LKG mit den orthodoxen Kirchen in Europa und über den Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) auch mit der römisch-katholischen Kirche. Für solche Gespräche sind Dokumente wie „Die Kirche Jesu Christi“ oder „Kirche, Volk, Staat, Nation“ und „Kirche und Israel“ besonders geeignet.

6. Die Frage der Gestalt der Leuenberger Kirchengemeinschaft muss auf der Tagesordnung bleiben. Nicht zuletzt deshalb, weil die Realisierung der bleibenden Aufgaben einen arbeitsfähigen Exekutivausschuss und ein arbeitsfähiges Sekretariat voraussetzt. Die LKG als Ganze und das Sekretariat im Besonderen sind bislang ohne rechtlichen Status. Sie haben nicht einmal den Charakter eines Vereins. Immerhin konnte die Arbeitsfähigkeit des Sekretariats durch rechtliche Anbindungen an die Kirchenkanzlei der EKU gewährleistet werden.

Ich schließe mit dem Wort von György Konrad, das auch den Anfang dieses Berichts bildete. Danach wird „Europa“ u. a. auch „durch Texte konstituiert,

deren Autoren nur die Macht haben, dass ihre Leser (und Leserinnen) das Gelesene nicht mehr aus dem Kopf bekommen“. Wer die Leuenberger Konkordie nicht mehr aus dem Kopf bekommt, der muss alles tun, was die Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen national, regional, gesamteuropäisch und weltweit stärkt. Europa und die Ökumene werden daraus reichlichen Gewinn ziehen.

Belfast, 19.06.2001

Dr. Wilhelm Hüffmeier

### *3. Hauptreferat der 5. Vollversammlung*

#### **RECONCILED DIVERSITY – THE MISSION OF THE PROTESTANT CHURCHES IN EUROPE**

*Prof. Dr. Turid Karlsen Seim, Oslo*

The church is not an end in itself. It has a purpose beyond itself reflecting that all-encompassing purpose and plan of God for the fullness of time, to gather up all things in Christ, things in heaven and things on earth (Eph 1.10) By the grace of God, the love of Jesus Christ and the communion of the Holy Spirit the church is enabled to be a sign and foretaste of this complete communion, a servant of the reconciliation with God, promised and provided for the whole creation. The calling of the church is to proclaim reconciliation, to provide healing and to overcome divisions.<sup>1</sup>

Thus the mission of the church is intrinsic to its presence in the world, and the divisions among the churches even when they coexist peacefully, do not only damage the credibility of their witness. They contradict the very nature of the church. Complacency with existent divisions, allowing for confessional identities to be proudly profiled over against others, is as “scandalous” as the divisions themselves – in the true meaning of that term.<sup>2</sup>

#### **Division, Difference and Diversity**

Division may be clothed as diversity and vice versa. The discernment between the one and the other is a major challenge in ecumenical conversations today. Sometimes tensions, which are accommodated as diversities within a church or confession, may be considered divisive in relation to other churches and confessions. This has become all the more difficult since we are judgmental about division while diversity is to be celebrated. The term “difference(s)” is often used as it is not as unrelenting as “division” and yet more of a demarcation than diversity. As we have learned to rejoice in diversity, differences represent a potential source of further enrichment. Divisions are sinful but differences are negotiable.

---

1 Cf. the 1991 Canberra Statement “The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling”.

2 “Skandalon” in Greek means a stumbling block.

Increased knowledge of a world wider than the limits of the own experience, makes it clear that universal claims are “presumptuous and arrogant.” In the Western mind there may have been a striking lack of contextual awareness, but this is now paradoxically converted into a mark of our contextuality. We have had more or less reluctantly to rearticulate our European identity in a time of globalization.

In Europe there is an acute awareness also of great internal differences. Walls have fallen; mobility and contact have increased; democracy has replaced totalitarian regimes. The great iron curtain is seemingly gone. The more striking have differences in culture, history, tradition, social and financial systems become. These differences deeply affect also the lives of the churches beyond any confessional distinctness. In the ecumenical charter “Charta Oecumenica” co-signed by the President of the Conference of European Churches and the President of the Council of European Bishops’ Conferences two months ago, the balance between a common European perspective and the awareness of confessional and regional particularities is carefully kept. The charter is commended to all churches and Bishops’ Conferences in Europe, to be adopted but also adapted in each of their local contexts “today more pluralistic in culture than ever before.”

### **Ecumenical Space**

Europe in Charta Oecumenica established as a common arena for the churches, a shared location or space. Attempts at various forms of fellowship between churches seem to succeed regionally and bilaterally. Corresponding bilateral agreements in various regions do not and cannot duplicate each other. This makes the question of compatibility all the more urgent as does the fact that many churches establish themselves in a multilateral web of separately agreed bilateral agreements. While drawing on international dialogues, coming to an understanding with one’s immediate neighbours is most urgent and also promoted if not facilitated by the necessities of geographical proximity.

Do regional agreements primarily serve as friendly regulations of a neighbourhood? Is it a matter of improved relations within a pattern of peaceful coexistence – while ascertaining the own property so that there is no confusion of what is yours and what is mine? We are happy to talk friendly over the fence. Or is it a sign of that contextual unity which the 1961 WCC Assembly in New Delhi anticipated in speaking of “all in each place” yet with the catholic dimension of being connected with “all in every place”?

It is a feature of a post-modern discourse that the concepts of “place” and “space” challenge “time” which was the privileged perspective as insights from the natural sciences and ideas of evolution became primary instruments in explaining and interpreting universal reality. Interestingly, the language of “ecumenical space” is now being reintroduced in ecumenical discourse. At the 1998 Harare Assembly, Konrad Raiser made this a key concept in his attempt to enhance the understanding of the World Council of Churches as a fellowship of churches, where “risky encounters can take place, where confidence and trust can be built and community can grow ... an ecumenical space which is open and yet embraced with the faithfulness of God and protected by the bond of peace, a space of mutual acceptance and understanding as well as of mutual challenge and correction.”<sup>3</sup> It becomes a sanctuary space in a divided world.

There is an affinity between this language of space and the affirmation of diversity. But in fact it blurs any distinction between division, difference and diversity, and it helps evade controversial issues of structure. “If the unity of the church is to serve the unity of humankind, it must provide room both for a wide variety of forms, and for differences and even conflicts. The church’s unity must be of such a kind that there is ample space for diversity and for the open mutual confrontation of differing interests and convictions”.<sup>4</sup> Apart from mingling in the same space, there is no impetus towards change, no need for transformation through reconciliation, no insistence on patterns of accountability but for the willingness to come together.

### **Unity in Reconciled Diversity**

The Leuenberg model of unity, “reconciled diversity” accommodates great freedom in matters of church order. What is needed for unity is consensus about the one truth of the Gospel and the sacraments, in everything else diversity may flourish. Thus there is a sharp distinction between what defines and constitutes unity (Grund) and its diverse forms of manifestation (Gestalt). Church fellowship exists fully and truly when there is sufficient agreement in faith and this agreement is declared. The unity gains visibility in altar- and pulpit fellowship. What is beyond that, such as questions of ministry, remain negotiable and open to diversity as long as it does not involve a different understanding of the constitutive elements of faith. The diversity is recon-

---

3 General Secretary’s Report, *Together on the Way*. Official Report of the Eighth Assembly of the World Council of Churches 1999, p. 93.

4 *Idem* p. 92.

ciled through the consensus in faith. Thus “reconciled diversity” is a blend of enormous generosity and strict limitations.

It is therefore not difficult to understand why the Joint Declaration on Justification between the Lutheran churches through the Lutheran World Federation and the Roman-Catholic Church caused some tension in the Leuenberg Fellowship. On the one hand it concerned the stable girder of faith holding the ecclesiological diversity together; on the other hand it had no ecclesiological implications, it gained no visible expression beyond the act of declaration itself. It is important that the Leuenberg Fellowship reflects on this experience and the questions it has raised concerning the working pattern of the Fellowship, concerning compatibility, but also whether the methodology of “differentiated consensus” may further diversity to be reconciled in the very expression of the basic faith.

In a recent article the Anglican co-chair of the Committee which oversees the 1991 Meissen Agreement, The Rt. Rev. Michael Bourke, has this comment “From an Anglican perspective, the Leuenberg Agreement ... is interesting because for the first time it acknowledges the validity of theological pluralism ... As the Meissen dialogue continues, it remains to be seen how far this principle of theological generosity can be extended. If you can recognize the true Gospel in another church even if that church has a different theology from your own, then unity with that church must make some allowances for that church’s self-understanding”<sup>5</sup>

His comment shows the strength and also the weakness of the model “reconciled diversity”. It is a model utterly suited for the churches of the Reformation already involved in the Leuenberg Fellowship. But beyond that it does not allow the dialogue partner sufficient space. It also leaves the fellowship as such constantly faced with what “becoming a reality” actually means and the attached dilemmas concerning its structural and organisational expression and patterns of mutual accountability.

When The Church of Norway in 1999 signed the 1973 Leuenberg Agreement, the signature was accompanied by a protocol where the way in which we understand our commitment as a signatory church was explained. One compelling reason for this Protocol was the challenge of compatibility especially with the Porvoo Agreement which we had no intention of undermining. Please bear with me as I quote from the text:

---

<sup>5</sup> Lutheran World Information 5/2000, p. 7.

“...It has become clear to us that both the meaning and the structuring of ecumenical church fellowship will vary according to the context. In all our churches are forms of pastoral oversight (“episkope”). Such a function is necessary in all churches. The concrete structure and understanding of such a ministry of oversight may, however, vary.

In the Porvoo Agreement, the Church of Norway has stated, together with the other Porvoo signatory churches, that fellowship in word and sacrament is made explicit through the ministry of oversight, which is exercised, by the pastoral ministry in the church and by the bishops on whom the ministry of oversight is bestowed in a particular way. Together, these are an outward sign of church unity.”

For unity in “reconciled diversity” to function more widely as an ecumenical model it should also gain more “thickness” by further reflections on diversity and reconciliation. The following represents an attempt to contribute to this while drawing on a wider contemporary discourse.

### **Hermeneutics of Otherness: The Anatomy of Hate**

In August 1990, the Nobel Peace Prize laureate, Elie Wiesel, gathered a group of people, politicians, human rights activists, writers and colleague laureates to a conference in Oslo. They examined “The Anatomy of Hate”. The contributions have never been published but are available at the Nobel Institute in Oslo. Ten years and so many changes have taken place. What they hardly dared envision, our eyes have seen. Yes, their dreams have come true, but so have their fears:

Transitions happened without any bloodshed, walls were abolished and Europe had a rare opportunity of détente, democratic development and community building. At the same time tensions so far restrained surfaced and conflicts have exploded for complex reasons but in the name of ethnic and religious allegiances. Parts of Europe have become battlefields where hatred grows and thrives, where mutual victimization nurtures the vicious circle of revenge – a Pandora’s box out of which crawl killings, rape, molested lives in hunger, deprivation and despair. Old wounds are reopened, others just continue to bleed as hatred and distrust is nurtured by this bloodshed. Bricks from fallen walls are used in the construction of others.

Going through the pile of papers - some of them just handwritten notes – I was struck by how people coming from very diverse situations politically and culturally still had a common understanding of the anatomy of hate. It be Günther Grass from a Germany at the time in the initial phase of unification

or Nelson Mandela then just released from a South-African prison – they all said the same in strikingly similar words. They spoke of how human beings are classified by means of “otherness”, of how the treasures of human diversity are perverted by power structures so that differences are given an ontological status qualifying “the others” not only as different but also as secondary.

To quote Elie Wiesel: “Hate... wears many masks and pervades many areas... What do they all have in common? They make us see ‘the other’ as a stranger, an enemy, an object of suspicion and disdain. Thus hate distorts the other’s humanity and reduces it to a subhuman status, ultimately inviting humiliation, persecution and death.” Hatred is the extreme, perverted expression of “a hermeneutics of otherness” (Hermeneutik der Alterität) where the world and your location in this world gains meaning by opposition and delimitation.

This is in fact what the French philosopher Simone de Beauvoir explored in her now classical book “Le Deuxième Sexe” from 1949. She has contributed substantially to the understanding of “otherness” as a hermeneutical category that is fundamental to our self-perception. Nobody determines her/him/themselves as a subject without immediately to confront “the Other” and this Other is constituted as secondary and as an object. Normally mutuality entails that the definition of one category is not predominant or canonical. But in the relationship between men and women the male has set the norm. Thus in some relationships the pattern petrifies to an obvious and non-negotiable power structure which is considered to be the natural order.

The problem is not necessarily the binary opposition, the fact that the Other almost inevitable is there. The problem is the interpretation of this opposition within a structure where it serves as an excuse for domination and discrimination; a structure that operates by stereotypes; a structure where we dispossess others in order to possess for ourselves, or rather where taking possession means to dispossess others.

At the seminar on The Anatomy of Hate, Vaclav Havel spoke of such petrified patterns of otherness and mentioned collective hatred as particularly threatening: “the third antecedent of collective hatred... is something I would call collective otherness”. Each one of us individually may be unique but we also belong to groups that carry collective marks of difference. A shared similarity then becomes a major distinction of dissimilarity and a primary mark of identification. This collective identity is seen as more important than the individual, and “the other” is an undifferentiated plural. We may respect,



honor, yes, even enjoy such differences. But they also provide fertile soil for the growth of suspicion and aversion, hatred without human discernment, when the individual entirely is regarded as a group-representative. Why is it that to whites all blacks look the same? If this collective otherness is not easily recognizable, they can be made to carry a yellow star.

The power of naming is a crucial issue. In the story of Gen 2 Adam gives every other living being its name. This act of naming is the primordial expression of superiority, of defining everything different as “the other”, something or someone more or less apart, strange or alien. Thus the “hermeneutics of otherness and alienation” is basic to most patterns of domination, and in the extreme cases the self-image is built and maintained by the cultivation and the argumentative force of enemy-images and fear.

### **Being a Protestant**

When the Church of Norway considered whether to sign the Leuenberg Agreement, the critical question of a Protestant identity was raised. For our own part we would see ourselves as Lutherans rather than Protestants. This has, of course, been possible in a nation where an overwhelming majority belongs to the Lutheran church, and where there has been no need of a common designation for Lutherans and Reformed. This is not to render suspect the fact that in other contexts this is different, and that “Protestant” may be a convenient common name indicating that the Reformation has shaped an ecclesiological identity. But the sense of reservation was deep-seated and part of the determination that co-operation with the signatory churches of the Leuenberg Fellowship should not lead to obstruction of other ecumenical relations. The Anglican churches with which we are in communion would rather regard themselves as “catholic and reformed.”

The very concept of Protestantism may be heard to convey an identity that sees its core in a perennial protest and that consolidates over against or in competition with other churches in Europe. The role that Paul’s account of his confrontation with Peter in Antioch (Gal 2.11ff) plays in some of the recent Leuenberg material, is striking. Is the identity of Protestantism dependent on keeping the enemy-images alive? Can we allow for the others to redefine themselves without having our own identity threatened? Is trust possible? The mission of Protestant churches in Europe is not to seek to become a privileged instrument or to establish identity primarily through protest and resistance. What is the positive identity in “ecclesia semper reformanda”?

In some publications from “Leuvenberg circles” the wish is whispered that the Protestant churches better should match what some other churches can do and speak with one voice. Why is that necessarily an advantage? Is not the strength of the churches of the Reformation rather the empowering of more voices than one?

### **Identification and Differentiation**

In the Western world the predominant discourse today reinforces individualism and opposes compulsory inclusion and conformity. Identity becomes a matter of choice, and it is not something stable and essentially given. Some would rather speak of identification than of identity to emphasize the dimension of process and changeability.

Both individuals and groups practice flexibility and play on a repertoire of possible identifications without necessarily belying or betraying what should be their true self. All persons are “webbed”. Thus identity is relational, and it is established more by marks of difference than by marks of sameness and similarity. It depends on exclusion rather than inclusion. Through demarcation physically and emotionally an understanding of “the self”, of “myself”, “ourselves” emerges. However, difference can be used to say what one is not. How do we say what we are, how do we express solidarity and belonging?

In antiquity it was common that the human person, that is a freeborn male who had come of age, established his identity by demarcations of contrasts. Self-affirmation was gained by a repetitive pattern of hierarchical exclusions. A rhetorical commonplace was “the three reasons for gratitude” which are widely known both in a Greco-Roman and a Jewish context. Even if the contrasting elements are not necessarily the same in the different versions, the pattern is easily grasped from this one example: “to be born a human and not an animal, a man and not a woman, a Greek and not a Barbarian.”<sup>6</sup>

In early Christianity such rhetorical commonplaces were converted from establishing exclusivity to an expression of inclusivity. The most well-known example is Gal. 3.26-28 where Paul probably cites a baptismal formula. There are reasons to believe that this ritual construction of a united humanity where the traditional binary oppositions no longer are valid, was more than a vain and pious wish. It was an important way of conceptualizing and dramatizing the Christians’ awareness of their peculiar relationship. Through divine acts of recreation their human identity was re-established so that the tradi-

---

6 Lactantius in *Divinae institutiones* 3.19.

tional hierarchical divisions based on gender, ethnicity and civil status were suspended. But the struggle to explore and maintain a religious and social transcendence of the divisions that in the larger society were fundamental both to personal identity and social interaction and organization, was a difficult and partly impossible task.

In the New Testament the divine attribute “God for whom there is no face value” serves to defend a crossing of boundaries that represents a violation of prevalent categories.<sup>7</sup> Outsiders become insiders as God creates commotion and turns human society upside down in an insistence that everyone is invited in. Yes, those who were far off alienated from the commonwealth of Israel, and strangers to the covenants of promise, “have been brought near by the blood of Christ. For he is our peace, in his flesh he has made both groups into one and has broken down the dividing wall, that is the hostility between us.” (Eph 2.11-22)

There is an urgent need to overcome ignorance and fear. The mission of the churches is to initiate a learning process of mutuality through a methodology of listening and mutuality, that is a methodology of dialogue, were the Other is not made secondary and enemy-images are abolished. This is indeed the truth of the biblical vision of unity as it is expressed in the baptismal formula in Gal 3.26-28. The basic categories of opposition are brought together in unity and the polarization by otherness is challenged and changed, - not to become equal in terms of sameness or similarity, but by taking on Christ, who came among us as one who serves knowing each one of us by name.

### **Individualism and the Freedom to Choose**

Admittedly, there is a strong sense of individual autonomy in the tradition of the Reformation. We tend to be suspicious of obedience, and it makes us susceptible to a post-modern individualism and eclecticism. Here I stand, bound by my own conscience only.

The value of individual freedom should not be underestimated and undermined. One of the important statements in the Charta Oecumenica is indeed the following guideline:

“to recognize that every person can freely choose his or her religious and church affiliation as a matter of conscience, which means not inducing anyone to convert through moral pressure or material incentive, but also not hindering anyone from entering into conversion of his or her own free will.”

---

7 Acts 10.34; Rom 2.11; Eph 6.9; Col 3.25 and Jam 2.1.

This right should be defended without compromise. But it is also important to challenge a situation where this becomes the rule, where shopping around is the name of the game; where chosen places of belonging replace those given; where there is no need to be exposed to that or those who do not share my interests and priorities.

The Jewish philosopher and sociologist Zygmunt Bauman has introduced a distinction between tradition and “talking about tradition”. The two reflect different situations. When a discourse about tradition has replaced tradition itself, it is a sign that tradition no longer permeates our lives as something given and indisputable. However, this situation does not necessarily represent the lack of absence of tradition. Rather there is a surplus, the offer exceeds what is needed and what is on offer may appear to be incompatible and yet be combined when people make their choices from the salad bar of traditions.

There are those in the churches who are impatient and frustrated by the slow progress and what they regard as the tediousness and cautiousness of the official ecumenical arena. Groups are convened where many of those who come together regard inherited confessional differences as unimportant and as something that no longer makes sense to them. One should listen carefully to such ecumenical impatience. The challenge of the prophetic voice is always inconvenient and disturbing. But there is also reason to be cautious. It may represent a subjective, individualistic way of constituting community; it may mean to override some differences by introducing others.

Another feature is what I call “magpie ecumenism”. Magpies steal – at least in Norway they do. They pick whatever bright and shiny they find and bring it home to adorn their nest. Ecumenical magpies approach other traditions like treasure hunters. The things they like most, they appropriate often without showing much concern or respect for the original context and theological implications of what they find. They talk about rediscovery, of enrichment, of overcoming the verbosity and appeal to mainly cognitive patterns of faith in the churches of the Reformation.

Such activity is clearly not all negative and counterproductive to the ecumenical cause. It represents an openness that is not self-protective or triumphant on behalf of the own tradition, the limitations of which may be rightly exposed. It encourages change and renewal. But is it willingness to change for other reasons than self-enrichment? Is it openness to encounter the others as they are? Does it involve that scary risk of self-alienation, of becoming different from what we were or are, and to formally commit ourselves to that what we may become?

It also creates an impression of similarity that is not necessarily a manifestation of unity. It is understandable that especially the orthodox churches lately have reacted and emphasized the knowledge and reflections such activity requires, and also the ecumenical hurt and backlash it may cause. It involves the question of different theological paradigms and of how the elements interrelate, how they are valued and rendered meaningful within a paradigm.

### **Integration and Hybridisation**

Even countries in Europe that until recently were perceived as relatively homogenous, have experienced a rapidly growing pluralism both in terms of ethnicity, culture and religion. Sometimes this has led to recognition also of the pluralism already present such as the case of the Sami people in Norway. The tolerance that was easy to operate at a distance has not been easy to maintain when it is challenged closer to home – despite the ruling rhetoric of affirmation and enrichment. There are always differences on which the triggering of a conflict can draw and continue to thrive, and religion is certainly one of them. Is integration the answer?

Integration could be seen as a secular counterpart to the movement of churches drawing closer to one another, and much of what is being said about integration translates well into ecclesiology. The idea of a Europe better integrated has gained wide support among many churches and also by the Leuenberg Fellowship. In Charta Oecumenica the churches support the integration of the European continent. They also underline the need to counteract the danger of Europe developing into an integrated West and a disintegrated East as well as the construction of a European fortification (Festung Europas) protecting its borders over against the rest of the world.

Integration does not entail uniformity and adaptation to one dominant culture and code, one political and economic system; it cannot be a matter of the present European Union only – who just last year fought a war in Europe – spreading its wings to gather all. The balance between East and West in Europe remains a delicate one, and it is important that the Protestant churches do not identify too closely with present political solutions. The immediate and urgent mission of Protestant churches in Europe is not to convince the strong and mighty about one's suitability as a uniting moral force. It is rather to constantly question any place of power, to be an independent voice, a sign and instrument of reconciliation in transparent processes of integration.

Integration is not submission; it is not to assimilate into as much likeness as possible. Cultural studies have shown that integration does not result in greater

similarity to what is there already. Rather new varieties emerge through hybridization - differences generate further difference.

In Deut.10.12-19 we find regulations to ensure the peaceful co-existence between the Israelites and “the strangers among them”:

“And now, Israel, what does the Lord your god require of you, but to fear the Lord your God, to walk in all God’s ways, to love God, to serve the Lord your God with all your heart and with all your soul, and to keep the commandments and the statutes of the Lord which I command you this day for your good?

Behold, to the Lord your God belong heaven and the heaven of heavens, the earth with all that is in it; yet the Lord set his heart in love upon your fathers and chose their descendants after them, you above all people, as at this day. Circumcise therefore the foreskin of your heart, and be no longer stubborn. For the Lord your God is God of gods and Lord of lords, the great, the mighty, and the terrible God, who is not partial and takes no bribe. God executes justice for the fatherless and the widow, and loves the sojourner, giving him food and clothing. Love the sojourner therefore; for you were yourselves sojourners in the land of Egypt.”

This passage from the Hebrew Bible, our Old Testament, conveys a strong conviction of divine election. This is the basis on which classification is built: the clear distinction between the inhabitants and the aliens, those who are chosen and those who are not. This is the arrogance of the passage and as any hermeneutics of otherness and alienation; it may easily become authoritarian and destructive – despite its claim to charity.

However, in this passage from Deuteronomy, a dynamic is introduced which helps control the potential superiority of the chosen. The God, by whom they have been chosen, does not necessarily take their side. Indeed the great, the mighty and the terrible God who is not partial and takes no bribe, does not side with the strong but with the weak, executing justice for the fatherless and the widow, loving the sojourners and giving them food and clothing. The impartiality of God has as its primary expression a partial option for the weak and vulnerable. Superiority and dominion – it be violent or benevolent – cannot turn God to account. God’s partiality for the poor and marginalised, is an expression of God’s mightiness. God relativises human power structures rather than legitimates them. God as the Sovereign dismisses the force of the superior. The earth belongs to God who does not judge by “face value”.

## History and Memory

The philosopher Julia Kristeva has shown that the identity-shaping experience of difference involves an even more fundamental experience of rejection, even of horror, and it remains in our lives as rifts in the surface.<sup>8</sup> We suffer a strong feeling of uneasiness at the borders of our identity or when these rifts are touched. We tend to protect ourselves for fear of losing ourselves. But we do possess the potential of understanding the Other because in some of fundamental way we carry the stranger in us.

The passage from Deuteronomy calls for a similar recognition: the chosen are reminded of their own experience in the past, when they themselves were the weak and oppressed: “for you were sojourners in the land of Egypt”. Their own history encourages empathy and recognition of themselves in the other. Memory is mobilized in a way that leads towards the crossing of barriers, yes, even the demolition of them: sometime, somewhere we all have been/are strangers, the label of otherness may as well be attached to ourselves.

Human development and all acquired knowledge are to a great extent based on the ability to organize and take advantage of memory. In Christian tradition the concept ‘anamnesis’ is fundamental, the constantly re-calling the Jesus-event into the present.

History has happened and can never be alternatively re-lived. But history is not the events themselves, it is story about them. As such it is made meaningful and forms and shapes what is here today. As story history is constantly revisited and renegotiated and lapses, what was made mute and conveniently forgotten, is recovered. The public statements of collective guilt, regrets and repentance for past transgressions and omissions also by churches have not come easily, but have had both a particular and a symbolic significance beyond the individual incident. The mission of the Protestant churches in Europe is to hold on to history so that forgetfulness is not allowed to happen. Also the past must be redeemed so that its pain and hurt is healed.

The Charta Oecumenica urges that the churches “in the spirit of the gospel reappraise together the history of the Christian churches.....” In Switzerland theologians from different denomination have together undertaken such a reappraisal in writing church history together and thereby facing and renegotiating even the most controversial and identity shaping events. The events in the past can never be re-enacted. Our generation cannot undo condemnations from generations back, but we can stop repeating them. We can say, as it

---

8 Strangers to ourselves (Harvester Wheatsheaf: New York 1991).

happened in the Leuenberg agreement and when the Joint Declaration on Justification was signed: they do no longer apply.

The Irish School of Ecumenics has addressed how the impact of history as memories and myth affects and even intensifies a present situation of diversity to the extremes of alienation and confrontation. The memories not only shape the identity of a group or community, but also imprison it. In this situation reconciliation involves a costly healing of memories by appropriating also the story of “the other”. Such a reconciliation of memories will involve an acceptance of responsibility for the hurt in the memory of the other and thereby the cleansing of memories. The Truth Commission in South Africa that just completed its work chaired by The Archbishop Desmond Tutu has had this as its rationale and working principle.

It involves that we recognize our inter-relatedness and the interdependence of our stories. Through a painful appropriation and recognition of common vulnerability each empowers the other to be free, and a new identity is born. Only then will the vicious circle where the victim so easily becomes herself a perpetrator be broken. Then there is hope that the dominant code and mode of violence might be overcome; that, to use another insight from Zygmunt Bauman, the violent practices of the dominant are not transformed into dominant practices, that a different game is demanded and not just the reshuffling of cards.

### **Repentance and Reconciliation**

In his book from “Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation” Miroslav Volf asks why Jesus’ call to repentance applied not only to those we would judge to be guilty, the perpetrators.<sup>9</sup> Does it make sense to call also the victims to repent? Is that not simply and purely an offense, does not the voice of the brother’s blood cry to God from the ground?

Volf admits that from the perspective of contemporary Western sensibilities, these two things together – divine love and human repentance – addressed to the victims represent the most surprising and as political statements, the most outrageous aspects of Jesus’ message. The unconditional love we have come to expect. But we would most certainly argue that Jesus while challenging and confronting the mighty and their oppressive practices should have spared

---

9 Published by Abingdon Press, Nashville 1996. The following refers especially to pp.113-119. Volf is a Croatian now teaching at Yale University in the US.



the unfortunate, those whose misery is by no fault of their own. How could he do both without contradicting himself? Jesus shows an extraordinary sensibility to the fact that people suffer not only because they commit sin but also because sin is committed against them. He did not add to the sufferers' misery by burdening them with the blame for their own suffering. Yet he called to repentance not simply those who falsely pronounced sinful what was innocent and the perpetrators. His call went out to every one, also those victimized.

This message is easily misused by those in power in order to divert attention from the blood on their hands. In Christian tradition it also has often been wrongly spiritualised. Volf insists, however, that the truly revolutionary character of Jesus' proclamation lies precisely in the connection between the hope he gives to the oppressed and the radical change of heart and behaviour he requires also of them. He introduces "the politics of the pure heart".

Repentance means to resist the seductiveness of sinful values and practices, not to allow the oppressors to determine the terms under which social conflict is carried out, the values around which the conflict is raging and the means by which it is fought. A woman raped should never repent of the violence and humiliation she has suffered. There is no reason she should blame herself, and she should resist the inclination many victims have to do just that. The blame and guilt for the terrible deed lies with the perpetrator whose repentance should include not just a change of heart but "superabundant restitution". Reconciliation should never happen at the cost of the victims.

But the hurt of victims is one thing and so is the anger, the hatred is another and the desire to excuse and even to exculpate any retaliating action one might carry out on account of one's own victimization. Hate (or envy and enmity) is the venomous serpent in the human heart. And yet, as Volf says it: "... even under the onslaught of extreme brutality, an inner realm of freedom to shape oneself must be defended as a sanctuary of a person's humanity." In this perspective repentance is a humanizing force, but, my God, how difficult it is. Genuine and painful repentance is a gift of the God, whose love is unconditional and who justifies the ungodly in the name of Christ who died for us while we still were sinners.

Therefore, Eberhard Jüngel was right in Budapest in 1992: the mission of the Protestant churches in Europe is to proclaim the Gospel so that the lies and seductions imposed on us may be unmasked. But if the healing word of the Gospel is to be heard today, the churches must find ways of speaking that address the hatred of the Other so that violence no longer begets violence.

Christians must learn not only to live with “the other” but also to enfold him or her in the same embrace with which we have been enfolded by God. Those who preach reconciliation must live it themselves.

### **The visibility of love**

The Protestant churches in Europe have learned to be affirmative of God’s creation, and not to withdraw from the mess and responsibilities of the world. They develop individually and together strategies for how to be present in the midst of society, how to recover a public role and to attract the attention of the media, how to offer values to a society looking for a soul and also perhaps a skeleton to hold its parts together. The Charta Oecumenica, in spelling out our common responsibility in Europe on the basis of our Christian faith, maintains that an integration of the European continent cannot endure without common values. Then follows the list of virtues which has become an ecumenical commonplace: human rights, peace, justice, freedom, tolerance, participation and solidarity, the reverence for life, the value of marriage and the family, the preferential option for the poor, the readiness to forgive, and in all things compassion.

This is a marvelous list of values, and it is not just rigmarole. Such values have not been obvious to all and they still are not. Most of them the churches share with all people of good will and they should not be considered ecclesial property. But they make sense only when concretely expressed, when tangibly and visibly practiced. Kosuke Koyama has this simple, but poignant and compelling reflection on visibility: What is love if it remains invisible and intangible? “Those who do not love a brother or sister whom they have seen, cannot love God whom they have not seen” (1 John 4.20) The devastating poverty in which millions of children live is visible. Racism is visible. Machine guns are visible. Slums are visible. Starved bodies are visible. The gap between the rich and the poor is glaringly visible. Our response to these realities must be visible. Grace cannot function in a world of invisibility.”<sup>10</sup> Invisibility and violence are closely connected.

In this perspective, the mission of the church is to ensure that people, everyone marked with the dignity of the image of God, is being seen and respected. Occasionally it may happen, as it did in what was the DDR just before the wall came tumbling down, that the churches themselves gain visibility by providing a space for that which otherwise would have no place.

---

10 “Rejoice in Hope”. Together on the Way, p.39

One should, however, never expect this to be a lasting phenomenon and feel loss and disappointment, yes, perhaps even a lack of lasting appreciation and gratitude when that space no longer is needed. The mission of the church is rather to remain in a constant state of readiness for it to happen again. “The churches exist *to hold open* a space in which society’s existing structures and practices can be seen for what they are, and in which human community can be articulated in a new way, a space in which the metaphors of common life can be exposed to their common ground.”<sup>11</sup>

When strategies are launched about the mission of the churches in Europe today, there is a tendency to look in too high places, to seek a high profile visibility especially on social issues. Important as this may be, it is crucial that the focus of attention be rightly placed. The point is never the visibility of the church or its spokespersons for its own sake. The visibility of the church should be in the service of making visible those who are not seen, and being loudspeakers for those voices that are otherwise not heard.

Since the church is not an end in itself, its mission entails self-effacement. Readiness to sacrifice, the extreme self-limitation of power, of self-giving and self-emptying (kenosis) – the church should carry the mark of the cross. The paradox that life is secured only by giving it up is Gospel truth. Without unselfishness and courageous love, the uniqueness of Christianity is lost.

But we are receivers before we are givers.

We cannot make God’s Kingdom come, but we can pray that it will.

*Confront us, O Christ,  
With the hidden prejudices and fears  
which deny and betray our prayers.  
Enable us to see the causes of strife;  
Remove from us all false sense of superiority.  
Teach us to seek unity with all God’s children  
Trusting in your mercy now and forever.  
Amen*

---

<sup>11</sup> Lewis Mudge in *The Church as a Moral Community: Ecclesiology and Ethics in the Ecumenical Debate*, Geneva 1998, p. 112 (my italics).

#### 4. *Kurzreferat über die Geschichte des Nordirland-Konflikts*

John D. Brewer, Soziologieprofessor, Queen's University of Belfast

##### **A History of Northern Ireland's Conflict**

May I give you my welcome to Belfast. I have been asked to talk briefly about the history of Northern Ireland's conflict. This is no simple thing. At least two factors ensure that history is always a selective version of the past. For one thing, victors write history, not the vanquished. Hence, patterns of power and inequality impact on the way the past is interpreted and represented. Secondly, people often write the past in such a way as to comment on the present. Thus, current or future concerns shape the way in which history is approached and past events are often selected because they speak to contemporary issues. This political *use* of history is rampant in Ireland but professional historians are not immune to selectivity. Hence I declare my prejudices forthwith: I am an English Catholic converted to Presbyterianism but known locally for criticisms of the anti-Catholicism that spills over in some forms of Irish Protestantism.

Perhaps the first issue that needs to be addressed is whether Northern Ireland's conflict is religious or political. Jonathan Swift, the well-known eighteenth-century satirist and Irishman, once said that Ireland had enough religion to make its citizens hate, but not enough to make them love one another. W B Yeats, another well known literary Irishman, penned of the Irish that there is more substance in their enmities than in their love. It appears strange that a society noted in the distant past for the conversion of Europe, a land of Saints and scholars, and known today for maintaining very high levels of religiosity against the modern secular trend, should be associated with enmity. This is no paradox. Religion, while not the cause of conflict, is the social boundary marker that demarcates the groups between whom there is conflict. The conflict is over the legitimacy of the state and access to its political, economic and cultural resources, but religious affiliation defines the boundaries of the groups who are in competition.

How might one summarise that political difference? If it is possible to easily summarise a four-century old conflict, most Protestants support the constitutional link with Britain. Historically Protestants wielded political, economic and cultural power and thus had the ability to resist Irish independence and keep the Union with Britain, although Direct Rule by the British since 1972 has limited the capacity for discrimination and working class protestants today differ from poor Catholics only in that they have a greater cultural and

political sense of belonging to the state. Some Catholics do not want to break the link either but want equality and parity within a constitutional framework that recognises some Irish dimension. Others, however, retain the commitment to a united Ireland, as a long or short-term goal, and seek to sever completely the constitutional link with Britain, if not now then later and by means of extreme force if need be. Loyalists who defend the constitutional link meet the violence by Republicans who wish to sever it in equal measure.

The religious affiliations of these protagonists once had strong theological meaning for most people involved; it still does for a few conservative evangelicals who believe they are fighting the Lord's battle when attacking Catholics. For most people however, their religious affiliation has no substance in the conflict, such that "Protestant" and "Catholic" are merely labels representing contrasting positions on the legitimacy of the state. Sir Fred Catherwood tells a story of how Protestant women from Belfast were once besieging a British government minister in a local hotel. A spokesman for the minister said to the women that he was not much of a Christian, but he knew that Christians are meant to love their neighbours not shoot them. The women replied quickly, "we're not Christians, we're Protestants". That is, Protestantism is understood by protagonists mostly in terms of its political and constitutional stance rather than its theology; the same would be so for Catholicism. Those sensitive to the political nature of the conflict prefer to use alternative labels to describe these positions, distinguishing, on a continuum from the moderate to the radical, between Nationalists and Republicans within the Catholic community, and Unionists and Loyalists within Protestantism.

This is a fine distinction and it is easy to see how some people, especially outsiders to Ireland, can mistakenly perceive the conflict as a religious one, caused by religion, fought to defend religious principles, and contested by people for whose religious affiliation is the primary identify. Some protagonists in Northern Ireland assist in the perpetuation of this error, for a small minority see the conflict in religious terms and reinforce this by burning churches or by portraying the IRA as Catholic, pursuing a strategy that is directed and determined by the Vatican. These beliefs are so marginal to mainstream Protestantism as to appear even to the majority of Northern Irish Protestants as extreme, although the political impact of many of those who argue thus is greater than the influence of their theology.

But if not a religious war, it is nonetheless puzzling that religion still represents the boundaries of the groups between whom there is conflict. It is unusual in the modern industrial world for conflict to be socially marked by

religion, or at least, for religion to remain important after the country has modernised and industrialised, since historically religion was once a powerful source of social cleavage and conflict throughout Europe and North America. The conundrum, then, is why religion in Northern Ireland retains its saliency as the critical social cleavage around which social division coheres. The answer is simply that Northern Ireland has not transcended the past.

The contemporary conflict in Northern Ireland has its genesis in the form of social structure created in Northern Ireland by Plantation in the sixteenth century. Plantation describes the voluntary migration – plantation – of English and Scottish Protestants to Catholic Ireland. British control of Ireland in the sixteenth century required Protestant control in Ireland and hence Protestant dominance. Theological differences in Ireland obtained their saliency therefore because they corresponded to all the major patterns of structural differentiation in society, such as ethnic and cultural status, social class, ownership of property and land, economic wealth, employment, education, and political power. Note here that whether changes have occurred in social differentiation in the four centuries since are less important than the historical baggage of past enmity and conflict: conflict is structured more by memories of the past than present realities.

Ulster has always been a place set apart in Ireland. Initially it was the last bastion of O'Neill's rebels who fought the English. It was here that the effects of his defeat were most felt, giving rise to that variant of colonialism known as the Ulster Plantation. Plantation of Ulster began in the seventeenth century as a matter of state policy, starting with the city of Derry/Londonderry and extending to all the countries in the ancient province. The planters were English or Scottish, Protestant, and conquerors. The reason why these planters did not assimilate into Gaelic-Catholic culture like earlier medieval land-seekers and adventurers was because of the Reformation. By now theology was being used in the ideological construction of Irish society into mutually exclusive groups in a zero-sum competition. All the modes of differentiation after the Plantation began to coalesce around two polarities. The vanquished were Catholic, Gaelic-Irish, seen as savage and uncivilised, and were now economically dispossessed if not already poor; the planters were Protestant, Scots-English, saw themselves as culturally civilised, and were now economically privileged.

Outside Ulster, the planters assimilated into Irish culture quite quickly. Ulster was different for several reasons. Planters there saw themselves as embattled, in part because Ulster kept its rebels who preyed on the settlers. The planters in Ulster came from Scotland more than England, bringing with them Presby-

terianism and its tendency to separatism, and to begin with Presbyterians experienced their own exclusion by local Anglicans. This separatism extended to having their own systems of social control based around the presbytery to the point that Ulster Presbyterians were a self-contained and regulating community and virtually independent of the wider structures of the English state. The notion that they were, in terms of Calvinist theology, God's covenanted "elect", also reinforced the tendency to separatism.

Throughout the eighteenth and nineteenth centuries Ireland essentially remained a Plantation society, in that the social structure created at the time of Plantation became set in aspic. Its lines of differentiation remained structured around Protestant-Catholic divisions that came to represent all other lines of cleavage. However, Ireland was increasingly unable to live with its past because the old conflicts and fissures caused tremendous strain in its social structure. Protestant and Catholic people emerged in the nineteenth century as solidaristic communities, confronting the other as a separate group in a zero-sum conflict in which it seemed that they did not have mutually compatible sets of interests. The economy of the Protestant-dominated Ulster developed apace from the rest of the island because of linen and shipbuilding around Belfast's port, so economic developments in the nineteenth century reinforced the division of the island of Ireland into two identities, mutually sculpted in opposition to each other; it became increasingly difficult to contain both in the one territory. This was not an easy realisation, and three Home Rule Bills in the last quarter of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, steadfastly opposed by Ulster Protestants, separated the island politically. The push for Irish independence developed to the point of partition of the island in 1921 – Protestant dominated Northern Ireland, known also as Ulster, and Catholic dominated Southern Ireland, now known as the Irish Republic.

Partition was a journey to nationhood for Northern Irish Catholics that they vigorously contested. Two conflicts persisted after partition. Ulster's territory was contested, since partition split their homeland in half as Catholics saw it, and Catholics in the North felt second class citizens compared to Protestants in terms of the privileges, rights and life-chances they experienced. Catholic opposition to both partition and social exclusion brought no easy peace for Protestants, as inequality was challenged militarily by the IRA. Conversely, the journey to nationhood for Ulster Protestants was the fulfilment of their identity, for they had long defined their identity around two antinomies, they were staunchly Protestant and not Catholic and British not Irish. But partition of the island of Ireland solved nothing for Protestants. It may have kept them

from a Catholic Ireland, but the old inequalities were transported with them into the new territory, initially at least, and with them the ancient conflicts.

Between 1922 and 1972, the conflict spilled over into incidents of violence by the IRA demanding a united Ireland and violent anti-Catholic riots by Protestant organisations. A sustained period of civil unrest occurred after 1968, when Catholic demands for civil rights were rejected and violence followed. This period of violence, known colloquially as 'the troubles', has polarised Protestant-Catholic relations and reinforced the zero-sum framework within which group interests are constructed by both communities. The violence since 1968 has made traditional hatreds worse and while a peace process is underway, with a cease fire since 1994, mistrust and suspicion bedevil it. This reflects in the number of Protestants who oppose the Good Friday Agreement or whose support is weak, something that undermines the position of those Unionist politicians who back the Agreement. The reason for this is clear: many Protestants see peace as threatening their identity. They perceive that the peace process weakens the territorial link with Britain and gives too many concessions to Catholics in terms of citizenship rights. Of course, some Protestants support the peace process, but the response of anti-Agreement Protestants has been to reassert traditional notions of identity. The conflict in Northern Ireland, therefore, as anti-Agreement Protestants see it, remains essentially the same as it did at the time of Plantation; the homeland must be linked to Britain and the Catholic faith must be resisted. And as anti-Agreement Catholics see it, the conflict remains the colonial one of removing the British from Ireland.

What we have then, is a situation in which ancient religious differences have ensured the survival of separate communities, and through such methods of same-religion marriages, residential segregation, distinct cultural organisations and segregated schools, the social structure of the two communities ensures the effortless perpetuation of distinct and separate groups. They live in separate areas, they hold to separate symbols, they contest rather than share territory; as you will see in your visits, Belfast is a divided city whose geography and physical space give vivid portrayal to the conflict. Those working for peace and for reconciliation thus have two obstacles to overcome; the legacy of the past that has created social division, and the impact of a social structure that reproduces separateness. As you will also see in your visits, that these people still work tirelessly against the tides of history and society is testimony to their own personal commitment to peace. Northern Ireland's future depends on them overcoming the tides.



### **5. *Belfast experience: Besichtigung von Stätten der Versöhnungsarbeit***

Gemäß dem Motto der Vollversammlung „Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa“ trafen sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer in Belfast, um über dieses Thema nicht nur zu diskutieren, sondern sich an Ort und Stelle zu informieren, wo die Wurzeln des religiösen, sozialen und kulturellen Konflikts in Belfast liegen, welches Ausmaß die Gewalt hat, aber auch wie vielfältig die Versöhnungsbemühungen zahlreicher kirchlicher und nichtkirchlicher Initiativen sind. Aus diesem Grund stand die Besichtigung von Stätten der Versöhnungsarbeit als integraler Bestandteil der Vollversammlungsarbeit mit auf dem Programm. Vorbereitet und organisatorisch durchgeführt vom „local committee“, hatten die Vollversammlungsteilnehmer Gelegenheit, sich für den Besuch einer der folgenden Versöhnungsstätten zu entscheiden, um sich ein authentisches Bild von der geleisteten Friedensarbeit zu machen, die von den Bildern der gewalttätigen Ausschreitungen zumeist überlagert wird:

1. The Lamb of God Community, 2. The Evangelical Contribution on Northern Ireland, 3. Larne Millennium Initiative, 4. Habitat for Humanity, 5. Restoration Ministries + Clonard/Fitzroy Fellowship, 6. Wave Trauma Centre + Columbanus Community of Reconciliation, 7. Forthspring Inter Community Group, 8. 174 Trust + The Mediation Network for Northern Ireland, 9. LINC Conflict Transformation + The Job Shop, 10. Greater Shankill Alternative + The Vine, 11. East Belfast Mission + The Bridge, 12. The Irish School of Ecumenics, 13. Community Restorative Justice + Youth Initiatives

Jürgen Wandel, Redakteur der Monatszeitschrift „Zeitzeichen“, sah sich bei der „Forthspring Inter Community Group“ um. Im nachfolgenden Beitrag schildert er die Eindrücke seines Besuchs vom 21. Juni 2001:

#### *Eine Stadt, die nicht zur Ruhe kommt*

Die Mauer ist schön, die entlang der Springfield Road verläuft. Sie ist wie die umliegenden Reihenhäuser aus hellrotem Klinker erbaut. Und die Mauerpfosten werden von Türmchen gekrönt. Das Bauwerk, das an die Industriearchitektur des 19. Jahrhunderts erinnert, hat freilich einen Schönheitsfehler. Es schützt nicht eine Fabrik vor Einbrechern, sondern trennt die Wohnviertel der Protestanten und der Katholiken in Nordbelfast. Freilich nicht ganz. Als man die Mauer errichtete, begradigte man die Grenzlinie zwischen den beiden Wohngebieten und ließ die „Springfield Road Methodist Church“ außen vor. Seither liegt das evangelische Gotteshaus im Niemandsland. Freilich, das kommt der Aufgabe entgegen, die sich die Methodisten in dem Grenzgebiet

stellen. In der Kirche bietet die „Forthspring Inter Community Group“ ihre Dienste an. Das unterscheidet sich auf den ersten Blick nicht von den Aktivitäten von Kirchengemeinden in anderen Landstrichen. Kinder und Jugendliche treffen einander, und Senioren trinken Kaffee miteinander und tanzen. Doch das besondere ist, dass dies hier Menschen tun, die sonst miteinander verfeindet sind, Republikaner und Unionisten. Allerdings, die Gemeinsamkeit endet meist an der Kirchentür. Danach wollen Protestanten und Katholiken nicht zusammen gesehen werden, sondern gehen wieder ihre eigenen Wege, erzählt Bernie Laverty, die das Forthspring-Projekt leitet.

Nur mit Erwachsenen aus beiden Lagern arbeitet „Community Dialogue“, eine in ganz Belfast aktive Organisation, die eine Reihe von sozialen Aktivitäten ins Leben rief, nachdem die IRA 1997 einen Waffenstillstand verkündet hatte. Die Organisation möchte „den Dialog fördern“ und Republikanern wie Unionisten vermitteln, der gegnerischen Seite „Respekt zu erweisen, auch wenn sie in zentralen Fragen nicht übereinstimmen“, berichtet David Holloway. An diesem Wochenende treffen sich Protestanten und Katholiken zum Thema „Wie sollen wir uns der Opfer erinnern?“

Ein wichtiges Medium sind für „Community Dialogue“ Flugblätter zu verschiedenen Streitfragen, die die streitenden Parteien entzweien. Eines setzt sich zum Beispiel mit dem Karfreitagsabkommen auseinander. Es beschreibt die Positionen der „Nationalisten“ und der „Unionisten“. Dem schließen sich Fragen an, die die Angehörigen beider Gruppen in ihren eigenen Lagern diskutieren sollen.

Noch beeindruckender als diese Informationen, die Bernie Laverty und David Holloway geben, ist die Art und Weise, wie sie das tun. Die beiden Sozialarbeiter sind nicht nur engagiert, sondern auch authentisch. Sie geben ehrlich zu, dass auch sie Beteiligte am Nordirlandkonflikt sind. Beide sind keine aktiven Kirchenmitglieder. Doch Laverty betont ihre katholische, Holloway seine protestantische Identität. Für Laverty drückt sich das zum Beispiel in der Liebe zu irischer Volksmusik aus und zu gälischem Fußball. Und selbstironisch meint die junge Frau: „Wir irischen Katholiken mögen die Opferrolle.“ Holloway, ein Nachkomme vieler methodistischer Laienprediger, schätzt am Protestantismus die individuelle Freiheit, und der „Union Jack“, die Flagge des Vereinigten Königreichs von Großbritannien und Nordirland, lässt sein Herz höher schlagen.

Auf die Frage zur augenblicklichen Situation in Nordbelfast meint Bernie Laverty: „Es ist ungewöhnlich ruhig. Da braut sich was zusammen.“ Und siehe da, am selben Abend liefern sich 600 Republikaner und Unionisten eine Straßenschlacht. Und attackieren gemeinsam die Polizei mit über 100 Molotowcocktails. Belfast – eine Stadt, die nicht zur Ruhe kommt.

## 6. Open-Space-Veranstaltung während der Vollversammlung

### Die Konferenzmethode „Open Space“

Um über den feststehenden Rahmen abzuhandelnder Themen hinaus allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Vollversammlung in Belfast Gelegenheit zu geben, selbst den Themenkatalog der anstehenden Aufgaben der evangelischen Kirchen beim Zusammenwachsen Europas mitzugestalten, entschied sich der Exekutivausschuss für die Anwendung einer neuartigen Konferenzmethode namens „Open Space“.

Die Frage, welche Aufgaben und welche Funktionen von der Leuenberger Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft von über 100 evangelischen Kirchen zukünftig in Europa wahrgenommen werden sollen, sollte in einem offenen Diskussionsforum (Open Space) von allen Konferenzteilnehmern gemeinsam erörtert werden. Der Exekutivausschuss, der für die Vorbereitung des Vollversamlungsprogramms verantwortlich ist, ging bewusst das Wagnis einer neuen Konferenzmethode ein, da er sich dadurch neue Impulse für die inhaltliche Arbeit der Leuenberger Kirchengemeinschaft und eine Prioritätensetzung der Aufgabenstellung für den künftigen Exekutivausschuss erhoffte, und räumte den Vollversammlungsteilnehmern 1½ Tage Diskussionszeit dafür ein.

Die Moderation der Open-Space-Tagungsphase übernahmen Pfarrer Hans-Dieter Gesewsky (Südtondern) und die Psychologin Felicia Schulz (Hamburg). Das Motto lautete: „Das Beste an den Konferenzen sind die Pausen!“ Da knüpft man Kontakte, lernt Leute kennen und tauscht sich über Erfahrungen aus. Anders als bei herkömmlichen Konferenzen steht bei Open Space der Referent oder die Referentin nicht einer schweigend zuhörenden Menge gegenüber. Vielmehr wird den Teilnehmenden die Möglichkeit zur Eigeninitiative, Mitverantwortung und Kreativität geboten. Zu Beginn dieser Arbeitseinheit wurde jeder und jede vor die Fragen gestellt: „Welches Thema hat für mich im Blick auf die Zukunft der Leuenberger Kirchengemeinschaft Priorität? Was will ich in dieser Arbeitsphase verhandeln?“

Dann wurde gesammelt: Jeder Themenvorschlag für eine Arbeitsgruppe wurde dem Plenum vorgetragen und auf einer großen Tafel schriftlich vermerkt. Hinterher konnten sich Interessierte unter den Themen als Teilnehmende eintragen. Danach begann die eigentliche Arbeit: Die Delegierten der Vollversammlung wurden aufgerufen, dem „Gesetz der zwei Füße“ zu folgen: *Ehre die Gruppe, indem du sie verlässt, wenn du nichts zu ihr beizutragen hast, und gehe zu der Gruppe, zu der du etwas beizutragen hast.* Es war also niemand verpflichtet, dauerhaft an der Arbeitsgruppe teilzunehmen, für die er oder sie sich anfänglich interessiert hatte.

Somit war alles völlig „offen“: die Zahl der Teilnehmenden, wer teilnahm und das Ergebnis des Gesprächs. Nur die Dauer dieser Arbeitseinheit wurde im voraus festgelegt, damit alle wussten, wann das Plenum wieder zusammentrat. Die Initiatoren der einzelnen Gruppen mussten zu Beginn des Gesprächs anwesend sein und hatten die Aufgabe, das Ergebnis am Ende in einem Protokoll festzuhalten. Dies wurde am Schluss allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern ausgeteilt.

Da durch die eingangs gestellten Fragen nur ein sehr grober Rahmen für die Diskussion vorgegeben war, kamen Gesprächsgruppen zu ganz unterschiedlichen Themen zusammen.

So traf sich eine Gruppe unter der Überschrift „Besuche bei Minderheitskirchen auf deren Einladung“. Als Ergebnis wurde festgehalten, der Exekutivausschuss möge Besuchsdienste für Leuenberg-Mitgliedskirchen einrichten. Dabei solle die Besuchergruppe konfessionell gemischt zusammengesetzt sein.

Eine andere Gruppe tauschte sich über das Thema „Die Durchführbarkeit einer protestantischen Synode in Europa“ aus. Sie forderte den Exekutivausschuss auf, er möge die positiven und negativen Aspekte einer solchen Synode abwägen und die Ergebnisse innerhalb von zwei Jahren den Mitgliedskirchen zukommen lassen. Wieder eine andere Gruppe besprach das Thema „Rechtfertigungsbotschaft: Aktualität im heutigen Europa“. Sie stellte als Ergebnis fest, dass der heutige Mensch von Gottes Gnade lebe, auch wenn er es nicht spüre. Als Gedankenreiz gab sie eine Frage an das Plenum weiter: Wie können wir sprachfähiger werden?

Auch zur Frage der Kirchenstruktur kamen Delegierte der Vollversammlung zusammen. Im Ergebnisprotokoll wurde unter der Teilnehmendenzahl „too many to count“ vermerkt. Die Gruppe behandelte Fragen wie die, ob die LKG ein Mandat hat, das über Gespräche, die kirchliche Lehre betreffend, hinausgeht. Ebenso wurde die Frage des Verhältnisses zu anderen Gemeinschaften wie der Konferenz Europäischer Kirchen oder dem Lutherischen Weltbund diskutiert.

Die Teilnehmer, die sich mit der Frage „Können wir die römisch-katholische Kirche anerkennen?“ auseinandersetzen, äußerten den Wunsch nach einer Studie über die Voraussetzungen zum Dialog mit dieser Schwesterkirche.

Unter der Überschrift „Relation to other Religions – Mission in a pluralistic world“ fand sich eine weitere Gesprächsgruppe zusammen. Sie kam zu dem Schluss, dass Europa eine pluralistische und säkulare Gesellschaft sei, in der Mission stark vernachlässigt werde.

Mit einer biblisch-theologischen Fragestellung beschäftigte sich eine weitere Arbeitsgruppe. Sie diskutierte die „Konsequenzen des Logos-Gedankens

für die ökumenische Bewegung in Europa“. Man stellte fest, dass die Welt human und menschlich sein müsse, weil sie in Jesus Christus geschaffen wurde. Es wurde der Wunsch nach einer Studie ausgesprochen, die die Konsequenzen dessen, dass der Mensch Pantokrator (Allherrscher) ist, behandeln soll.

Um die Frage, was ohne die Leuenberger Kirchengemeinschaft fehlte, ging es in einer weiteren Arbeitsgruppe. Dabei kam man zu dem Ergebnis, dass die LKG schon jetzt eine teilweise Umsetzung der lutherisch-reformiert-uniert-methodistischen Gemeinschaft sei, die man sich auch auf Weltebene wünsche.

Wieder eine andere Arbeitseinheit befasste sich mit der Frage, wie Leuenberg als Sprachrohr der protestantischen Kirchen Europas wirke. Diese Gruppe erfreute sich großer Popularität. Als Ergebnis forderte man die LKG auf, ihre Aufgabe als Stimme der Protestanten in Europa stärker wahrzunehmen. Leuenberg müsse einen gemeinsamen Dienst an und für Europa leisten. Dazu müsse es leichtere und flexiblere Kommunikationswege geben, wie z.B. das Internet oder Konsultationen zu unterschiedlichen Themen.

Eine zehnte Gruppe traf sich unter der Überschrift „Grenzüberschreitende Zusammenarbeit“. Hier stellte man sich die Frage, inwieweit Leuenberg Motor oder Bremse interregionaler und interdenominationaler Zusammenarbeit sein könne. Hier sei der Austausch über Grenzerfahrungen und deren Überwindung sehr wichtig.

Zum Thema „Missional Church/ Diakonie“ kamen nur wenige Personen zusammen. Sie beendeten ihre Arbeit mit dem Appell, Zeugnis und Dienst dürften nicht den Fundamentalisten überlassen bleiben. Vielmehr müssten alle Gemeindeglieder dies als ihre ureigenste Aufgabe ansehen.

Eine weitere Delegiertengruppe beschäftigte sich mit der Frage „Was haben die Kirchen zur EU und ihrer zukünftigen Entwicklung beizutragen?“ Nach ihrer Ansicht haben die Kirchen einen wichtigen Beitrag zu leisten, indem sie christliche Werte z.B. in die Bioethik-Debatte einbringen können. Als problematisch wurde allerdings angesehen, dass es keine einheitliche Haltung aller protestantischer Kirchen in Europa zu bioethischen Fragen gebe.

Mit dem Problem, dass Leuenberg vielfach nicht einmal unter Theologen und Pastorinnen bekannt sei, beschäftigte sich eine dreizehnte Gruppe von Vollversammlungsteilnehmenden. Sie fragten sich, wie man auch die Basis in den Gemeinden in die Leuenberg-Arbeit stärker mit einbeziehen könne. Zur Veränderung der Situation wurden mehrere Vorschläge gemacht. So solle beispielsweise ein Leuenberg-Sonntag eingeführt werden. Außerdem sollten zukünftig alle Kirchen eine LKG-Kontaktperson haben. Insgesamt wurde festgehalten, dass Leuenberg eine intensivere Öffentlichkeitsarbeit benötige.

Die nächste Arbeitseinheit traf sich unter einer dogmatischen Fragestellung: „Biblische Theologie – Theologische Hermeneutik“. Hier wurde festgehalten, dass die Bibel Grundlage aller protestantischer Theologie sei und bleiben müsse. Ziel solle es sein, *eine* protestantische Auslegungsweise zu finden.

Die letzte der Arbeitsgruppen diskutierte über „Leuenberger Instrumente zeitnaher ethischer Urteilsbildung“. Die Aufgabe der Leuenberger Kirchengemeinschaft sei es, Dienstleisterin für die Mitgliedskirchen zu sein. Sache des Exekutivausschusses sei die Erarbeitung und Zurverfügungstellung von Argumentationshilfen.

Die Arbeitsergebnisse der einzelnen Gruppen wurden gesammelt, vervielfältigt und allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern zur Verfügung gestellt. Auch in den Abschlussbericht der Vollversammlung flossen die Ergebnisse mit ein. Doch muss festgehalten werden, dass ein Teil der Delegierten den Begriff „Open Space“ durchaus auch wörtlich genommen hat und diese Phase der Konferenz lieber für andere Erledigungen nutzte, als an den Arbeitsgruppen teilzunehmen. Dies stand jedem zwar selbstverständlich frei, aber es hatte andererseits zur Folge, dass einige Gruppen nur sehr schwach besucht waren.

Da aber auch dieses Verhalten der Teilnehmenden im Konzept von „Open Space“ erlaubt und gewollt ist, ist die Durchführung der Open-Space-Konferenzphase als gelungen zu bezeichnen und wurde von den Teilnehmern als überaus belebendes Element des Vollversamlungsprogramms empfunden. Nahezu alle Delegierten waren von dieser neuen Konferenzmethode, die für die meisten ein unbekanntes Experiment war – das anfangs durchaus auch Skepsis hervorrief – sehr angetan und befürworteten mit großem Nachdruck eine erneute Verwendung dieser Methode der Gruppenarbeit auf der nächsten Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Ungarn im Jahr 2006.

## 7. *Grußworte*

---

Very Rev. Dr Samuel Hutchinson, Gen. Sec. of the Presbyt. Church in Ireland

---

Mr. Chairman and Friends, it gives me great pleasure to convey the greetings and good wishes of the Presbyterian Church in Ireland to the members of this meeting of the Leuenberg Assembly. We are pleased to see you here. As you will realise, in Ireland we are an island off an island (Great Britain) off the mainland continent of Europe. We are therefore geographically insular and inclined to be insular in other ways as well. A meeting such as this gives us a window on the world and so we are delighted that you have come here.

Over all the years of 'the troubles' Christian friends in Europe and elsewhere have taken a sympathetic interest in our problems, and often ask what they can do to help. There are two things you can do. First you can realise that our difficulties here arise out of a very complex situation. The conflict is not religious but political, i.e. will Northern Ireland remain part of a United Kingdom or be part of a united Irish Republic? However the media, especially those who are reporting to an audience overseas, tend to simplify the situation and to use terms like 'Protestant' and 'Catholic' as convenient labels, rather than trying to explain all the subtle differences between the various political groupings here.

I have sometimes been approached by representatives of our Sister Churches on the continent who object to this use of the terms 'Protestant' and 'Catholic', and I have relayed their concerns to the local media who simply say, 'Well, can you give us another name for e. g. Bosnian Muslims?' It's also worth adding that most people abroad see Northern Ireland through the eye of television, but a 30 second clip in a news bulletin can only give a very superficial analysis of the situation. Understand therefore that there is a difference between perception and reality and that our situation is indeed complicated. If there had been a simple solution, it would have been found long ago. Simplistic answers usually do more harm than good. So I ask you to take an informed interest in our situation, but not to propose solutions from afar.

Secondly, may I ask you to pray for us. Throughout the years it has been an encouragement to receive letters from concerned fellow Christians in many parts of the world assuring us of their prayers. It is a great comfort to us to know that we are not forgotten.

So I thank you for coming and wish you all safe home.

I thank Pastor Rusterholz and the Executive Committee for the kind invitation to come here this evening and to pray with all of you in the Opening Service of Worship of this, the 5th General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship. In the letter of invitation the Director of the Secretariat, Dr. Hüffmeier, signs himself as 'a faithful brother in the boundless love of the Risen One.' In that spirit, of the boundless love of the Risen Christ, I am delighted to bring you greetings and to bid you welcome to Northern Ireland, on behalf of the Catholic Church in Ireland.

We live in interesting times. A couple of weeks ago it was my privilege to welcome to Armagh members of the Joint Working Party of the World Council of Churches and of the Roman Catholic Church, as they came here to continue their discussions in a dialogue that has been going on for some years.

The 31st October 1999 saw the signing, in Augsburg, of the Joint Declaration on the Doctrine of Justification by the authorities of the Lutheran World Federation and the Pontifical Council for Promoting Christian Unity in the Vatican. A long and difficult history had preceded that event but for many it was a most moving moment to see agreement reached on a doctrine which is of such importance in the Lutheran tradition.

You have chosen 'Reconciled Diversity' as the theme of your Conference. I believe that tomorrow afternoon you are going to see some practical experiences of reconciliation. I ask that you continue to pray for all of us here in Northern Ireland that we may get the wisdom, courage and the strength to tackle this important and yet very difficult task – difficult because of the considerable differences of attitude that exist on the question.

I read with great interest the section on ecumenical responsibility in 'Church–People–State–Nation.' I was very pleased to know that in the Leuenberg Agreement the Reformation churches have committed themselves to promote the ecumenical fellowship of all Christian churches and that the document sees as hopeful signs the European Ecumenical Assemblies in Basle in 1989 and in Graz in 1997, together with the encounters between the Conference of European Churches and the Council of the Catholic European Bishops' Conferences. They are indeed signs that the future of Europe is being understood as an ecumenical task. The document goes on to say that a further positive sign in this connection is the Charta Ecumenica. It was my privilege to be present, as a representative of the Catholic Church, at Graz in 1997 and more recently in Strasbourg when the Charta Ecumenica was signed by Metropoli-



tan Jérème on behalf of KEK and Cardinal Vlk on behalf of the Council of the Catholic European Bishops' Conferences.

The Catholic Church regards commitment to ecumenical dialogue as a cherished fruit of the action of the Holy Spirit. It sees ecumenical dialogue as a response to the prayer and intentions of Jesus Christ, Our Lord and Saviour, and as a response to His sacrifice on the cross and to the Church's witness in the world.

May all your discussions be guided by the Spirit of the Risen Christ and may the leading of the Holy Spirit guide us all into the whole truth.

---

Ronald Appleton, Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde in Belfast

---

It is my pleasure, as President and on behalf of the Belfast Hebrew Congregation, to welcome you to this General Assembly of the Leuenberg Church Fellowship.

I am particularly pleased that one of the main items for discussion is entitled "Church and Israel" under the theme "Reconciled Diversity". The recognition that diversity in religion should be accepted and understood, rather than decried, is to be welcomed. Besides, if we look for the matters which unify rather than divide Christianity and Judaism, we will find that we have much in common.

It is a sad fact of history that the relationship between Christians and the Jewish people over the centuries, particularly in Europe, has been a very unfortunate one, and that engrained anti-Semitism culminated in the horror of the Holocaust. The need to re-examine this relationship, in all its aspects, in its religious, moral, social and historical constituents, is obvious. The fact that this relationship was tackled for the first time at a European level by your Executive Committee last January, in preparing drafts for this conference, is significant and laudable.

Here in Northern Ireland we have an active Branch of the Council of Christians and Jews, whose members include many different strains of Christianity, and we meet, Christians and Jews, in harmonious discussions, while respecting our different faiths.

I believe that dialogue, discussion and education are the best antidotes to bigotry and intolerance.

May God be with you and guide you in all your deliberations.

Mr. President, Mr. General Secretary, sisters and brothers, thank you very much for this opportunity to address the 5th Assembly of the Leuenberg Church Fellowship. I bring you warm greetings on behalf of your sisters and brothers in the World Alliance of Reformed Churches.

I am glad to be here because the World Alliance of Reformed Churches values the Leuenberg Fellowship for many reasons. Among these are:

1. Many of our member churches in Europe are signatories to the Leuenberg Agreement and are represented here – including our hosting church, The Presbyterian Church of Ireland, which has graciously offered us such warm hospitality.
2. We in WARC are very committed to ecumenical engagement and the fulfilment of our Lord's Prayer that we 'may be one.' The signing of the Leuenberg Agreement in 1973, and the growth of the Fellowship since then constitute one of the positive models of how we can fulfil this prayer of our Lord.
3. We celebrate the growing closeness between the global organisations of the two confessional families who constitute a large part of the Leuenberg Church Fellowship – the WARC and the LWF. This growing closeness is taking place at various levels – at the head offices in Geneva as well as through other processes. It is propelled in part by what is happening in Europe through fellowships like yours and in the USA through the signing of the Formula of Agreement. So it is not a top down approach, but a bottom up approach.

We thank God for these developments, and we thank you in the Leuenberg Church Fellowship for your role in it.

As you meet under the theme 'Reconciled Diversity – the Mission of the Protestant Churches in Europe', I am aware that this theme is needed now, more than ever before. In the entire world, including Europe, we are facing more and more societal fragmentation. With newfound freedoms, feelings of nationalism and ethnicity are colluding with some unhealthy use of religious sentiments to lead to increased fragmentation. In addition, our meeting here in Belfast is symbolic. We are here in a country which knows so much about the need for that reconciled diversity. It has been through a lot, and we continue to pray for God's wisdom for a breakthrough. Your theme therefore can help us reflect on enhancing healthy reconciled communities without doing

injustice to identities. I hope it leads us to reconciled diversity, and not merely reconciled uniformity. The results of our reflections will be useful not only for the European context, but also something that other parts of the world can learn from.

It saddens me that I will need to leave this afternoon when the Assembly has just begun. I have to respond to a previous commitment. However, the World Alliance of Reformed Churches deems it very important to be at this assembly throughout. Therefore my colleague, Rev. Pàraic Reamonn will represent the Alliance for the entire time of the Assembly.

On behalf of our President, Prof. C. S. Song, our Executive Committee, colleagues in Geneva, and the entire WARC family, I wish you all the best in your deliberations in this Assembly. May God bless you.

---

Rev. Dr. Ishmael Noko, Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes

---

(read by Prof. Joachim Track, Chairman of the LWF Programme ‘Committee for Theology and Studies’)

The grace of our Lord Jesus Christ, the love of God and the fellowship of the Holy Spirit be with you all!

The closeness in time between this year’s LWF Council Meeting and the General Assembly of the Leuenberg Fellowship symbolises an important trait of the ecumenical movement, namely, the relationship between the work of the worldwide communions and the significant unfolding of regional ecumenical developments.

Since 1973 the ecumenical impact of the Leuenberg Agreement has been decisive for the reconciliation and cooperation between Lutheran and Reformed churches in Europe.

The Leuenberg Agreement also represents a major contribution in the development of Lutheran–Reformed relations generally, as reflected in the 1989 international Lutheran–Reformed dialogue report, ‘Toward Church Fellowship,’ and in the 1998 regional full communion agreement in the USA, ‘A Formula of Agreement.’

In the area of declaring that doctrinal condemnations do not apply to present-day teaching, the Leuenberg Agreement set an example for the Lutheran–Roman Catholic ‘Joint Declaration on the Doctrine of Justification’ signed in 1999.

As we look to the future of the ecumenical movement, it is clear that interaction between bilateral and multilateral forms of ecumenism is necessary. The work of the bilateral dialogues over the last thirty-five years has been essential for church reconciliation on all levels. At the same time, multilateral forms of ecumenism, through regional organizations such as the Council of European Churches as well as the World Council of Churches, have served the unity of the church in ways not possible through Christian world communions alone.

As we continue to seek the guidance of the Holy Spirit for all our ecumenical efforts, we acknowledge that the particular forms that Christian unity will take are ultimately in the hands of God. May God, in Christ and the Holy Spirit, bless the Leuenberg Assembly.

---

Rev. Dr. Keith Clements, Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen

---

Mr President, dear sisters and brothers:

Thank you very much for this opportunity to speak briefly, and to bring you the greetings of the Conference of European Churches (CEC) to your Assembly along with our Associate General Secretary and Director of our Church and Society Commission, Mr Keith Jenkins. It is my pleasure to convey greetings from CEC, on behalf of our President Metropolitan Jérémie Caligiorgis of Paris, and our governing bodies. We wish you a good and fruitful Assembly, as you consider the vital theme “Reconciled Diversity” – a theme which of course echoes much that is of central concern to us in CEC also.

In fact I am conscious of being with many familiar friends and colleagues here. You can perhaps understand why someone said to me the other day, “Oh, you’re going to Leuenberg – that’s CEC without Orthodox!” That of course is not strictly true, although practically all the European members of the Leuenberg Church Fellowship are also members of CEC. Naturally in CEC we regard the Leuenberg Fellowship as of great importance.

I would therefore like to thank you, Mr President, for the generous amount of space which you devoted in your report yesterday, to cooperation with CEC and to matters such as the Charta Ecumenica. You referred to the discussions between the leadership of Leuenberg and the staff of CEC last April, and I can now confirm the very positive response given by the Central Committee in Strasbourg later that month, to the proposals for deepening cooperation between our two bodies.

In turn, I wish to pay tribute to the quality of the serious theological work done by the Leuenberg Fellowship, especially on its studies on such topics as “The Church of Jesus Christ”, “Church, People, State and Nation” and “Church and Israel.” These are to be recognised as important attempts to state a coherent position of the Protestant churches. I believe that they are so important that they must not be confined to discussion within Protestant circles, but must be taken up into serious dialogue in the wider ecumenical fellowship, especially with the Orthodox churches. CEC, as the most inclusive ecumenical fellowship in Europe, is ready and willing to help facilitate this wider use of the documents in further ecumenical dialogue, and in their application to concrete situations.

We are equally aware in CEC that a number of the Leuenberg member churches are concerned for a strengthened and more coherent Protestant voice engaging with the European institutions and decision-making bodies in Brussels and Strasbourg. Here too we are willing to offer the services of our Church and Society Commission in particular, in order to ensure that our Protestant churches’ perspectives make their full contribution to the ecumenical engagement in the counsels of Europe. In the end, it has to be said, a Christian engagement with the decision-makers will be effective only if it is a united one. The challenge of our time is to see that the concern for confessional integrity, which is entirely valid, does not result in a new sectarianism on a wider scale, but in a strengthened ecumenism.

So we shall follow with close interest the outcome of this Assembly, especially as we are now planning the 12th CEC Assembly which is to take place in Trondheim, Norway in 2003, at the invitation of the Church of Norway, on the theme “Jesus Christ Heals and Reconciles – Our Witness in Europe.” There is an obvious closeness between that theme and that of your Assembly here, and we hope that what comes out of Belfast and its follow-up can form part of the input into the preparation for Trondheim.

In the “Open Space” sessions tomorrow and later in this Assembly, Keith Jenkins and I will welcome the opportunity to meet and share with any people who wish to learn more about the current work of CEC, and to discuss any or all of such topics as the possibilities for Leuenberg-CEC cooperation, the role of the churches in relation to the European institutions, the Charta Ecumenica, and so on.

But for now, be assured of the prayerful interest of the whole CEC constituency. Our prayers are for God’s blessing, that your Assembly may help us all to see more clearly the coming of God’s kingdom, its how and where, especially in Europe. Thank you!

It has been a great pleasure to share with you in the first few days of the Assembly, and I bring you the very warm and personal greetings of His Grace Archbishop of Canterbury on behalf of the Anglican Communion and in particular The Church of England's which has a very particular relationship with and interest in this Leuenberg Church Fellowship.

It has been very interesting for me in these few days to observe the different models of church unity which are represented in your fellowship. I guess that the Church of England at the moment is engaged in two major ways. First, with a model of church unity which is based on partnership.

Over ten years ago the churches in Britain moved away from a looser understanding of councils that did ecumenical things into a pattern whereby we try as churches together to do what we do as churches, but to do it together. And in partnership with some of the church families that are part of your fellowship.

And that has produced a whole new pattern of partnership at national level from the Roman Catholics and the Orthodox at the one end to the black majority and some community churches at the other. And we are trying to work together and plan together at national and district and indeed local levels. And in many of our parishes now we have local ecumenical partnerships whereby Anglicans, Methodists, United Reformed and Baptist church people work together, often share the same building, and often worship together in one congregation.

And some of the questions you've just been looking at about relationship with the Baptist churches are very real and practical questions for us, where congregations now combine both a paedo-Baptist and a believers' Baptist tradition.

The other model with which the Church of England is very engaged at the moment is our movement with some of the partner churches that are also part of this fellowship towards visible unity. And the fruit of that is being borne in our dialogues that resulted in Meissen, Porvoo, Reuilly. And in Great Britain with the Moravians, and at the moment in some very exciting formal conversations with the Methodist Church.

And in all these models of course questions arise about consistency. What does it mean to be working in close partnership in a local church with denominations with whom we do not have full interchangeability of ministry

and yet who in theory share the eucharist together Sunday by Sunday. What does it mean to be working for visible unity where some churches share in the historical episcopates and others do not? And those questions of consistency are reflected I think in the way that we relate not least as a communion to the church fellowship that you are creating and developing here.

So we look forward the fruits of your assembly. We seek both within our own country and more widely in Europe every opportunity to work together with all our sisters and brothers for the unity of the church. But, even more importantly, for the coming of the kingdom which we serve together. Thank you for letting us through me share in your Assembly this week.

---

Bischof Paull E. Spring, Evangelical Lutheran Church in America

---

It has been a great privilege to be with you these days. I bring you greetings from the Evangelical Lutheran Church in America, Reformed Church in America, United Church of Christ and Presbyterian Church in the US, all of whom are now in full communion thanks to the document, "A Formula of Agreement." It is not easy to be representative of one church, my own, let alone three other churches!

A Formula of Agreement was adopted in 1997, so we have just begun. In the American pattern – and in contrast with the Leuenberg Agreement – the Formula of Agreement has no provision for a General Assembly, but works through a coordinating committee. Also the Formula of Agreement shows little interest in ongoing theological conversation, but is more concerned with implementing shared ministries.

In some respects the Formula of Agreement developed apart from Leuenberg process. Most Americans – most American Christians – have little idea what Leuenberg Agreement is. On the other hand, the Formula of Agreement has numerous quotations and references to Leuenberg Agreement, some of them at great length, which makes me wonder why we didn't simply adopt the Leuenberg Agreement instead of producing our own document!

Along with the Leuenberg Agreement, the Formula of Agreement speaks of a fundamental doctrinal consensus on Gospel and Sacraments. The Formula of Agreement uses Leuenberg languages regarding condemnations. The Formula of Agreement also uses Leuenberg languages regarding the Presence of Christ in Holy Communion.

A particular feature of the Formula of Agreement is the principle “Mutual Affirmation and Admonition.” I quote an important paragraph on this matter: “The working principle of ‘mutual affirmation and admonition’ allows for the affirmation of agreement while at the same time allowing a process of mutual edification and correction in areas where there is not total agreement. Each tradition brings its ‘corrective witness’ to the other while fostering continuing theological reflection and dialogue to further clarify the unity of faith they share and seek.” To my knowledge this principle has not been explicitly implemented. The Formula of Agreement lacks an assembly such as Leuenberg has, and lacks a mechanism for theological reflections which would enable the implementation of mutual affirmation and admonition.

On practical level, many things are happening. The American context is that we live next to each other. Joint services between congregations, pastors meeting to study Bible and prepare sermons, congregational social security projects, joint planning at material level, and so on. Much of this is due to the Formula of Agreement.

Once again I thank you for this opportunity to be with you. We need greater interchanges between the Leuenberg and the Formula of Agreement churches. The Formula of Agreement is quite new. Each of our churches faces its own challenges. I take back to America some insights for our Formula of Agreement churches – our need for greater theological conversations and our need for some kind of assembly and secretariat. I pray God’s blessing on your work, as I ask for your prayers for our ministries in the US.

---

Rev. Dr. Matthias Türk, Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen

---

Sehr geehrter Herr Präsident,  
sehr geehrte Teilnehmer der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft,  
sehr geehrte Damen und Herren,

Die Leuenberger Konkordie hat „eine mehr als 450-jährige Epoche der Kirchenspaltung in Europa beendet“.<sup>1</sup> Die epochale Bedeutung der Leuenberger Konkordie eröffnet sich zuerst und vor allem in dieser Perspektive. Ihr ist es gelungen, die Gegensätze, die die evangelische Christenheit und ihre Kirchentümer bestimmt und zu Polemik und Verurteilungen geführt hat, zu über-

---

<sup>1</sup> Martin Friedrich, Von Marburg bis Leuenberg. Der lutherisch-reformierte Gegensatz und seine Überwindung, Waltrop 1999, 226.



winden. An die Stelle der Lehrverurteilungen sind Eintracht und Verständigung getreten. In der Präambel der Konkordie wird – das Augsburgische Bekenntnis Art. VII aufnehmend – festgestellt: „Nach reformatorischer Einsicht ist ... zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente nötig und ausreichend“ (LK 2). Der dritte Hauptteil hebt die bisherigen Verwerfungen in den Lehren vom Abendmahl, von der Christologie und von der Gnadenwahl auf, insofern sie den gegenwärtigen Stand der Lehre nicht mehr treffen (LK 17.28). Hier setzt die Leuenberger Konkordie einen Schlusspunkt.

Dieser Schlusspunkt führt allerdings zum Doppelpunkt, wie es in einer aktuellen Studie von Wilhelm Hüffmeier und Helmut Schwier betont wird.<sup>2</sup> Denn die Konkordie zielt in ihrem vierten Hauptteil auf die Erklärung und Verwirklichung von *Kirchengemeinschaft*: „Kirchengemeinschaft im Sinne dieser Konkordie bedeutet, dass Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben“ (LK 29).

Da viele der Überzeugung sind, dass die Leuenberger Kirchengemeinschaft sichtbarer und erkennbarer werden muss, stellt sich die Frage: Welches sind die sichtbaren Ausdrucksformen von Kirche bzw. Kircheneinheit in versöhnter Verschiedenheit? In Nr. 39 der LK geht es darum, an den Fragen von Amt und Ordination, von Kirche und Gesellschaft weiterzuarbeiten. Dort heißt es: „Zugleich sind auch Probleme aufzunehmen, die sich im Hinblick auf Zeugnis und Dienst, Ordnung und Praxis neu ergeben.“

Sehr geehrte Damen und Herren, die LK als Doppelpunkt statt Endpunkt! Dies bedeutet auch, sich um eine Intensivierung der kirchlichen Einheit zu bemühen, wie ich es auch in vielen Gesprächen während dieser Versammlung hier in Belfast wahrgenommen habe. Es geht um Sichtbarkeit der Einheit, um Verbindlichkeit in der konkreten Praxis der Kirchengemeinschaft, wozu auch gerade Strukturfragen und die Frage nach dem Amt in der Kirche gehören.

Einige Mitgliedskirchen der LK sind den Erklärungen von Meißen und Porvoo beigetreten, die durch die Vereinbarungen zum Bischofsamt und dessen gegenseitige Anerkennung gekennzeichnet sind. So schälen sich drei Hauptelemente von „voller, sichtbarer Kircheneinheit“ heraus, von „versöhnter Verschiedenheit *in Einheit*“: 1. Die Einheit im Glauben, 2. Die Einheit im

---

<sup>2</sup> Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit mit Reader für die Synode der EKD in Braunschweig, November 2000, zum Schwerpunktthema „Ökumene“, hg. v. Kirchenamt der EKD Hauptabteilung III, Hannover/Breklum 2000, 54-62.

sakramentalen Leben und 3. Die Einheit im Leitungsdienst der Kirche (episcopo, ordinationsgebundenes Amt). Es sind die ekklesiologischen Grundfragen, die im Hintergrund stehen.

Sehr geehrte Damen und Herren, ein Anliegen, das allen Christen gemeinsam ist, die Zentralität Jesu Christi in seiner Kirche und für das Heil der Welt deutlich herauszustellen, ist auch das Anliegen der Erklärung „Dominus Iesus“. Ohne auf die zahlreiche Kritik und Missverständnisse, die die Erklärung hervorgerufen hat, näher eingehen zu können, ist es wichtig, das Dokument im Licht der Texte des II. Vatikanischen Konzils und der Ökumenezyklika „Ut unum sint“ zu lesen, die die höchste Lehrautorität von Kirche und Papst in der katholischen Kirche darstellen. Papst Johannes Paul II. unterstrich in diesem Zusammenhang gegenüber allen anderslautenden Überlegungen: „Das ökumenische Engagement der katholischen Kirche ist unwiderföhllich.“ Darüber hinaus hat die Erklärung weltweit zu einer intensiveren Beschäftigung mit der ekklesiologischen Fragestellung geführt, wie wir aus verschiedenen Rückmeldungen aus der ökumenischen Arbeit wissen. So ist es der nächste Schritt, den geschwisterlichen, geduldigen Dialog unbeirrt fortzusetzen in Liebe und Wahrheit.

Ist es zwischen Lutheranern und Katholiken gelungen, in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zu zeigen, dass mit der Einigung in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre die gegenseitigen Lehrurteilungen des 16. Jahrhunderts den ökumenischen Partner nicht mehr treffen, so ist es nun beabsichtigt, eine Ausweitung dieses bilateralen Dialogs auf den Reformierten Weltbund und die Methodistische Kirche noch in diesem Jahr anzugehen. Der ökumenische Dialog könnte so weiter vernetzt werden.

Ihnen allen von der LKG wünsche ich einen guten und sichtbaren Fortschritt für die Kirchengemeinschaft in Theologie und Praxis, damit „alle eines seien“, wie der Auftrag des Herrn an die Jünger lautet. Dazu erbitte ich für Sie Gottes reichen Segen, verbunden mit den herzlichen Grüßen und Segenswünschen vom Präsidenten unseres Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Kasper, und allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Rates. Herzlichen Dank und weiterhin guten Erfolg!

**6. Predigt beim Eröffnungsgottesdienst:**

am 19. Juni 2001 in der Fisherwick Presbyterian Church  
gehalten von Dekan Dr. John Dunlop

**Welcome to This Place**

To a great many of you, mine is a strange voice, which most of you have never heard before; speaking to you in a language some of you do not normally speak, with an accent which is distinctive to the particular part of Northern Ireland from which I come.

You have joined us from many parts of Europe and you are welcome. You are with us in this city which is marked by diversity; famous all over the world for its conflicts; well known for the attempts made at the political and cultural accommodation of diversity; a place which is a long way short of having achieved reconciliation.

The theme of this service is “Reconciled Diversity – the Mission of the Protestant Churches in Europe”.

When it was suggested some time ago by some of our political leaders that there ought to be a “Day of Reconciliation” to celebrate what had, up until then, been achieved, many of us in the church opposed the idea because the partial political accommodation which had been arrived at up until then ought not to be celebrated as “Reconciliation”.

We ought not to underestimate the task which we face.

**Problems with the Menu**

Some of you, perhaps especially those of you from France, are familiar with escargot. I well remember the first time I tasted this delicacy. I had ordered it at a small conference of ministers. When the waiter brought me the three snails they were served on a silver server with a central stem and what seemed like three egg cups and within each there was a large snail; fat and slimy, with an appalling smell, and I was provided with a small fork.

Being from a conservative background from this island on the edge of Europe I had some difficulty contemplating eating these. Encouraged by my ministerial friends I plunged the fork into the soft flesh and lifted the snail out and put it in my mouth and swallowed it whole and I felt it go the whole way down – and I tasted it for days afterwards.

That was part of the problem which Peter faced while he was waiting for his lunch. In a vision he was presented with a theological, political, cultural and ecclesiological challenge in the form of a menu which turned his stomach.

It is important to remember that the matters which have divided the people of Europe go deeper than rationality. They evoke long memories, intense passions and deep prejudices.

What was Peter, that Christian Jew, to do when he was faced first with the invitation to go to the house of the Gentile Cornelius? What was he to do when he got there and what was he to do when the Holy Spirit came on that household?

First of all he accepted the invitation. At the end he baptised Cornelius and his household. What happened in between was important.

1. Whenever Peter met Cornelius, he was met by a man on his knees. Peter told him to get up off his knees for he, Peter, was only a man. The gospel has to be communicated between people who are all standing. It cannot be the case that one stands while another kneels. In whatever ways we may have been socialised and propagandised and even evangelised by the cultural and political and ecclesiological communities which have shaped us, there is no place in the communication of the gospel for notions of superiority and inferiority; we cannot have one group standing while the other kneels.

The British are not superior to the Irish, nor the Irish to the British, nor the French to the Germans, nor men to women, nor women to men etcetera, etcetera, etcetera.

As a recent Moderator of our church, Dr John Dixon has said, "Those who have experienced grace must relate to others with grace". In one of the worship services later this week you will be considering the challenge of "Experiencing grace in a meritocracy". In our society qualifications come before acceptance, but it is not so amongst us. Grace comes first.

2. Having commanded Cornelius to get off his knees, Peter then spoke to him about Christ. He did not speak about the church in Jerusalem or the church anywhere else. He spoke about Christ and that remains the central mission of the Protestant churches in Europe.

Karl Rahner said something to the effect that "Our present situation is one of transition from a church sustained by a homogeneously Christian society and almost identical with it, from a people's church ("Volkskirche") to a church made up of those who have struggled against the environment in order to

reach a personally, clearly and explicitly responsible decision of faith. That will be the church of the future, or there will be not church at all". Under the influence of the Holy Spirit, witness to Christ should evoke explicitly responsible decisions of faith.

In Colossians 1 we read that Christ is the one by whom and for whom all things came to be and in union with whom all things have their proper place. How then can we fail to follow Peter's example, and speak to an increasingly unbelieving, sceptical Europe especially as in Christ "all the fullness of God was pleased to dwell, and through him God was pleased to reconcile to himself all things, whether on earth or in heaven, by making peace through the blood of his cross".

### **The Implications for the Leadership**

Whenever Peter went back to the equivalent of Prague or Rome or Paris or Edinburgh or wherever and told the leadership what had happened, they had to build into their ecclesiology, the consequences of this invasion of God's grace into the lives of Gentiles. It took some time and necessitated, eventually, the calling of the Council of Jerusalem recorded in Acts 15, which resulted in Jews and Gentiles sitting at the one communion table of God's grace.

There, no exclusion was permitted. If it was practised by any group then the internal meaning of the Lord's Supper was so powerful that the excluders would be eating and drinking judgement on themselves.

Jews did not have to become Gentiles nor did Gentiles have to become Jews. Jews could continue to be Jews and Gentiles could continue to be Gentiles. Paul never ceased being a Jew. The diversity was not eliminated but was marginalised, tamed and accommodated within the reconciliation won by Christ.

### **Entrapment**

You and I are called to be obedient to the gospel in our time: not in someone else's time; in the places which we inhabit: not in some place somewhere else.

Many of us live in difficult times and in difficult places. It is easier to seek to live in the safe and known world and time of Calvin and Luther than in the uncertain places which we currently inhabit.

In April 1998, John Paul Lederach in an address at an international symposium in Notre Dame University on *Religious Dimensions of Violence, Peace*

*and Security*, pointed out that there are somewhere between 45 and 50 wars or conflicts being waged at the present minute. Most of them are internal within nation states, rather than between nation states. A great many are long standing and protracted, to which there will be no easy or quick solutions. He said that the principle fault lines, which cause these conflicts, run within nation states and are characterised by issues connected with ethnicity, religion or race. Since the conflicts are localised they are therefore more intense as the experience of atrocity has been occasioned by localised groups whose people often intersect with one another.

The conflict in Ireland and some in Europe have many similar characteristics to those mentioned by John Paul Lederach. Religious elements are interwoven in the conflict in terms of identity, power and anxiety. To acknowledge that is not to say that the conflict is solely about religion, because there are cultural, political and economic elements in it as well. One cannot however eliminate the religious element without failing to do justice to the complexities of the problems which we face.

Journalists sometimes present us in the churches with challenges. Ian Linden wrote in the (London) Independent: “the traditional response of both the Catholic and Protestant churches (to killings) has been to condemn the violence and then to confine themselves to pastoral work within their respective communities, particularly in consoling the bereaved. This is admirable, but is it adequate? Such an inward focus binds churches to their communities, but makes it difficult for them to reach across the sectarian divide”.

Much of this pastoral ministry was offered to small communities of people in lonely, vulnerable and isolated places. Many individuals have had long and lonely journeys of grief and readjustment when they have lost the people who were very close to them, upon whom many of them had previously leaned for support.

The inward focus binding churches to their communities, mentioned by Ian Linden, illustrates how easy it is for churches, through legitimate pastoral concern to find themselves shackled to communities which are in conflict with one another. It is easy to understand how churches become trapped within the anxieties, the prejudices and the convictions of the wider communities from which ministers, priests, elders and members are drawn and of which they are a continuing part.

Concerning such tense situations Miroslav Volf wrote about “the excessive demand for loyalty” experienced in the pressures of the conflict in his native

Croatia: "... there is little room left for the luxury of divided loyalties". We know something of that here. Volf maintains that issues of "identity and otherness" have to be placed at the core of theological reflection.

Writing of the post-Holocaust experience of Jews, the American Jewish scholar Marc Gopin wrote: "... the prevailing focus of attention has been increasingly on those rituals and laws of Judaism that would buttress cultural and physical survival, which would be specifically aimed, almost as weapons, rather than religious deeds, against annihilation". This Marc Gopin calls "oppositional identity".

He writes, "This trend especially focuses on minutiae of practice that make a clear boundary between who is in and who is out of the group, who can be trusted and who cannot be trusted, rituals that become, in their modern incarnation, markers of ethnic and national trust, markers of distinction, markers of insulation from a dangerous world."

Gopin went on, "This phenomenon is not dissimilar to trends within the other monotheisms. All of them have significant subcultures today that are selectively winnowing their traditions for what makes their adherents different from others. Often this occurs within subgroups of these monotheisms who have been ridiculed and despised, or whose poverty and needs have been ignored by the dominant culture. And, of course, their oppositional behaviour perpetuates a cycle by making them even more despised by dominant majoritarian cultures having little tolerance for difference."

Because of the fractured nature of protestant churches, many exist within subcultures and some are trapped deeply within the ethos of oppositional identity where they have been hurt and are fuelled by fear of annihilation.

Marc Gopin wrote that a peacemaking process ought to take this fear into account: "A peacemaking mourning process must speak to the deepest identity needs of a group, and also to the group's sense of threat to its future, its fear of annihilation. Often what is mourned, but mourned in ways that create violence, is a loss of the group's honour, security, or a sense of confidence in its future. There is also a sense of loss of some romanticised time – real, imaginary, or a combination thereof – in which the group had a fulfilled, secure existence ... We must do exactly what rational peacemakers have tried to suppress, namely, we must indulge memory. But we must do it, not destructively as it is indulged in the privacy of particular groups but, as a part of peacemaking, as part of an effort to honour each group's memories, at the same time that we struggle constructively over the present.

We must take care of the victims of yesterday's carnage, even if they are unsympathetic now, or aggressors themselves. We must crawl together with the victims back to life, out of the mass grave of the past where their imaginations hold them as prisoners, and into a more rational, hopeful space of trust-building and peacemaking. Presently, we simply deny this need, and therefore it haunts and destroys peace processes the world over."

Let us not underestimate the problems we face in actualising reconciliation.

### **Trinitarian Space for Diversity**

Does Christian theology have any convictions and insights which would lead us to seek space for diversity rather than eliminating it? Jürgen Moltmann wrote this about the Trinity.

"The Trinity corresponds to a community in which people are defined in their relations with one another and in their significance for one another, not in opposition to one another in terms of power and possession ... The Doctrine of the Trinity constitutes the church as 'a community free of dominion'. The trinitarian principle replaces the principle of power by the principle of concord ... I am free and feel myself to be truly free when I am respected and recognised by others and when I for my part respect and recognise them ... Then the other person is no longer the limitation of my freedom; he is an expansion of it."

This replacement of the "principle of power by the principle of concord" flies in the face of old fashioned nation state European nationalisms which operated ideologies of exclusion. Minority people often felt excluded by the ethos and power base of majorities.

Churches within those nation states too often baptised those exclusive and excluding ideologies which operated to the disadvantage of other Christian communities or to communities of another faith.

It is still the case that

Those who are big do not know what they do to those who are small  
Those who are powerful do not know what they do to those who are weak  
Those who are rich do not know what they do to those who are poor  
Those who are numerous do not know what they do to those who are in a minority.

The European Union is the political expression of a vision facilitating European co-operation and preventing more European wars. How can we have



reconciled diversity in Europe? The recent Irish rejection of the Nice Treaty may represent a small nation's rejection of a federalist centralised European State in favour of a "Partnership of Member States". These are two different views of Europe which require discussion.

That is not to say that the churches must inhabit the stifling hot houses of narrow nationalisms, but nor need they support an homogenising process which eliminates diversity.

Miroslav Volf, writing from his experience in Croatia, maintained that it is clear what we should turn away from. "It is captivity to our own culture, coupled so often with blind self-righteousness." But, he asks, "What should we turn to? How should we live as Christian communities faced today with the "new tribalism" that is fracturing out societies, separating people and cultural groups and fomenting vicious conflicts? What should be the relation of the churches to the cultures they inhabit? The answer lies ... in cultivating the proper relation between distance from the culture and belonging to it."

"The proper distance from a culture does not take a Christian out of that culture. Christians are not the insiders who have taken flight to a new 'Christian culture' and become outsiders to their own culture; rather when they have responded to the call of the Gospel they have stepped, as it were with one foot outside their own culture while with the other remaining firmly planted in it. They are distant and yet they belong. Their difference is internal to the culture."

This way of defining the issues does not eliminate particularity nor does it dehistoricise people. Rather it locates people and their particular significance within wider frontiers.

The WARC General Council, meeting in Debrecen Hungary 19.8.99, called on member churches to make the following affirmation, modelled on the Barmen Declaration (1934), part of their worship services in situations of conflict:

"All the churches of Jesus Christ, scattered in diverse cultures, have been redeemed for God by the blood of the Lamb to form one multi-cultural community of faith. What binds Christians together as brothers and sisters is more significant than what may distinguish them or separate them from each other.

We reject as false the doctrine that allegiance to nation or culture should be placed above the allegiance to God and to the vision of God's new redeemed community."

Paraic Reamonn, Communications Secretary of the World Alliance of Reformed Churches, writing about “Ethnicity and Christian Faith”, maintained that:

“We must remember that our belonging in Christ precludes Reformed churches from identifying themselves with any single ethnic culture, or suggesting that members of one ethnic group must fully assimilate themselves into another if they are to be considered Reformed.

Our primary and ultimate identity is in Jesus Christ (Gal 3.27). Ethnicity can never be a cause for viewing ourselves as superior, and others, of a different ethnicity, as inferior (Phil 3.4b-8a). Belonging in Christ transcends all ethnic differences. We are not ethnic Christians, but ‘Christian ethnics’ who are in communion with one another in Christ across ethnic barriers. We are called to resist the temptation to succumb to political, social or economic pressures which tear down rather than build up human and Christian community (Rom 12.2).”

### **The Two Ecologies**

There are two ecologies to which we must pay attention.

We are increasingly aware that we must care for the **physical environment** upon which we depend for our survival. The Universe is vast but the little part of it which we occupy is fragile and requires responsible ecological management.

The **social universe** also needs attention. Robert Bellah, the American sociologist of religion, wrote that the social ecology is damaged “not only by war, genocide and political oppression. It is also damaged by the destruction of the subtle ties that bind human beings to one another, leaving them frightened and alone.”

In some places those subtle ties are in need of restoration: on other places they need to be consolidated.

The church, which is both a worshipping participant and a carrier of witness to the Gospel will join with the diverse people from every tribe, language, nation and place in the songs of Revelation 5 “To him who sits on the throne and to the Lamb, be praise and honour, glory and might, for ever and ever!” and all of God’s people said “AMEN”

**7. Predigt beim Schlussgottesdienst:**

am 25.6.2001 in der Methodist Church, Belfast

gehalten von Prof. Dr. Elisabeth Parmentier

Bibeltext: Eph. 2,14

„Denn er ist unser Friede, der aus beiden *eines* hat gemacht und hat zum Fall gebracht die Mauer, die dazwischen war, nämlich die Feindschaft“

**Die Mauer der Feindschaft ist gefallen.  
Aber was wird nun aus den anderen Mauern?**

Liebe Schwestern und Brüder,

in einer Stadt, in der eine schützende Mauer Christen von anderen Christen trennen muss, in einer Konferenz, in der wir die eigenen Kirchenmauern zu überwinden versuchen, konnte ich dem Bild der Mauer nicht entkommen. Mauern sind has-beens, aus der Mode gekommene Monumente. Jetzt ist Open Space an der Reihe, ließ ich mich belehren. Aber wieviel Open Space ertragen wir? Lässt es sich mauernlos leben? Für jede gefallene Mauer errichten wir anderswo eine neue, und sei es nur in uns selbst! Wie kommen wir also weiter in der Ökumene?

An dem einen dürfen wir zweifelsohne festhalten: wir kommen vom Zusage des Kreuzes, von der Versöhnung in Christus, und wir gehören zum Bau des heiligen Tempels im Herrn. Aber im neuen Jerusalem ohne Tempel sind wir noch nicht angelangt. Wir pendeln hin und her zwischen Golgatha und Jericho, zwischen Epheser 2 und Josua 6. Eine andere Art, vom simul peccator, simul justus zu sprechen! Deshalb dachte ich, dass ein kleiner Umweg über Jericho sich lohnen würde, umso mehr als dieser kriegerische Text nicht in den Listen der Ökumene-Lesungen vorkommt. Die zivilisierte ökumenische Bewegung wagt nicht zu gestehen, dass sie zuweilen gern von einer Jericho-Taktik träumen würde! So wählte ich den Text von Josua 6 zuerst mit dem leisen Vorhaben, im Schlussgottesdienst einer gelungenen Versammlung etwas von der Vorfriede des Triumphs über gefallene Mauern genießen zu dürfen.

„Jericho aber war verschlossen und verwahrt vor den Israeliten, so daß niemand heraus- oder hineinkommen konnte. Aber der HERR sprach zu Josua: Sieh, ich habe Jericho samt seinem König und seinen Kriegersleuten in deine Hand gegeben. Laß alle Kriegsmänner rings um die Stadt herumgehen einmal, und tu so sechs Tage lang. Und laß sieben Priester sieben Posaunen tragen vor der Lade her, und am siebenten Tage zieht siebenmal um die Stadt, und laß die Priester die Posaunen blasen. Und wenn man die Posaune

bläst und es lange tönt, so soll das ganze Kriegsvolk ein großes Kriegsgeschrei erheben, wenn ihr den Schall der Posaune hört. Dann wird die Stadtmauer einfallen, und das Kriegsvolk soll hinaufsteigen, ein jeder stracks vor sich hin“ (Josua 6.1-5).

Auch Leuenberger kennen die Jericho-Situation: die Stadt war total verriegelt, nichts ging mehr ein noch aus. Totale Kommunikationsstille – kein Weiterkommen. Aber der Text hat genau dieselbe theologische Basis wie Epheser 2: der Fall der Mauer wird vorweggenommen, Gott *hat* bereits alles schon möglich gemacht, wie es gleich nach der Feststellung der Verriegelung erklärt wird: „ich *habe* Jericho samt seinem König und seinen Kriegsleuten in deine Hand *gegeben*“. Dieser Zuspruch allein macht alles weitere möglich. Die konkreten Anweisungen kommen erst noch!

So wurden mir das Kriegsgeschrei und die Prozession weniger attraktiv. Wenn Gott schon alles gegeben hat, wozu noch diese spektakuläre Aktion? Als ich auf der Suche nach Antwort den Text exegetisch umkreiste, erschien er mir immer weniger provokativ und triumphierend, aber äußerst pädagogisch für Ökumenenmenschen!

Die Exegeten zeigen, dass sich hier mehrere Redaktionsschichten kreuzen, erstens eine Lokalsage über die Eroberung des Landes als Wunder Gottes, zweitens eine liturgische Gedenkfeier mit ordentlicher Prozession um die Stadt, mit der Bundeslade in der Mitte. Drittens eine Erwähnung der Stadt als Heiligtum Jahwes. Dadurch entsteht Verwirrung für die Leser. Es ist nicht deutlich, besonders in den folgenden Versen, *wer* in die Posaune stößt, ob Priester oder auch andere, *wann* dies geschieht, bei jedem Rundgang oder erst am letzten Tag, und *was* schließlich die Mauern zu Fall bringt: das Kriegsgeschrei, die Prozession, das Schweigen, alles zusammen, oder nichts von alledem!

Und gerade diese Ambivalenz erweist sich als sehr lehrreich für eine Kirchengemeinschaft, die schon einige Mauern hat fallen sehen, aber noch nicht beim siebten Rundgang angelangt ist. Vier Mal möchte ich mit Hilfe dieses Textes die ökumenische, und insbesondere die leuenbergische Bewegung umkreisen.

Im **1. Rundgang** um diesen Text im Lichte von Eph. 2 sehe ich die ökumenische Bewegung als Doxologie. So wie es hier darum geht, feierlich zusammen in einer gemeinsamen Bewegung die heilige Lade in der Mitte zu tragen, so tun wir nichts anderes, als der Bewegung zu folgen, die Christus uns aufgetragen hat, und dies aus Dankbarkeit für die schon erwiesene Gnade der Einheit. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft ist zutiefst Doxologie, immer

wieder aktualisierte Versöhnung miteinander in Christus, gemeinsame Anamnese der Fundamente unseres Glaubens und Lebens. Und so wie die Hebräer nicht so sehr in der Landnahme als im gemeinsamen *Gehen miteinander* und mit Gott ein Volk wurden, werden auch wir in der gemeinsamen Bewegung zur Gemeinschaft.

Im **2. Rundgang** um den Text sind mir besonders die Posaunen wichtig, womit eigentlich das Wort „Schofar“ übersetzt wird, das Widderhorn, das heilige Instrument der jüdischen Liturgie, insbesondere des Yom Kippur, des großen Versöhnungstages. Prozession um die Mauer wird somit zur Liturgie, zum Sündenbekenntnis, zum Gottvertrauen und zum Pilgerweg. Auch diesen Weg legt die Leuenberger Kirchengemeinschaft zurück. Und der Weg erweist sich als umstrukturierend für die Pilger. Für die Verwirklichung der Gemeinschaft erscheint mir besonders wichtig, dass wir nicht nur theologisch miteinander denken, sondern vielmehr Gottesdienst und Abendmahl feiern über Grenzen hinweg.

Im **3. Rundgang** um den Text konzentrierte ich mich auf die Menschen, von denen die Rede ist: Priester, Kriegerleute und Volk. Aber, wie schon gesagt, ist der Text nicht so klar, was die verschiedenen Funktionen betrifft. So werde ich hier nichts zum Priesteramt sagen! Was erstaunlich ist, ist das Schweigen. Weder die Kriegerleute noch die anderen dürfen vor der Zeit schreien! Es geht nicht um Einschüchterung der Menschen hinter den Mauern oder um große rhetorische Effekte. Die Prozession, die Bewegung als solche ist schon Symbol und Medium, Sprache an sich. Unsere Versuche, mit vereinigter Stimme zu sprechen, scheitern meistens. Aber wir vergessen dabei, dass die Konkordie an sich schon sprechende Botschaft ist und dass die Existenz der Gemeinschaft für Außenstehende manchmal sprechender ist als unsere Studententexte!

Damit komme ich zum **4. Rundgang**: Ökumene ganz einfach als Bewegung! Das sollten wir nicht unterschätzen, zumal es für Protestanten schon eine Provokation ohnegleichen ist, gemeinsam den Kreis in dieselbe Richtung zu drehen! Dies hier, ist dies nicht eine "Synode", im ersten Sinne des Wortes, ein Miteinandergehen? Ein Miteinandertragen der Botschaft Gottes in die Welt?

Im **5. Rundgang** dürfen uns auch die kritischen Fragen nicht erspart bleiben: kreisen wir nicht allzu sehr um uns selber herum, um unsere "protestantische Identität"? Gewinnen wir an Identität angesichts der Mauern, die uns bedrohlich erscheinen? Und wenn wir auch Christus in unserer Mitte bekennen, wird diese Botschaft nicht oftmals zum Alibi für friedliche Koexistenz, ein-

faches Nebeneinander- oder Hintereinandergehen? Wie gelangen wir zum wahren Mit- und Füreinander? Das meine ich für Leuenberg ganz konkret: wie engagieren wir uns, als Delegierte, als Kirchenleiter für kirchliche Verbundenheit, christliche Solidarität, gegenseitige finanzielle Hilfe? Da müssen noch etliche Runden dazukommen, sowie ein wichtiger Faktor, der den ganzen Text strukturiert: die Zeit! Und diese liegt auch in Gottes Hand.

Damit komme ich zum **6. Rundgang**, wo wir, meiner Einschätzung nach, mit Leuenberg angelangt sind. Die schwierige Frage stellt sich jetzt den Kirchen ungefähr so: wollen wir den siebten Rundgang wirklich anstreben? Stellen wir uns mal vor, wie es wäre, wenn die Mauern der Kirchen wirklich fallen würden! Was für eine Panik das auslösen würde! Wieviel Grenzverschiebungen können wir verkraften? Genau jetzt, in der Erweiterungs- und Rezeptionsphase, wo die Konkordie so viele Erwartungen geweckt hat, zeigen sich auch klare Widerstände. Wir wissen nicht zurechtzukommen mit den neuen Identitäten, die die ökumenische Bewegung mit sich bringt. Wie findet die Geschichte andere Wege als Mauerfall und Eroberungsangst?

Da möchte ich vom Josuabuch zurück zum Epheserbrief, in dem Paulus die Steine zum Tempel aufgebaut sehen will. Die Konkordie ist ein solcher Versuch eines neuen Aufbaus ohne Zerstörung der Steine unserer konfessionellen Identitäten. Jedoch verlangt es trotzdem eine tiefe Umkehr der Steine, bis sie akzeptieren, vom Mauerstein zum Baustein des gemeinsamen Tempels oder Hauses zu werden.

Diesen Kreis, den **7. Kreis**, bin ich nicht imstande, vorwegzunehmen, denn noch ist die Geschichte offen. Paulus lässt den Tempel zum Haus Gottes werden. Das Haus passt besser zu uns als der offene Raum, es bietet Schutz und Eigenraum. Aber noch schützender als ein Haus sind meines Erachtens Menschen, Tischgemeinschaft, Wort – und Abendmahlsgemeinschaft. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft ist Abendmahlsgemeinschaft, der engste Kreis, den wir erdenken könnten für die Vertiefung und Erweiterung unserer geographischen Kreise. Es bleibt uns nur zu bitten, der Heilige Geist möge uns 7 Mal 77 Mal umkreisen.

## **IV.**

### **Ergebnisse der 5. Vollversammlung (Abschlussbericht)**

*Abschlussbericht der 5. Vollversammlung*

1. Zeugnis und Dienst: Evangelische Stimme in Europa
2. Theologische Studienarbeit
3. Ökumenische Verpflichtung
4. Organisatorische und strukturelle Maßnahmen

Anhang 1: Botschaft an die Kirchen in Irland

Anhang 2: Dialog mit den Baptisten

Anhang 3: Wahl (Exekutivausschuss, Präsidium, Sekretär)



## **Abschlussbericht der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft**

Vom 19. bis 25. Juni 2001 fand die 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in der Queen's University zu Belfast auf Einladung der Presbyterian Church of Ireland, der Lutheran Church in Ireland und der Methodist Church in Ireland statt. Die Delegierten trafen zu einem kritischen Zeitpunkt des Friedensprozesses ein – die Politiker, die dem Eröffnungsgottesdienst der Vollversammlung beiwohnen wollten, mussten im letzten Moment ihre Teilnahme absagen, um die Friedensgespräche wieder aufzunehmen. Die „Marching Season“ stand ebenfalls vor der Tür. Während des Aufenthalts kam es zu schweren Zusammenstößen zwischen rivalisierenden Gruppen im Norden Belfasts. Es war das Anliegen der Vollversammlung, allen, die sich für Frieden und eine Lösung des Konflikts einsetzten, ihre Solidarität und Unterstützung zu versichern. Am Sonntag besuchten die Delegierten die Gemeinden in und um Belfast und sahen dort Zeichen der Hoffnung.

Zur Eröffnung begrüßten der Erzbischof von Armagh, Sean Brady, der Weihbischof von Down und Connor, Anthony Farquhar, sowie der Präsident der jüdischen Gemeinde, Ronald Appleton, die Vollversammlung. Die Vollversammlung wurde außerdem vom regierenden Bürgermeister empfangen. In kleinen Gruppen besuchten die Delegierten Projekte vor Ort, in denen Schritte der Versöhnung gewagt werden, oftmals über kirchliche und kommunale Grenzen hinweg. Die Vollversammlung wurde über die Situation in Kenntnis gesetzt und diskutierte die schwierige Thematik im Plenum. Die Vollversammlung brachte ihren Dank für die Gastfreundschaft zum Ausdruck und versicherte ihre Solidarität mit den Menschen und Kirchen dieser Stadt (Anhang 1).

### **1. Zeugnis und Dienst: Evangelische Stimme in Europa**

In Aufnahme der Beschlüsse der Vollversammlung von 1994 und entsprechend den Grundsätzen der Leuenberger Konkordie zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst an der Welt (v. a. Nr. 29 u. 36) will die Vollversammlung von Belfast 2001 die Voraussetzung schaffen, dass die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der konkreten Erfüllung dieses Auftrags gestärkt wird. Ziel ist, die theologischen und ethischen Aspekte und die humanitären Konsequenzen politischer Entscheidungen aus der Sicht des Evangeliums gemeinsam zu erörtern, in grundlegenden Fragen die protestantischen Stimmen zu bündeln und sie in der europäischen Öffentlichkeit zur Sprache und zu Gehör zu bringen.

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft soll in die Lage versetzt werden, profiliert 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. Hierbei sind auch die bereits vorhandenen Strukturen und Kooperationen, insbesondere mit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zu nutzen und zu vertiefen. Ferner braucht die Leuenberger Kirchengemeinschaft ein Informationsnetz – besonders via Internet –, in dem für alle Kirchen volle gegenseitige Information über gegenwärtig wesentliche Themen möglich ist.

**Um auf diesem Weg neue Schritte zu gehen, beschließt die Vollversammlung: Die regionalen Kirchen werden gebeten, im Einvernehmen mit dem Exekutivausschuss grenzüberschreitend zu wichtigen Themen einzelne Foren oder regelmäßige Konsultationen durchzuführen.** Themenbeispiele: Bioethik, Friedensethik, Situation ethnischer und religiöser Minderheiten, Bildung und Ausbildung, „Leuenberg“ und die Kirchenbünde, Verhältnis zur katholischen und zur orthodoxen Kirche. Der Exekutivausschuss soll Ergebnisse solcher Konsultationen entgegen nehmen und weiter geben. Zu solchen Themen kann der Exekutivausschuss auch zeitlich begrenzte Projektgruppen (task groups) mit Fachleuten aus Kirchen, Politik und Gesellschaft einsetzen und deren Arbeitsergebnisse entgegen nehmen.

Es bleibt die besondere Aufgabe der Leuenberger Kirchengemeinschaft, in theologischen Lehrgesprächen das gemeinsame Verständnis des Evangeliums zu vertiefen. Dazu gehört auch das Bemühen um eine gemeinsame ethische Urteilsbildung nicht nur in Fragen der Grundlegung theologischer Ethik, sondern auch der angewandten Ethik. Im Sinn der von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) verabschiedeten Charta Oecumenica engagiert sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft im ökumenischen Dialog über Fragen der Ethik. Zugleich sollen in theologischen Lehrgesprächen die spezifisch evangelischen Voraussetzungen und Kriterien ethischer Urteilsbildung herausgearbeitet werden, die es im ökumenischen Gespräch und in der europäischen Öffentlichkeit deutlicher zu vertreten gilt. Grundlegend sind der Begriff evangelischer Freiheit, die Zuordnung von Freiheit und Liebe im Sinne der Rechtfertigungslehre, der Begriff des Gewissens und die evangelische Gewissensbildung sowie ein evangelisches Verständnis von Verantwortung. Ferner ist der Blick dafür zu schärfen, welche Themen aus der Fülle der politischen, sozialetischen, ökonomischen und kulturellen Problemstellungen aus evangelischer Sicht Priorität besitzen. Hier gilt es, theologisch weiterzuarbeiten.

**Die Vollversammlung beauftragt den Exekutivausschuss, baldmöglichst geeignete Mittel bereitzustellen, um die aktive Beteiligung der Mitgliedskirchen an der öffentlichen Debatte über die Zukunft Europas rechtzeitig zu fördern.** Dabei sind insbesondere folgende Themen zu berücksichtigen: die spezifischen Aufgaben der Kirchen in Europa, das Europabild der Kirchen, das Verhältnis zwischen Gesamteuropa und der Europäischen Union, die Art der Beteiligung der Kirchen an der Debatte über eine europäische Verfassung und ihre Erwartungen an die kommenden Erweiterungen der EU. Diese Fragen haben auf der Vollversammlung eine besondere Dringlichkeit erhalten durch die Vorstellung des im Auftrag des Exekutivausschusses herausgegebenen Buches „Unterwegs nach Europa – En Route towards Europe“, in der einzelne Themen bereits behandelt worden sind.

**Ferner wird der Exekutivausschuss beauftragt, in enger Kommunikation mit allen Mitgliedskirchen die Arbeitsformen der Leuenberger Kirchengemeinschaft auf dem Hintergrund dieser Anforderungen weiterzuentwickeln und ihre Auswirkungen zu reflektieren.** Dabei sollte die Konsultation aller Mitgliedskirchen in den Kommunikations- und Entscheidungsprozessen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und die Verbindlichkeit der Ergebnisse und Stellungnahmen erreicht werden. Auch ein neuer Turnus der Vollversammlung sollte bedacht werden sowie eine veränderte Bezeichnung, die den Charakter der Leuenberger Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft evangelischer Kirchen deutlicher herausstellt.

**Die Projekte und Arbeitsergebnisse aus dem Raum der Leuenberger Kirchengemeinschaft werden im Präsidium und Exekutivausschuss erörtert und den zuständigen säkularen Institutionen oder kirchlichen Zusammenschlüssen, insbesondere der KEK, zugeleitet.** Die Vollversammlung will mit diesen Beschlüssen dazu beitragen, dass die Stimme der evangelischen Kirchen in Europa deutlicher hörbar wird. Wenngleich die Bildung einer europäischen evangelischen Synode derzeit von den meisten Mitgliedskirchen nicht als geeignetes Mittel angesehen wird, so soll doch unter den Mitgliedskirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft das Gespräch über die Vertiefung der Gemeinschaft und der neuen Gestaltung ihrer Sichtbarkeit angeregt werden, um die Zusammenarbeit in der Ökumene zu fördern. Weil die Leuenberger Kirchengemeinschaft bisher auf manche Elemente formeller Kirchenverfassung verzichtet und das Gespräch darüber noch nicht abgeschlossen ist, ist sie um so mehr auf die Loyalität und Rezeptionsbereitschaft ihrer Mitgliedskirchen angewiesen. Sie dankt für die Ermutigung aus den Kirchen, diesen neuen Weg zu gehen und bittet deshalb die Signatarkirchen, diese Beschlüsse mitzutragen und mit Leben zu füllen.

„Jesus Christus befreit uns zu gemeinsamem Dienst“ (LK 36).

## 2. Theologische Studienarbeit

### 2.1 Entgegennahme der Studienergebnisse

In Aufnahme der Leuenberger Konkordie (Nr.38) beschloss die 4. Vollversammlung in Wien: „die Verpflichtung zur theologischen Arbeit soll auch weiterhin für die Leuenberger Kirchengemeinschaft zentral sein, so daß das gemeinsame Verständnis des Evangeliums vertieft, am Zeugnis der Heiligen Schrift geprüft und sodann aktualisiert werden kann.“ Folgende Themen sollten dabei Priorität haben:

- Gesetz und Evangelium, bes. im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen
- Kirche, Volk, Staat und Nation
- Kirche und Israel

Auf Beschluss des Exekutivausschusses haben Lehrgesprächsgruppen gearbeitet, deren Ergebnisse der 5. Vollversammlung in Belfast vorgelegt wurden.

**Das Dokument „Kirche und Israel“ hat die Vollversammlung mit Dank entgegengenommen und es sich zu eigen gemacht. Die Vollversammlung bittet die Kirchen, das Lehrgesprächsergebnis aufzunehmen und im christlich-jüdischen Dialog und bei eigenen Arbeiten zum Thema Kirche und Israel zu berücksichtigen.** Mit diesem Dokument haben die protestantischen Kirchen in Europa zum ersten Mal seit der Reformation gemeinsam zum Ausdruck gebracht, was heute über die Beziehung zwischen Kirche und Israel und die Zusammenarbeit von Christen und Juden auf der Basis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments und der kirchlichen Lehre gesagt werden kann. Die Vollversammlung ist sich dessen bewusst, dass das letzte Wort zu diesem Thema noch nicht gesagt wurde, dass aber auf der Grundlage dieser Studie die Diskussion in guter Weise fortgeführt werden kann.

**Das Dokument „Kirche–Volk–Staat–Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis“, Ergebnis der Beratungen der Regionalgruppe Süd- und Südosteuropa der Leuenberger Kirchengemeinschaft, wurde von der Vollversammlung mit Dank entgegengenommen.** Das Dokument geht der Frage nach, wie das Verhältnis von Kirche–Volk–Staat–Nation theologisch verantwortet zu verstehen und zu gestalten ist und was als Beitrag des Protestantismus zum Aufbau demokratischer Staatsformen in einem zusammenwachsenden Europa erwartet werden kann. **Die Vollversammlung bittet**

**die Kirchen, das Lehrgesprächsergebnis aufzunehmen und bei weiteren Arbeiten zum Thema „Kirche–Volk–Staat–Nation“ zu berücksichtigen.**

**Das Ergebnis der Beratungen der Lehrgesprächsgruppe „Gesetz und Evangelium“ wurde von der Vollversammlung mit Dank zur Kenntnis genommen.** Das Dokument stellt das unterschiedliche Verständnis von Gesetz und Evangelium dar, wie es zutage tritt in den Traditionen der Kirchen lutherischer, reformierter und methodistischer Prägung. Dabei zeigen sich bei aller Verschiedenheit theologische Gemeinsamkeiten, auf deren Basis gegenseitige Fragen formuliert werden. Es nimmt problematische Entwicklungen und Verzerrungen im Verständnis von Gesetz und Evangelium in den Blick, zudem macht es auf typische Positionen in der ethischen Urteilsbildung evangelischer Kirchen aufmerksam und fragt nach den neuen Perspektiven der Zuordnung von Gesetz und Evangelium, die für die Gestaltung christlichen Lebens in dieser Welt relevant werden. **Die Vollversammlung hat beschlossen, den Text den Leuenberger Kirchen zur Stellungnahme zuzuleiten; sie beauftragt den Exekutivausschuss, im Anschluss an das Stellungnahmeverfahren die bisherige Redaktionsgruppe mit der Endredaktion zu beauftragen und den fertiggestellten Text bereits vor der nächsten Vollversammlung den Kirchen zur Rezeption freizugeben.**

## **2.2 Neue Lehrgespräche**

**Die Vollversammlung beschließt, folgende neue Themen in Lehrgesprächsgruppen zu bearbeiten.** Diese Themen ergaben sich aufgrund von Beratungen in den Kirchen und während der „Open Space“-Methode auf der Vollversammlung.

### **(a) „Gestalt und Gestaltung protestantischer Kirchen in einem sich verändernden Europa“**

Die Fragen nach Gestalt und Gestaltung evangelischer Kirchen sind der Einsicht, dass der Grund der Kirche in Gottes Heilshandeln in Jesus Christus liegt, nachgeordnet. Diese Unterscheidung zwischen dem Glaubensgrund der Kirche und den Formen von Kirchen schafft Gestaltungsfreiraum. Zugleich macht sie jedoch auch notwendig, sich über die Kriterien der Gestaltung theologisch zu verständigen und Gestaltungsfragen zur Verwirklichung und Vertiefung von Kirchengemeinschaft ernster zu nehmen. Besonders aufgrund der gegenwärtigen Transformationsprozesse in Gesellschaft und Kirchen Europas ist eine eingehende Auseinandersetzung mit den Gestaltungsfragen geboten. Die Studie muß klarstellen, was die Spezifika von Kirchengemeinschaft in reformatorischer Sicht sind.

**(b) „Der missionarische Auftrag der Kirchen in Europa“**

Die Kirchen in Europa sehen sich gemeinsam der Herausforderung gegenüber, den Menschen in Europa das Evangelium zu verkündigen. Welche Rolle nehmen die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft innerhalb dieser gemeinsamen Aufgabe wahr? Wir haben ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums, das in der Rechtfertigungslehre seine Mitte hat. Die offene Frage ist, wie das Evangelium so verkündigt werden kann, dass die dazu gewählte Form dem Inhalt entspricht. Ziel soll es sein, das Vertrauen in das Evangelium und seine lebenspendende Kraft zu stärken, die unterschiedlichen Erfahrungen in verschiedenen Teilen Europas einander mitzuteilen, die Wahrheit unserer theologischen Lehre, das spirituelle Leben in unseren Kirchen und die praktische Arbeit, die in sozialen Diensten geleistet wird, miteinander zu verbinden. Der Exekutivausschuss wird gebeten, eine Arbeitsgruppe einzurichten, die dazu helfen kann, auch diese Themen voranzubringen.

**2.3 Verbindlichkeit und Rezeption in den Kirchen und Gemeinden**

Die Vollversammlung war sich des Problems der Verbindlichkeit, die für die gesamte Arbeit der Leuenberger Kirchengemeinschaft – insbesondere aber für die Lehrgespräche – gilt, bewusst. Die Frage der Verbindlichkeit ist eng verbunden mit der Frage nach der Rezeption der Ergebnisse. **Um Verbindlichkeit und Rezeption zu erhöhen, werden im Blick auf die theologische Weiterarbeit die Lehrgesprächsgruppen gebeten, am Ende ihres jeweiligen Textes eine Zusammenfassung der inhaltlichen Ergebnisse zu formulieren, auch als Hilfe für die Beschäftigung in den Synoden der Signatarkirchen. Zu den Lehrgesprächsergebnissen sollen gemeindepädagogische Hilfen erarbeitet werden, um die Gemeinden mit den Texten besser vertraut machen zu können.**

Die Existenz der Leuenberger Kirchengemeinschaft ist in den Gemeinden noch zu wenig bekannt. **Deshalb bittet die Vollversammlung den Exekutivausschuss, die Kirchen aufzurufen, im Rahmen des Reformationsfestes oder an einem geeigneten Sonntag besonders der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu gedenken und so ihre Arbeiten und Stellungnahmen ins Gespräch zu bringen. Die Vollversammlung bittet den Exekutivausschuss, eine Arbeitsgruppe einzurichten, die Materialien für einen solchen Gottesdienst erarbeitet.**

**Die Präsenz der Leuenberger Kirchengemeinschaft bei euregionalen Kirchentreffen und bei Kirchentagen soll verstärkt werden, um so den regionalen Austausch und die Begegnungen zu fördern.**

In einer Arbeitsgruppe der Vollversammlung wurde angeregt, Besuche der Leuenberger Kirchengemeinschaft bei den Minderheitskirchen zu fördern. In diesem Besuchsdienst sollen die verschiedenen Konfessionen vertreten sein.

**Der Exekutivausschuss bittet diejenigen Signatarkirchen, die dies noch nicht haben, eine oder einen „Leuenberg-Beauftragten“ zu benennen, die oder der die besondere Aufgabe hat, den Prozess der Weitergabe von Informationen, der Kommunikation und der Meinungsbildung in den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu erleichtern.**

Im Blick auf die Rezeption können die Möglichkeiten des Internets noch besser genutzt werden. **In diesem Zusammenhang bestätigt die Vollversammlung den Beschluss des Exekutivausschusses vom 15. Juli 2000, der vorsieht, die Zusammenarbeit mit der Johannes a Lasco Bibliothek in Emden zu regeln, die Internet-Präsentation und Online-Publikationen relevanter Texte durchzuführen und das Modell der a Lasco Bibliothek „Reformiert Online“ für das Projekt eines „Netzwerkes Protestantischer Kirchen in Europa“ zu übernehmen und weiter auszubauen, wobei die JALB die personelle und technische Infrastruktur zur Verfügung stellt.**

**Der Exekutivausschuss wird beauftragt, die rechtlichen und finanziellen Rahmenbedingungen festzulegen. Die Vollversammlung beauftragt den Exekutivausschuss, in Zusammenarbeit mit der JALB und weiteren dafür geeigneten Institutionen baldmöglichst dafür Sorge zu tragen, dass diejenigen Mitgliedskirchen, die bisher noch keinen Internetzugang haben, dazu befähigt werden.**

### **3. Ökumenische Verpflichtung**

Die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft „handeln aus der Verpflichtung heraus, der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen zu dienen“ (Leuenberger Konkordie Nr.46). Auch die Belfaster Vollversammlung weiß sich diesem Ziel verpflichtet und stellt ihre Aufgaben in den Rahmen dieser Verpflichtung.

#### **3.1 Beteiligung der Methodistischen Kirchen Europas**

**Die Vollversammlung stellt mit Freude und Dankbarkeit fest, dass die von ihr 1994 beschlossene Erklärung von Wien („Erklärung zur Kirchengemeinschaft mit den Methodisten“) von den Signatarkirchen angenommen wurde.** Da dies auch auf methodistischer Seite geschah, war es nun zum ersten Mal möglich, dass nach dem Inkrafttreten dieses Abkommens

(September 1996 – am 2. Februar 1997 mit einem Festgottesdienst in der methodistischen Adventskirche in Tallinn offiziell bestätigt) die methodistischen Kirchen an der Vollversammlung teilnahmen: Evangelisch-methodistische Kirche (Zentralkonferenz Deutschland), Evangelisch-methodistische Kirche (Zentralkonferenz Mittel- und Südeuropa), Evangelisch-methodistische Kirche (Zentralkonferenz Nordeuropa), The Methodist Church in Great Britain, The Methodist Church in Ireland, Chiesa Evangelica Metodista d'Italia, Igreja Evangélica Metodista Portuguesa.

### 3.2 Neue Signatarkirchen

**Die Vollversammlung stellt mit Freude und Dankbarkeit fest, dass nach der Wiener Vollversammlung folgende Kirchen die Leuenberger Konkordie unterschrieben haben:**

- Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten
- Evangelische Kirche in Deutschland
- Lutherische Kirche Norwegens
- Evangelisch-Lutherische Kirche in Dänemark.

**Sie bittet darum, dass weitere Gespräche geführt werden mit den Kirchen lutherischer und reformierter Tradition, die die Leuenberger Konkordie nicht unterschrieben haben, insbesondere mit denen, die sich bereits an der Lehrgesprächsarbeit beteiligen.**

### 3.3 Dialog mit den Baptisten

**Im Blick auf den Dialog mit den Baptisten begrüßt die Vollversammlung die Vorgespräche, die bereits stattgefunden haben. Sie schließt sich dem Vorschlag an, einen theologischen Dialog mit den baptistischen Kirchen zu führen.** Von der Taufproblematik ausgehend sollen die Fragen bearbeitet werden, die für die gegenseitige Gewährung einer Kirchengemeinschaft geklärt werden müssen. Dieser im Namen der Leuenberger Kirchengemeinschaft geführte Dialog sollte auch in den verschiedenen Signatarkirchen durch nationale Dialoge und neue Formen der Zusammenarbeit begleitet werden. **Um die gewünschte neue Qualität der Gemeinschaft mit den baptistischen Kirchen vorzubereiten, beschließt die Vollversammlung, Vertreter der baptistischen Kirchen mit einem Gaststatus an den Lehrgesprächen zu beteiligen** (Anhang 2).

### 3.4 Dialog mit den Anglikanern

**Aufgrund der bereits erreichten Gemeinschaft in Wort und Sakrament in einzelnen Ländern Europas zwischen den anglikanischen, den lutheri-**



**schen und den reformierten Kirchen (Porvoo, Meßen, Reuilly) bittet die Vollversammlung darum, einen Dialog zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und der Anglikanischen Gemeinschaft auf gesamteuropäischer Ebene zu führen.** Dabei soll auch zurückgegriffen werden auf die bei einer ersten Konsultation erarbeiteten theologischen Grundlagen (Liebfrauenberg, 6.–10. September 1995; vgl. Leuenberger Texte 4, S.11–18).

#### **4. Organisatorische und strukturelle Maßnahmen**

**Die Vollversammlung wählt einen Exekutivausschuss, der aus 13 Personen und jeweils einem Stellvertreter oder einer Stellvertreterin besteht (Anhang 3). Die Stellvertreter sollen noch mehr als bisher in die Arbeit des Exekutivausschusses einbezogen und mit besonderen Aufgaben betraut werden.**

**Die Vollversammlung bestätigt die Aufgaben des Exekutivausschusses, wie sie in Wien beschlossen wurden im Blick auf die Einberufung der Vollversammlung – allerdings in unter Umständen kürzeren Zeiträumen – sowie im Blick auf die Wahl der Präsidentinnen und Präsidenten, die besonderen Aufgaben des Exekutivausschusses und die Einrichtung und Ausstattung des Sekretariats. Hinzu kommen die neuen Herausforderungen, die bereits benannt wurden.**

Die in Belfast erfahrene Gemeinschaft gibt der Vollversammlung die Hoffnung, dass die Leuenberger Kirchengemeinschaft auch in Zukunft auf die Unterstützung der Kirchen rechnen kann – sowohl in finanzieller Hinsicht als auch in Förderung der inhaltlichen Themen, denn auch sie dient der Sichtbarmachung und Vertiefung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, zu denen sich die Signatarkirchen der Konkordie verpflichtet haben.

„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“ (Leuenberger Konkordie Nr.29).

*(beschlossen von der Vollversammlung in Belfast am 25. Juni 2001)*

## Anhang 1

### „Erfahrungen teilen – Hoffnungen teilen“

#### **Botschaft der Leuenberger Kirchengemeinschaft lutherischer, reformierter, unierter und methodistischer Kirchen an die Kirchen in Irland**

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft dankt der Presbyterianischen Kirche in Irland, der Methodistischen Kirche in Irland und der Lutherischen Kirche in Irland für ihre Einladung, die 5. Vollversammlung in Belfast abzuhalten, und für ihre großzügige Gastfreundschaft. Unser Thema war: „Versöhnte Verschiedenheit“. Deshalb haben wir uns über die Teilnahme seitens der meisten großen Kirchen in Irland, einschließlich des Erzbischofs von Armagh, Sean Brady, an der Eröffnungsfeier gefreut. Sie brachte unsere ökumenische Beziehung zu anderen christlichen Konfessionen in Irland zum Ausdruck.

Wir glauben von ganzem Herzen, dass Versöhnung möglich ist, weil Gott uns durch Jesus Christus zuerst mit sich selbst versöhnt hat. In dieser Überzeugung haben die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft lange Zeit nach Einheit gestrebt, und in dieser Überzeugung bemühen sie sich auch heute, in einer Einheit zu leben, in der sie zugleich einander in ihren Unterschieden akzeptieren. Hier in Belfast haben wir die Möglichkeit gehabt, Menschen zuzuhören, die in der Versöhnungsarbeit engagiert sind. Sie gaben uns Anteil an ihren Erfahrungen, Menschen zu helfen, neue Perspektiven für deren persönliches Leben und für die Gemeinschaft in ihren Stadtteilen und Nachbarschaften zu gewinnen und aus dem Teufelskreis von Furcht und Misstrauen auszubrechen. Wir bewundern ihre Hingabe, ihre Demut und ihre Ausdauer angesichts so vieler Schwierigkeiten und Enttäuschungen. Das ermutigt uns, unsere Versöhnungsarbeit in der Leuenberger Kirchengemeinschaft fortzusetzen.

An diesem Ort und zu diesem Zeitpunkt:

- bringt die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft ihr tiefes Mitgefühl all denen gegenüber zum Ausdruck, die infolge des Konflikts gelitten haben;
- unterstützt sie alle Aktivitäten, die vor Ort Zuversicht und Vertrauen unter den verschiedenen Traditionen entwickeln, denn keine politische Regelung kann ohne den Brückenbau zwischen den Traditionen Erfolg haben;
- ermutigt sie die politischen Führer, die schwere Arbeit an einem Friedensprozess fortzusetzen, durch den für die Menschen aller Traditionen dieses Land zu ihrer gemeinsamen Heimat wird.

Wir grüßen alle Kirchen in Irland und danken den vielen Gemeinden, die uns als Gäste in ihren Sonntagsgottesdiensten empfangen haben. Wir beten für die Menschen in Irland, dass nach der langen Zeit des Ringens um Versöhnung ihre Hoffnungen auf eine friedliche Zukunft in Erfüllung gehen.

## Anhang 2

### *„Dialog mit den Baptisten“*

Die Vollversammlung begrüßt die einmütigen Beschlüsse des Rates der Europäischen Baptistischen Föderation vom 22.–24. September 2000 bezüglich der Kontakte mit der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Die Vollversammlung beschließt, dass Vertreterinnen und Vertreter baptistischer Gemeindebünde eingeladen werden sollen, als mitarbeitende Beobachter und ständige Gäste an künftigen Lehrgesprächen der Leuenberger Kirchengemeinschaft teilzunehmen. Die Einladungen zur Teilnahme sollen an das Exekutivkomitee der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) gerichtet werden. Die Vollversammlung hofft auf die Beteiligung eines möglichst breiten Spektrums von baptistischen Gemeindebünden aus ganz Europa.

Die Vollversammlung nimmt den Bericht der Konsultation in Elstal (24./25. Februar 2000) mit seiner beachtlichen Übersicht über die Gemeinsamkeiten zwischen den baptistischen und den lutherischen, reformierten und methodistischen Kirchen mit Dank zur Kenntnis. Im Bewusstsein, dass „der Wunsch nach besserem Sich-Kennenlernen und Sich-Verstehen ... gut begründet“ ist, und in Aufnahme der Bitte um Initiativen für mehr Zusammenarbeit bittet die Vollversammlung den Exekutivausschuss, in Abstimmung mit den Mitgliedskirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft einen theologischen Dialog mit Vertretern von baptistischen Gemeindebünden der EBF zur Frage zu eröffnen, ob für die betreffenden Kirchen und Bünde eine Basis zur Vertiefung und Erweiterung der bereits vorhandenen Gemeinschaft gefunden werden kann. Solch ein theologischer Dialog sollte sich nicht nur auf die Lehre und Praxis der Taufe beschränken, sondern ist auch auf andere Themen auszudehnen, die von beiden Seiten als Hindernis auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft erachtet werden.

Die Vollversammlung nimmt die Überzeugung der Teilnehmer an der Elstaler Konsultation zur Kenntnis, wonach Gespräche auf nationaler Ebene diese Form von Zusammenarbeit und Dialog begleiten und unterstützen sollten, und ermutigt die Mitgliedskirchen, die Kontakte mit baptistischen Gemeindebünden und Kirchen in ihren Regionen zu verstärken und zu vertiefen, um ein besseres gegenseitiges Verständnis sowie Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst zu erzielen auf Wegen, die der Heilige Geist weist.

## Anhang 3

### *Wahl: Exekutivausschuss, Präsidium und Sekretariat*

#### **A. Mitglieder des Exekutivausschusses**

1. Bischof Dr. Mihály Márkus, Ungarn, reformiert
2. Oberkirchenrat Dr. Michael Bünker, Österreich, lutherisch
3. Direktor Dr. Peter Bukowski, Deutschland, reformiert
4. Prof. Dr. Michael Beintker, Deutschland, uniert
5. Oberkirchenrätin Doris Damke, Deutschland, uniert
6. Präsident Dr. Friedrich Hauschildt, Deutschland, lutherisch
7. Konsistorialrat Piotr Gaś, Polen, lutherisch
8. Prof. Dr. Willy Willems, Belgien, reformiert
9. Generalsekretärin Ane Hjerrild, Dänemark, lutherisch
10. Kirchenpräsident Thomas Wipf, Schweiz, reformiert
11. Prof. Dr. Elisabeth Parmentier, Frankreich, lutherisch
12. Pfarrerin Fleur Houston, Großbritannien, reformiert
13. Pfarrer Nigel Collinson, Großbritannien, methodistisch

#### **B. Stellvertretende Mitglieder des Exekutivausschusses**

1. Kreisdekan Dezsö Zoltán Adorjáni, Rumänien, lutherisch
2. Pfarrer Winfrid Pfannkuche, Italien, Waldenser Kirche
3. Oberkirchenrätin Cordelia Kopsch, Deutschland, uniert
4. Oberkirchenrätin Antje Heider-Rottwilm, Deutschland, uniert
5. Bischof Dr. Martin Hein, Deutschland, uniert
6. Prof. Dr. Heinrich Holze, Deutschland, lutherisch
7. Erzbischof Dr. Jaan Kiivit, Estland, lutherisch
8. Generalsekretär Dr. Bas Plaisier, Niederlande, reformiert
9. Pfarrer Olav Fykse Tveit, Norwegen, lutherisch
10. Pfarrer Dr. Gottfried Locher, Schweiz, reformiert
11. Pfarrer Dr. François Clavairoly, Frankreich, reformiert
12. Prof. Dr. John Cecil McCullough, Nordirland, reformiert
13. Bischof Dr. Walter Klaiber, Deutschland, methodistisch

#### **C. Präsidium (gewählt durch den Exekutivausschuss am 24. Juni 2001)**

1. Prof. Dr. Elisabeth Parmentier (geschäftsführende Präsidentin)
2. Prof. Dr. Michael Beintker
3. Kirchenpräsident Thomas Wipf

#### **D. Leiter des Sekretariats (gewählt durch den EA am 24. Juni 2001)**

Präsident Dr. Wilhelm Hüffmeier, Deutschland, uniert  
(Das Sekretariat hat seinen Sitz weiterhin in der Kirchenkanzlei der EKU, Berlin)

## **PROGRAMM DER 5. VOLLVERSAMMLUNG, 19.–25.6.2001**

### **19.06.01**

Eröffnungsfeier  
Bericht des Präsidiums  
Bericht des Sekretariats

### **20.06.01**

Wahlen: Steering Committee, Nominierungsausschuss  
Erklärung der Tagungsstruktur  
Einbringung der Lehrgesprächsergebnisse  
- Kirche und Israel  
- Gesetz und Evangelium  
- Kirche-Volk-Staat-Nation  
Belfast Experience  
Hauptreferat mit anschließenden Fragen

### **21.06.01**

Open-Space (Eröffnung, Diskussion in Gruppen)

### **22.06.01**

Open-Space (Abschluss)  
Präsentation: Leuenberg/Baptisten-Konsultation, Friedenszeugnis  
Arbeitsgruppen zu den drei Lehrgesprächsergebnissen  
Präsentation „Netzwerk protestantischer Kirchen in Europa“

### **23.06.01**

Laufendes Geschäft, u. a. Bericht des Nominierungsausschusses  
Arbeitsgruppen zu den drei Lehrgesprächsergebnissen  
Kulturabend

### **24.06.01**

Gottesdienst und Besuche in Belfaster Gemeinden  
Verabschiedung der Tagungsergebnisse  
Wahlen des neuen Exekutivausschusses  
Festlegung der neuen Themen der LKG-Arbeit

### **25.06.01**

Abschlussplenum  
Gottesdienst mit Abendmahl

## TEILNEHMERLISTE DER 5. VOLLVERSAMMLUNG

(Stand: 25.6.2001)

### *Delegierte (100)*

Pfr. Dezsó-Zoltan **Adorjani**, Syn.-Presb. Ev.-Luth. Kirche A.B. in Rumänien  
Sup. Dagmar **Althausen**, Ev. Kirche der schlesischen Oberlausitz  
Pfarrerin Désirée **Aspinen**, Schweiz. Evang. Kirchenbund  
Rev. Mgr. Jan **Asszonyi**, Brüderkirche, Tschechische Republik  
Rev. Dr. Carl Axel **Aurelius**, Church of Sweden  
Rev. Jean Pierre **Barbier**, Eglise évangélique luthérienne de France  
Prof. Dr. Michael **Beintker**, EKD, EA  
Rev. Harry **Brandsma**, Remonstrant Brotherhood  
Konsistorialrätin Ursula **Brecht**, Ev. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen  
Revd David **Bridge**, British Methodist Church  
Pastorin Claudia **Bruweleit**, Nordelbische Evang.-Lutherische Kirche  
Dir. Dr. Peter **Bukowski**, Moderamen des Reformierten Bundes, EA  
OKR Dr. Michael **Bünker**, Ev. Kirche A. u. H.B. in Österreich  
Prof. Dr. Eberhard **Busch**, Moderamen des Reformierten Bundes  
Pastor Enrique **Capó**, Iglesia Evangélica Española  
Mgr. Jan **Cieslar**, Schlesische Ev. Kirche A.B.  
Pfr. François **Clavairoly**, Conseil permanent luthéro-réformé  
OKR'in Doris **Damke**, Evangelische Kirche von Westfalen  
Vizedekan Norbert **Denecke**, Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien  
Hillian **Durell**, United Reformed Church  
Rev. Dr. Fulvio **Ferrario**, Chiesa Ev. Valdese, EA  
Dekanin Doris **Fuchs**, Evangelische Landeskirche in Baden  
Pfr. Piotr **Gaš**, Evang.-Augsburgische Kirche in Polen  
L.Sup. Eckhard **Gorka**, Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers  
Pastor Hartmut **Graeber**, Bremische Evangelische Kirche  
OKR Dr. Klaus **Grünwaldt**, VELKD  
Pfr. Martin **Günther**, Ev. Synode deutscher Sprache in GB  
Ingrid **Hampel**, Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig, EA  
Bischof Dr. Béla **Harmati**, Ev.-Luth. Kirche in Ungarn  
Kreispf. Holger **Harrack**, Evang.-Lutherische Kirche in Oldenburg  
Präsident Dr. Friedrich **Hauschildt**, VELKD  
OKR'in Antje **Heider-Rottwilm**, Kirchenamt der EKD, stellv. EA  
Bischof Dr. Martin **Hein**, Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck  
Prof. Dr. Eilert **Herms**, VELKD  
Sup. i.R. Dietrich **Hallmann**, ELKRAS

L.Sup. Walter **Herrenbrück**, Evangelisch-reformierte Kirche  
 Prof. Dr. Heinrich **Holze**, Evang.-Lutherische Kirche Mecklenburgs  
 Prof. Dr. Bernd **Hildebrandt**, Pommersche Evangelische Kirche  
 Rev. Sarah Elisabeth **Hughes**, Presbyterian Church in Ireland  
 Bishop Holger **Jepsen**, Church of Denmark  
 Pfr.in Viola **Kennert**, Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg  
 Prof. Dr. Karol **Karsk**, Evang.-Augsburgische Kirche in Polen  
 Most Revd. Jaan **Kiivit**, Estonian Lutheran Church, EA  
 Prof. Dr. Igor **Kišš**, Ev. Kirche A.B. in Slowakei  
 Bischof Dr. Walter **Klaiber**, Ev.-meth. Kirche, EA  
 K.Präsident Helge **Klassohn**, Evangelische Landeskirche Anhalts  
 Pastor Bruno **Knoblauch**, Iglesia Ev. del Río de la Plata  
 Prof. Dr. Leo **Koffeman**, Sow-Kerken (GKN)  
 Gunvor **Kongsvik**, Church of Norway  
 OKR'in Cordelia **Kopsch**, Evangelische Kirche in Hessen und Nassau  
 Pastorin Marina **Kortjohann**, Ev.-luth. Landeskirche Hannovers  
 Univ.Prof. Dr. Ulrich H. **Körtner**, Ev. Kirche A. u. H.B. in Österreich  
 OKR Dr. Heiner **Küenzlen**, Evang. Landeskirche in Württemberg  
 KR Susanne **Labsch**, Evangelische Landeskirche in Baden  
 Président Marc **Lienhard**, ECAAL  
 Prof. Dr. Andreas **Lindemann**, Evangelische Kirche von Westfalen  
 Pfr. Roman **Lipinski**, Reformierte Kirche in Polen  
 Pfr. Dr. Gottfried W. **Locher**, Schweiz. Evang. Kirchenbund  
 President José Manuel **Leite**, Presbyterian Church in Portugal  
 Myriam **Leonard**, Eglise Protestante Unie de Belgique  
 Klaus **Loetsch**, Prot. Kirche, Luxemburg  
 Pfr. Dr. Hans Jürgen **Luibl**, Bund Ev.-Luth. Kirchen CH/FL  
 Pfr.in Drs. Gertrudeke v. **der Maas**, Sow-Kerken (GKN)  
 Präsident Karl Georg **Marhoffer**, Eglise Prot. Réf. du Luxembourg H.B.  
 Bischof Dr. Mihály **Márkus**, Reformierte Kirche in Ungarn  
 Pastor Fritz-Gert **Mayer**, Evangelisch-Lutherische Kirche in Irland  
 Prof. Dr. John Cecil **McCullough**, Presbyterian Church in Ireland, EA  
 Monika **McCurdy**, Evangelisch-Lutherische Kirche in Irland  
 Dr. Ian **McFarland**, Church of Scotland  
 Hans Vium **Mikkelsen**, Church of Denmark  
 OLKR'in Brigitte **Müller**, Ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig  
 OKR Gottfried **Müller**, Evangelische Kirche der Pfalz  
 OKR Wilfried **Neusel**, Evangelische Kirche im Rheinland  
 Rev. Winfrid **Pfannkuche**, Chiesa Ev. Valdese  
 Pasteur Raphaël **Picon**, Eglise Réformée de France

Dr. Bas **Plaisier**, Sow-Kerken (NHK)  
Kirchenrat Thomas **Prieto Peral**, Ev.-Luth. Kirche in Bayern  
Prof. Dr. Helmut **Reihlen**, Evang. Kirche in Berlin-Brandenburg  
Pfr. Markus **Sahli**, Schweiz. Evang. Kirchenbund  
Almuth **Schaeffer**, Ev. Kirche im Rheinland  
Stud.theol. Christina **Schönlein**, Evang. Landeskirche in Württemberg  
Rev. Per-Magnus **Selinder**, Mission Covenant Church of Sweden  
Synodalsenior Pavel **Smetana**, Ev. Kirche der Böhmisches Brüder, stellv. EA  
Pastorin Beate **Stöckigt**, Evang.-Lutherische Kirche in Thüringen  
Pfarrerin Esther **Straub**, Schweiz. Evang. Kirchenbund  
Pasteur Jean **Tartier**, ECAAL/ERAL  
Dean Randar **Tasmuth**, Theologisches Institut (Ev.-Luth. Kirche in Estland)  
Rev. Margarita **Todorova**, Meth. Church of Central/Southern Europe  
Prof. Dr. Joachim **Track**, Evang.-Luth. Landeskirche in Bayern  
Revd Olav Fykse **Tveit**, Church of Norway, EA  
Bischof Mgr. Vladislav **Volný**, Schlesische Ev. Kirche  
Revd Derek **Wales**, United Reformed Church  
Pastor Dr. Hans-Günther **Waubke**, Nordelbische Ev.-Luth. Kirche  
Propst Dr. Friedrich **Weber**, Ev. Kirche in Hessen und Nassau  
Prof. Dr. Michael **Weinrich**, Lippische Landeskirche  
Dozent Dr. Michel **Weyer**, Evangelisch-methodistische Kirche  
Ratspräsident Thomas **Wipf**, Schweiz. Evang. Kirchenbund  
Prof. Dr. Theo **Witvliet**, Sow-Kerken (NHK), EA  
Dr. Andreas **Wöhle**, Sow-Kerken (ELK)  
Pfr. Martin **Zikmund**, Ev. Kirche der Böhmisches Brüder

#### *Gäste (12)*

Dr. Theodor **Angelov**, Europäische Baptistische Föderation  
Andrei Dan **Apostu**, Ökumenischer Rat der Kirchen  
Rev. Dr. Keith **Clements**, Konferenz europäischer Kirchen  
Président Jean-Arnold de **Clermont**, Fédération Protestante de France  
Rt. Revd Michael **Doe**, Church of England  
Direktor Keith **Jenkins**, Kommission für Kirche und Gesellschaft/KEK  
Bischof Dr. Rolf **Koppe**, EKD/Ökumene und Auslandsarbeit  
Rev. Dr. Setri **Nyomi**, Reformierter Weltbund  
Bishop Paull E. **Spring**, Churches of 'A Formula of Agreement'  
Rev. Páraic **Réamonn**, Reformierter Weltbund  
Rev. Geoffrey H. **Roper**, Churches Together in England, Ass.Gen.Sec.  
Rev. Dr. Matthias **Türk**, Röm.-Kath. Einheitssekretariat



***Beobachter, Berater und Delegierte des EA (26)***

Prof. Dr. André **Birmelé**, Theol. Fakultät, Universität Straßburg, stellv. EA  
Dr. Beatus **Brenner**, Konfessionskundliches Institut  
Vizepräs. i.R. Rainer **Bürgel**, Evangelische Kirche der Union  
Direktor Dr. Theo **Dieter**, Institut für Ökumenische Forschung  
Dr. Ernst-Michael **Dörrfuß**, Evang. Landeskirche in Württemberg  
Prof. Dr. Pavel **Filipi**, Ev. Kirche der Böhmisches Brüder, EA  
Dr. Juhani **Forsberg**, Ev.-Luth. Kirche Finnlands  
KR Gerhard **Frey-Reininghaus**, Ev. Kirche der Böhmisches Brüder  
Bischof Dr. Johannes **Friedrich**, Evang.-Luth. Kirche in Bayern  
Joar **Haga**, Council on Foreign/Ecum. Relations, Church of Norway  
Prof. Dr. Alasdair **Heron**, Ref. Kirche in Bayern  
Gen.Sec. Ane **Hjerrild**, Church of Denmark  
Revd Fleur **Houston**, United Reformed Church  
Hanke **Immega**, Reformiert-online/Johannes a Lasco Bibliothek Emden  
Dr. Théo **Junker**, Europäisches Parlament/Brüssel  
Pfr. Dr. Matthias **Loesch**, Gustav-Adolf-Werk  
Pfr. Károly **Mikesi**, Ökumenisches Studienzentrum, Budapest  
Prof. Dr. Peder **Nørgaard-Højen**, Church of Denmark, stellv. EA  
Prof. Dr. Elisabeth **Parmentier**, ECAAL/EA  
Prof. Dr. Michael **Plathow**, Konfessionskundliches Institut Bensheim  
Präsident i.R. Heinrich **Rusterholz**, Schweiz. Ev. Kirchenbund, EA  
Prof. Dr. Chana **Safrai**, University of Jerusalem  
Präs. i.R. Friedrich-Otto **Scharbau**, VELKD, EA  
Pastor Walter **Schulz**, Reformiert-online/Johannes a Lasco Bibliothek Emden  
Prof. Dr. Willy **Willems**, Vereinte Prot. Kirche in Belgien, stellv. EA  
OKR'in Sabine **von Zanthier**, EKD-Büro Brüssel

***Referentin***

Prof. Dr. Turid Karlsen **Seim**, Church of Norway

***Facilitator (open space)***

Pfr. Hans-Dieter **Gesewsky**  
Felicia **Schulz**

***Dolmetscher***

Rev. Christina **Bradley**, Belfast  
Claire **Chimelli**, Genf  
Roswitha **Ginglas-Poulet**, Genf

Pfr. Robert **Hasler**, Vevey, Schweiz  
Pfr. Dr. Hugo **Lautenbach**, Thalwil, Schweiz  
Margaret A. **Pater**, Greifswald, Deutschland  
(Technik: Congress Service **D'Alessandri**, Genf)

*Presse*

Kirsten **Dietrich**, ARD und Deutschlandradio  
OKR Udo **Hahn**, VELKD (Leitung der LKG-Pressearbeit)  
Renate **Kortheuer-Schüring**, Evangelischer Pressedienst (epd)  
Cedric **Pulford**, Ecumenical News International  
Wolfgang **Thielmann**, Rheinischer Merkur  
Jürgen **Wandel**, Zeitzeichen

*Stab*

Präs. Dr. Wilhelm **Hüffmeier**, Leuenberg-Sekretariat  
KR Dr. Christine-Ruth **Müller**, Leuenberg-Sekretariat  
Mark **Pockrandt**, Leuenberg-Sekretariat  
KR Dr. Helmut **Schwier**, Leuenberg-Sekretariat

*Sekretariat*

Elke **Leypold**, Institut für Ökum. Forschung in Straßburg  
Hera **Moon**, Leuenberg-Sekretariat

## **KIRCHEN DER LEUENBERGER KIRCHENGEMEINSCHAFT**

(Stand : Oktober 2002)

103 protestantische Kirchen in Europa (davon 5 südamerikanische Kirchen europäischer Herkunft) gehören z. Zt. zur Leuenberger Kirchengemeinschaft entweder durch Unterzeichnung der Konkordie oder, wie bei den 7 methodistischen Kirchen, durch eine zusätzliche „Gemeinsame Erklärung zur Kirchengemeinschaft“. Infolge von Zusammenschlüssen und anderen Entwicklungen beträgt die Zahl der real existierenden Mitgliedskirchen z. Zt. 96. Die folgende Liste ist alphabetisch nach Ländern geordnet. Die sieben methodistischen und die fünf südamerikanischen Kirchen sind separat zum Schluss aufgeführt.

### **BELGIEN**

**Eglise protestante unie de Belgique**

5, rue du Champs-de-Mars, B - 1050 Bruxelles

### **DÄNEMARK**

**Den reformerte Synode i Danmark**

Gothersgade 109, DK - 1123 Kopenhagen K

**Evangelical Lutheran Church in Denmark**

Vestergade 8,1, DK - 1456 Kopenhagen K

### **DEUTSCHLAND**

**Evangelische Landeskirche Anhalts**

Friedrichstr. 22/24, D - 06844 Dessau

**Evangelische Landeskirche in Baden**

Blumenstr. 1, D - 76133 Karlsruhe

**Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern**

Meiserstr. 11 - 13, D - 80333 München

**Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg**

Georgenkirchstr. 69/70, D - 10249 Berlin

**Evangelisch-lutherische Landeskirche in Braunschweig**

Dietrich-Bonhoeffer-Str. 1, D - 38300 Wolfenbüttel

**Bremische Evangelische Kirche**

Franziuseck 2-4, Haus der Kirche, D - 28199 Bremen

**Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers**

Rote Reihe 6, D - 30419 Hannover

**Evangelische Kirche in Hessen und Nassau**

Paulusplatz 1, D - 64285 Darmstadt

**Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck**  
Wilhelmshöher Allee 330, D - 34131 Kassel

**Lippische Landeskirche**  
Leopoldstr. 27, D - 32756 Detmold

**Evangelisch-lutherische Landeskirche Mecklenburgs**  
Münzstr. 8, D - 19055 Schwerin

**Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche**  
Dänische Straße 21-35, D - 24103 Kiel

**Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg**  
Philosophenweg 1, D - 26121 Oldenburg

**Evangelische Kirche der Pfalz**  
Domplatz 5, D - 67346 Speyer

**Pommersche Evangelische Kirche**  
Bahnhofstr. 35/36, D - 17489 Greifswald

**Evangelisch-reformierte Kirche**  
(Synode ev.-ref. Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland)  
Saarstr. 6, D - 26789 Leer (Ostfriesland)

**Evangelische Kirche im Rheinland**  
Hans-Böckler-Str. 7, D - 40476 Düsseldorf

**Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen**  
Am Dom 2, D - 39104 Magdeburg

**Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens**  
Lukasstr. 6, D - 01069 Dresden

**Evangelisch-Lutherische Landeskirche Schaumburg-Lippe**  
Herderstr. 27, D - 31675 Bückeburg

**Evangelische Kirche der schlesischen Oberlausitz**  
Schlaurother Str. 11, D - 02827 Görlitz

**Evangelisch-Lutherische Kirche in Thüringen**  
Dr. Moritz-Mitzenheim-Str. 2A, D - 99817 Eisenach

**Evangelische Kirche von Westfalen**  
Altstädter Kirchplatz 5, D - 33602 Bielefeld

**Evangelische Landeskirche in Württemberg**  
Gänsheidestr. 2 – 4, D - 70184 Stuttgart

**Bund evangelisch-reformierter Kirchen in der BRD**  
Ebertallee 5, D - 22607 Hamburg

**Evangelische Brüder-Unität, Herrnhuter Brüdergemeine**  
Badwasen 6, D - 73087 Bad Boll

**Evangelische Kirche der Union**  
Jebensstraße 3, D - 10623 Berlin

**Evangelische Kirche in Deutschland**  
Herrenhäuser Str. 12, D - 30419 Hannover

#### **ESTLAND**

**Eesti Evangeelne Luterlik Kirik**  
Kiriku plats 3, EE - 0001 Tallinn

#### **FRANKREICH**

**Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine**  
1a, quai St-Thomas, F - 67081 Strasbourg - Cedex

**L'Eglise Evangélique Luthérienne de France**  
Maison Pierre Toussain, 24, Avenue Wilson, F - 25200 Montbéliard

**Eglise Réformée d'Alsace et de Lorraine**  
1b, quai St. Thomas, F - 67081 Strasbourg - Cedex

**Eglise Réformée de France**  
47, rue de Clichy, F- 75009 Paris

#### **GRIECHENLAND**

**Ev. Gemeinde deutscher Sprache in Griechenland**  
• Gemeinde Thessaloniki (Kirchenrat)  
Palaion Patron Germanou 13, GR - 54622 Thessaloniki

• Gemeinde Athen: Odos Sina 66, GR - 10672 Athen  
**Helleniki Evangeliki Ekklesia** (Greek Evangelical Church)  
24 Markou Botsari St., GR - 11741 Athen

#### **GROSSBRITANNIEN**

**Church of Scotland**  
121 George Street, Edinburgh EH2 4YN, Scotland UK

**Ev. Synode deutscher Sprache im Vereinigten Königreich**  
35 Craven Terrace, GB – London W2 3EL

**Presbyterian Church of Wales**  
53 Richmond Road, GB - Cardiff CF2 3UP

**United Free Church of Scotland**  
11 Newton Place, GB - Glasgow G3 7PR

**United Reformed Church in the United Kingdom**  
86 Tavistock Place, GB - London WC1H 9RT

#### **IRLAND UND NORDIRLAND**

**Lutheran Church in Ireland**  
24 Adelaide Road, IRL - Dublin 2

**Presbyterian Church in Ireland**

Church House, Fisherwick Place, NIRL - Belfast BT1 6DW

**ITALIEN**

**Chiesa Evangelica Luterana in Italia**

Via Toscana 7, I - 00187 Roma

**Chiesa Evangelica Valdese**

Via Firenze 38, I - 00184 Roma

**JUGOSLAWIEN**

**Reformierte christliche Kirche in Jugoslawien**

ul Bratstva 26, YU - 24323 Feketic

**KROATIEN**

**Ev.-Luth. Kirche in Kroatien**

Gunduliceva 28, 41000 Zagreb, Croatia

**Reformierte christliche Kirche in Kroatien**

dr. V. Maceka 6/III, Croatia - 55300 Pozega

**LETTLAND**

**Consistory of the Ev. Luth. Church of Latvia**

M. Pils 4, Riga, LV - 1050

**LITAUEN**

**Ev.-Luth. Kirche Litauens**

Laisvės 68, Lithuania - 235900 Taurage

**Litauische Ev.-Luth. Exilkirche**

Am Bloher Forst 26, D - 26160 Bad Zwischenahn

**Reformierte Kirche in Litauen**

Basonavicius 17, Lithuanian R - 235 280 Birzai

**LUXEMBURG**

**Evangelische Kirche im Großherzogtum Luxemburg**

rue de la Congrégation, L - 1352 Luxembourg

**Protestantisch-ref. Landeskirche von Luxemburg H.B.**

Postfach 295, L - 4003 Esch/Alzette

**NIEDERLANDE**

**Remonstrantse Broederschap**

Nieuwe Gracht 27, NL - 3512 LC Utrecht

### **Uniting Protestant Churches in the Netherlands**

(Vereinigung von Ev.-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden,  
Gereformeerde Kerken in Nederland, und Nederlandse Hervormde Kerk)  
LDC van de Sow-Kerken, Joseph Hydnlaan 2a, NL - 3503 RJ Utrecht

### **NORWEGEN**

#### **Church of Norway**

P.O. Box 5913 – Majorstuen, N - 0308 Oslo

### **ÖSTERREICH**

#### **Evangelische Kirche A.B. in Österreich**

Severin-Schreiber-Gasse 3, A - 1180 Wien

#### **Evangelische Kirche H.B. in Österreich**

Dorotheergasse 16, A - 1010 Wien

### **POLEN**

#### **Kosciol Ewangelicko-Augsbursky W RP**

ul. Miodowa 21, PL - 00-246 Warszawa

#### **Kosciol Ewangelicko-Reformowany W RP**

ul. Solidarnosci 76a, PL - 00-145 Warszawa

### **PORTUGAL**

#### **Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal**

Rua Tomas da Anunciação 56-1o Dto, P - 1300 Lisboa

### **RUMÄNIEN**

#### **Biserica Evanghelică C. A. din Romania**

Str. General Magheru 4, RO - 2400 Sibiu

#### **Româniai Református Egyház**

- Str. I.C. Bratianu 51, 3400 Cluj-Napoca (Distrikt Cluj)
- Str. Jean Calvin 1, 3700 Oradea (Distrikt Oradea)

#### **Synodal-Presbyteriale Ev.-Luth. Kirche A.B. in Rumänien**

Blv. 22 Decembrie 1, RO - 3400 Cluj-Napoca

### **RUSSLAND**

#### **ELKRAS (Ev.-Luth. Kirche in Russland und anderen Staaten)**

- Bischofskanzlei Petrikirche:

Nevskij prospekt 22-24, RUS - 191186 St. Petersburg

- Postanschrift: P.O. Box 8, FIN - 53501 Lappeenranta

## **SCHWEIZ**

**Bund Ev.-Luth. Kirchen in der Schweiz u. im F. Liechtenstein**

c/o Pfarramt Martin-Luther-Kirche, Kurvenstr. 39, CH - 8006 Zürich

**Ev.-Luth. Kirche in den Kantonen Bern, Freiburg u. Neuenburg**

Antonierkirche, Postgasse 62, Postfach 641, CH - 3000 Bern 8

**Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund**

Sulgenauweg 26, CH - 3000 Bern 23

## **SLOWAKISCHE REPUBLIK**

**Slovenská evanjelická cirkev a.v. v. SR** (Slowak. Ev. Kirche AB)

Palisády 46, SK - 81106 Bratislava

**Reformovaná Kresť. Cirkva na Slovensku** (Ref. Christl. Kirche)

Jókaiho 36, SK-945 01 Komarno

## **SLOWENIEN**

**Evangelijanska cerkev A. V. v. Republiki Sloveniji**

Seniorski urad, Gornji Slaveci 117, 69263 Kuzma, Slowenien

## **SPANIEN**

**Iglesia Evangélica Española, Comisión Permanente**

Noviciado 5, E - 28015 Madrid

## **TSCHECHISCHE REPUBLIK**

**Ceskobratrská Cirkva Evangelická** (Ev. Kirche der Böhm. Brüder)

Jungmannova 9, CZ - 111 21 Praha 1

**Slezská cirkva evang. a.v. v. CR** (Schlesische Kirche A.B.)

Na nivách 7, CZ - 73701 Český Tešín

**Cirkva Bratrská** (Brüderkirche)

Soukenicka 15, Nove Mesto, CZ - 110 00 Praha 1

**Cirkva Ceskoslovenská husitská** (Tschechoslowakische Hussitische Kirche)

Wuchterlova 5, CZ - 16026 Prag 6 - Dejvice

**Slowakische Ev.-Christliche Kirche A.B. von Jugoslawien**

Karadzicevy ul. 2, YU - 21000 Novi Sad

## **UNGARN**

**Magyarországi Evangélikus Egyház** (Luth. Kirche in Ungarn)

Puskin u. 12, H - 1088 Budapest

**Magyarországi Református Egyház** (Ref. Kirche in Ungarn)

P.O. Box 5, (Abonyi ut 21), H - 1146 Budapest



## **SÜDAMERIKA**

### **Iglesia Evangélica Luterana Unida (Argentinien)**

Azopardo 1428, 1107 Buenos Aires, República Argentina

### **Iglesia Reformada Argentina (Argentinien)**

Quinquela Martin 1763/7, 1296 Buenos Aires, Argentina

### **Iglesia Evangélica Metodista Argentina**

Rivada Via 4044/3, 1205 Buenos Aires, República Argentina

### **Iglesia Ev. del Río de la Plata (Argentinien/Paraguay/Uruguay)**

Av. Marschl. Sucre 2855/3, 1428 Buenos Aires, República Argentina

### **Iglesia Ev. Valdense del Río de la Plata (Uruguay/Argentinien)**

Mesa Valdense, Valdense - Dpto Colonia, Uruguay

## **METHODISTISCHE KIRCHEN**

### **Ev.-meth. Kirche, Zentralkonferenz Deutschland**

Wilhelm-Leuschner-Str. 8, D - 60329 Frankfurt am Main

### **Ev.-meth. Kirche, Zentralkonferenz Mittel- und Südeuropa**

(Algerien, Bulgarien, Jugoslawien, Frankreich, Mazedonien, Österreich, Polen, Schweiz, Slowakische Rep., Tschechische Rep., Ungarn)

Badener Str. 69, CH - 8026 Zürich

### **Ev.-meth. Kirche, Zentralkonferenz Nordeuropa**

• **Nordic and Baltic Area** (Dänemark, Estland, Finnland

[finisch/schwedisch], Lettland, Litauen, Norwegen, Schweden)

Postboks 2689 St. Hanshaugen, N - 0131 Oslo

• **Eurasia Area** (Russland, Ukraine)

Post International, Inc., #257, 2 Gales Gardens, Birbeck st.,

GB - London E2 0EJ

### **Igreja Evangélica Metodista Portuguesa**

Praça Coronel Pacheco, 23, P - 400 Porto

### **Methodist Church in Great Britain**

25 Marylebone Road, GB - London NW1 5JR

### **Methodist Church in Irland**

1 Fountainville Avenue, NIRL - Belfast, BT 9 6AN

### **Chiesa Evangelica Metodista d'Italia**

Via Firenze 38, I - 00184 Roma