

DER ÖKUMENISCHE ERTRAG DER LUTHERISCH-REFORMIERTEN GESPRÄCHE IN EUROPA

VON WILHELM DANTINE

Es war ein Theologengespräch, das sich an die vier Jahre hindurch erstreckte, von dem im folgenden die Rede ist¹. Seine Aufgabe war streng theologischer Natur, und es hatte sich glücklich so gefügt, daß der theologische Eros von Anfang an die Zügel ergriff und nicht mehr losließ und die Verhandlungen so leitete, daß kirchenpolitischer Pragmatismus und konfessionell-ökumenische Strategie jeweils neu durch die Suche nach der theologischen Wahrheit aus dem Felde geschlagen werden konnten.

Es ist ein verhältnismäßig schmales Ergebnis, das wir unseren Kirchen hier vorgehen, aber in der Beschränkung auf diese wenigen theologischen „Thesen“ und den „Bericht“ dürfte vielleicht — wenn man als Teilnehmer einmal so unbescheiden reden darf — eine der wichtigen Leistungen dieser Arbeit zu sehen sein, der sich diese Theologen, die aus den europäischen lutherischen und reformierten Kirchen entsandt waren (Unions-Leute fehlten!), in Verantwortung gegenüber ihren Kirchen unterzogen hatten. Das Bewußtsein, erst bruchstückhaft Teilfragen angeschnitten zu haben, dies aber wegen ihrer fundamentalen Bedeutung für die theologische Existenz unserer Kirchen umfassend und gründlich tun zu müssen, war in allen Phasen dieses Arbeitsganges lebendig. Genau dies aber darf beanspruchen, als ein echtes Charakteristikum einer „ökumenischen“ Theologie gewertet zu werden. Es konnte sich eben nicht mehr darum handeln, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Gegenüberstellung aufzuzählen und dazu theologische Erläuterungen zu geben. Es ging aber auch nicht mehr an, Sinn und Wert dieses Gegenüber dadurch zu relativieren, daß man Gemeinsames aus den Gegensätzen durchscheinen läßt und damit dem Salz seine wirksame Bitterkeit und seine reinigende Kraft nimmt. Vielmehr stand die unerbittliche Frage nach der wirklichen, gegenwärtigen Wahrheit und ihrer geschichtlichen Kraft jeweils zur Debatte, so daß wir nicht mehr nur über konfessionelle Wahrheitsmomente nachdenken konnten, sondern in Konfrontation mit den Aussagen der Bibel bezeugen mußten, was wir heute als evangelische Wahrheit erkennen und anerkennen können. Gemäß dieser geleisteten theologischen Anstrengung kann es hier nur unsere Aufgabe sein, diese als solche im Blick auf ihren ökumenischen Aspekt zu untersuchen. Wie die kontinentalen Kirchen auf das „Gespräch“ ihrer Theologen reagieren werden, steht ja noch offen in der

Geschichte unserer Gegenwart; dies wird aber mitbestimmt werden davon, wie nun die Debatte über die Thesen sich gestaltet.

Es dürfte sinnvoll sein, wenn wir uns im Anschluß an den „Bericht“ klarzumachen versuchen, in welcher ökumenischen Situation sich die beiden protestantischen Kirchen in Europa befinden. Diese ist nicht nur nicht uninteressant, sondern neuerdings hat sie durch die Veröffentlichung des parallellaufenden amerikanischen „Gespräches“ eine charakteristische Beleuchtung erfahren. Es dürfte für nicht wenige europäische Lutheraner ziemlich überraschend gekommen sein, daß ausgerechnet die durch keine „Union“ belasteten amerikanischen Lutheraner, die deshalb bei uns vielfach hoch im Kurs standen, plötzlich mit den Calvinisten gemeinsam auf den Plan traten und sich nicht scheuten, der gemeinsamen Veröffentlichung einen provozierenden Titel zu geben², der auf alle Fälle einen Ausbruch aus jener strengen konfessionshistorischen Zwei-Bereiche-Doktrin der gemeinsamen protestantischen Tradition andeuten soll, nach welcher die unmittelbar aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen bis in alle Ewigkeit dazu verdammt seien, zu ko-existieren, d. h. nebeneinander einhergehend zu verbleiben. Es scheint jedenfalls so, als ergreife die ökumenische Woge einer kritischen Rückfrage an den bisherigen kirchengeschichtlichen Weg der Konfessionen nun auch in den USA und sonst in der Welt das bislang seltsam ausgesparte Feld der Beziehung zwischen lutherischen und reformierten Kirchen, was übrigens auch das neue Heft der „Lutherischen Rundschau“³ zum Thema des Reformationsjubiläums deutlich demonstriert.

Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß die relativ starke Zurückhaltung der kirchlichen Gremien⁴ gegenüber einer fortschreitenden Annäherung der beiden Kirchen speziell in Mitteleuropa mit unserer besonderen geistigen und kirchlichen Geschichte sowie mit deren eigenwilligen Deutung und Schau zusammenhängt. Obwohl es weder mit den historischen Tatsachen noch auch mit der geistigen und geistlich-theologischen Entwicklung in der Bevölkerung wie in der kirchlich engagierten und aktiven Laienschaft, mit Einschluß vieler Pfarrer, im Einklang steht, hält sich hartnäckig das Dogma von einer zerstörerischen und auflösenden Wirkung all dessen, was auch nur entfernt nach „Union“ riecht. Die Erinnerung daran, daß sich z. T. in Unionsgebieten die aufklärerischen und liberalen Tendenzen relativ stark halten und durchsetzen konnten, hat nicht nur vergessen lassen, daß dies in konfessionsgebundenen Kirchen z. T. mindestens ebenso sehr der Fall war, sondern bis heute ist nicht recht ekklesiologisch jenes Phänomen untersucht worden, das doch so eindrücklich vor aller Augen stand, nämlich die eigentümliche Widerstandskraft der Unionsgebiete im Kirchenkampf. Nicht, daß dieses Phänomen nicht häufig genug zur Kenntnis genommen, belobt oder auch in seiner fruchtrtragenden Realität beargwöhnt worden wäre, aber für die ekklesiologische Reflexion hat es noch kaum etwas abgegeben. Die Zwangsvorstellung von der kirchen- und glau-

benszerstörenden Wirkung aller Union blieb nicht nur, sondern verstärkte sich, schuf den Unionschristen heute noch z. T. ein schlechtes Gewissen und lähmt den gemeinsamen kirchlichen Willen, neu nach einer Ekklesiologie zu suchen, die fähig ist, das tradierte Konfessionskirchentum ebenso wie die Unionen kritisch nach ihrer wahren kirchlichen Existenz zu befragen und die erstaunliche Heiligung des ewigen Nebeneinander nach ihrer Berechtigung sich ausweisen zu lassen.

Eine Enttabuisierung dieses seltsamen innerprotestantischen Dreiecksverhältnisses: Luthertum—Calvinismus—Union kann unter ökumenischem Aspekt nur hilfreich und sinnvoll sein. Denn die theologische Statik dieser Relation hat ohne Frage dazu beigetragen, daß das theologische Gewicht des Protestantismus im Gespräch der Kirchen untereinander, insbesondere seit der Einbeziehung der östlichen Orthodoxie und dem beginnenden Dialog mit Rom, seltsam zurücktrat, trotz der starken Positionen, die dem Lutherischen und Reformierten Weltbund innerhalb des Ökumenischen Rates zukommen. Aber schon der Umstand, daß die beiden Weltbünde nur bedingt den deutschen Unionsprotestantismus vertreten können, verweist auf ein hier vorliegendes Dilemma, das nach seiner Überwindung ruft. Oder sollte es wirklich sinnvoll sein, daß die ökumenische Vorarbeit, die die Unionen auf alle Fälle auf innerprotestantischem Terrain geleistet haben, wie auch immer man zu den sie gründenden Vorgängen im 19. Jahrhundert steht, im Zeichen der Ökumene und nun angesichts des Reformationsjubiläums im zwanzigsten Jahrhundert auf Eis gelegt bleibt?

Es mag ein historischer Zufall sein, daß diese lutherisch-reformierten Gespräche ihre vorläufige Zwischenbilanz im selben Jahre vorlegen, in dem der Protestantismus die 450. Wiederkehr des Reformationsbeginnes begeht. Schon aus den bisherigen Hinweisen geht hervor, daß es den Gesprächsteilnehmern stets darum ging, die Sicht auf den reformatorischen Ursprung der lutherisch-reformierten Gemeinsamkeit wie auf ihre Gegensätze freizulegen, und darum bei aller gebührenden Einschätzung der geschichtsmächtigen Kraft, die zur Herausbildung des beiderseitigen konfessionellen Kirchentums führte, doch Orientierung und Maß nicht bei letzterem, sondern beim Ereignis der Reformation selbst zu nehmen. Denn daß dieses unmittelbar heute wieder neu zur Debatte steht, und zwar in geistigen Räumen, die selbst nichts oder kaum etwas mit dem kirchlichen Protestantismus zu tun haben⁵, sollte doch wohl nicht übersehen werden, ob uns dies nun lieb oder leid ist. Dieser Durchsicht zurück zum eigentlichen Pulsschlag des reformatorischen Geschehens entspricht andererseits die gemeinsame Absicht des gesamten Theologenteams, die Frage nach der in der Gegenwart sinnerfüllten und für die Zukunft tragfähigen Verbindlichkeit der theologischen Wahrheit streng und kompromißlos zu stellen. Das wiederum mußte bedeuten, daß bei aller Ernstnahme des ökumenischen Anliegens doch auch keineswegs bloß Lieblingsgedanken der ökumenischen Aktivisten unserer Tage als Leitmotive angenommen werden konnten, sondern

diese ebenso streng wie die konfessionskirchlichen Traditionen einer kritischen Überprüfung zu unterziehen waren, wie verantwortliche evangelische Theologie allezeit die Aufgabe hat, ihr Wächteramt nach allen Seiten hin wahrzunehmen.

Wir haben mit dieser Einleitung in etwa den Hintergrund zu beleuchten versucht, aus dem die theologischen Thesen, aber auch vor allem der „Bericht“⁶ hervorgegangen ist. Letzterer soll für sich sprechen und wird hier nicht näher erläutert. Im folgenden sei daher der Blick vorwiegend auf die Thesenreihen gerichtet, wobei ich mir herausnehme, die Thesen über das „Gesetz“ vorwegzunehmen, weil sie wohl diejenigen sein werden, die künftig am meisten zur Debatte stehen dürften. Man darf zudem wohl auch ein wenig aus der Schule plaudern und berichten, daß in der sehr nachhaltigen Diskussion über die Theologie des Gesetzes das lutherisch-reformierte Theologenteam erst so recht in den eigenen theologischen Dialog eingetreten ist, der für die Ergebnisse insgesamt dann maßgeblich wurde. So sind zwar die Thesen über das „Wort Gottes“ als erste behandelt worden, ihre endgültige Ausfeilung wurde aber erst nach der Verabschiedung der Gesetzes- und Bekenntnisthesen vorgenommen, so daß auch sie noch von der Diskussionserfahrung um das „Gesetz“ mitbestimmt wurden. Die Aufmerksamkeit gegenüber der Selbsterfahrung unserer Gesprächssituation dürfte kein unwichtiges Detail im Ganzen der vorgelegten Arbeit darstellen, und dem soll nun auch hier in etwa Rechnung getragen werden.

1. Zur Theologie des „Gesetzes“

Schon der Umstand, daß die lutherisch-reformierte Theologenkommision eine eigene Thesenreihe über das „Gesetz“ in Angriff nahm und dann auch formulierte, ist nicht ohne Bedeutung. Naturgemäß hatte sich in der umfangreichen und z. T. leidenschaftlichen Diskussion über das „Wort Gottes“ die Notwendigkeit herausgestellt, das Problem von „Gesetz und Evangelium“ in Angriff zu nehmen. Für die nach gründlicher Erörterung erfolgte Entscheidung für eine gesonderte Behandlung einer Theologie des Gesetzes war nicht so sehr ausschlaggebend gewesen, daß eine Bearbeitung des gesamten Fragenkomplexes der Relation Gesetz—Evangelium rein zeitmäßig die Theologengruppe überfordert hätte, vielmehr schälte sich bald die Einsicht heraus, daß die traditionelle stereotype Thematik der Relation dieser beiden Größen wesentliche Aspekte des Gesetzes ungebührlich in den Hintergrund treten läßt, und zwar gerade solche, die für das Gespräch der Konfessionen von Wichtigkeit sind. Natürlich blieb die Zuordnung und das Gegenüber des Evangeliums jederzeit zu bedenken, und dies ist auch in den, den Formulierungen vorausgehenden, Referaten und Aussprachen ausgiebig geschehen, so daß diese Relation in die Thesen selbst impliziert wurde. Wir treten jetzt in die Erörterung einiger besonderer Problemkreise ein.

a. Wer die außerordentlich komprimierten Sätze der „Thesen über das Gesetz“⁷ aufmerksam studiert, wird feststellen können, daß möglichst sparsam mit der überlieferten Terminologie umgegangen wird und sie nur an einigen Stellen begegnet, andererseits aber die reformatorischen wie die konfessionstheologischen Fragestellungen durchaus aufgenommen erscheinen. In besonderer Weise gilt dies für die Lehre vom *usus legis*, vom „Gebrauch des Gesetzes“. Wir erinnern uns, daß man bis vor kurzem hier insofern eine besondere luth.-ref. Lehrdifferenz erblickte, als man an der Vorliebe für den *tertius usus* (dritten Gebrauch) einen reformierten Hang zur Gesetzlichkeit feststellte, während umgekehrt den Lutheranern, ungeachtet der Herkunft des *tertius usus* von Melanchthon und seiner Verankerung in der Konkordienformel, vorgeworfen wurde, ihr Desinteresse am „dritten Brauch“ mache von vornherein ihre Ethik kraftlos und schaffe eine Anfälligkeit für eine naturrechtliche Ordnungstheologie, die das Evangelium für die Aufgabe der Weltgestaltung nahezu außer Kurs setze. Hier mündet ja auch der heiße Streit um die „Zwei-Reiche-Lehre“ oder setzt hier an, wie man will. Nun hat aber eine gewissenhafte Untersuchung der theologiegeschichtlichen Entwicklung gezeigt, daß die Gesetzeslehre als Ganzes und mit ihr auch besonders die Frage nach den verschiedenen *usus* wie aber auch die Zwei-Reiche-Lehre erst seit etwa hundert Jahren zum spezifischen innerprotestantischen Streitobjekt geworden ist. Zwar liegen sicherlich von Anfang an in der je verschiedenen Akzentuierung des „ersten“ und „dritten“ Brauches des Gesetzes Differenzierungen vor, die nicht bagatellisiert werden dürfen. Die reformierte Vorliebe für ein „Weisungs“-Verständnis des Gesetzes steht in einem inneren Zusammenhang mit ihrer Betonung der Weltheiligung, und zwar in Form einer bestimmten Art von „Christianisierung“, die den lutherischen Verdacht, hier schienen problematische theo- und christokratische, vielleicht sogar ekklesiokratische Intentionen auf, nicht ohne Berechtigung lassen. Andererseits aber ging das ursprünglich lutherische Verständnis des *usus primus legis* (erster Gebrauch des Gesetzes), die Anwendung des Gesetzes auf das breite Welt-Feld der *iustitia civilis*, der „bürgerlichen Gerechtigkeit“, ebenfalls auf eine Welt-Heiligung aus dem Glauben aus — man denke nur an die Idee vom Berufsgedanken in seiner ursprünglichen Absicht. Die spätere Preisgabe des Welt-Geschehens an eigenständig-autonome „Ordnungen“ stellt einen Verfall dar, der durch das in der altprotestantischen Orthodoxie wieder zur Herrschaft gelangende naturrechtliche Ordo-Denken veranlaßt oder zum mindesten ermöglicht war. Dadurch wurde nämlich das Feld der natürlichen Sittlichkeit und der bürgerlichen Ordnungen, d. h. das sogenannte „Reich zur Linken“, zwangsläufig dem Anspruch des „Gesetzes“ wie des „Evangeliums“ entrückt, bzw. es wurden infolge der noch anhaltenden religiös-christlichen Grundhaltung die an sich autonomen ontologischen Strukturen des Welt-Ordo als eigenständige Offenbarungsstrukturen sanktioniert und damit die Unerreichbarkeit der „Welt“ für den Herrschaftsanspruch Christi geradezu legiti-

miert. Das steht nicht nur der Grundintention von Luthers Rede von den beiden Reichen oder Regimenten entgegen, sondern macht auch die weiterverwendete Rede vom *primus usus legis* zu einer direkten „Leerformel“ — hier werden die Konsequenzen des orthodoxen Rückfalles in das Schema von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung deutlich. Infolge der charakteristisch anderen geistigen und gesellschaftlichen Vorgegebenheiten im reformierten Einflußbereich hat sich dort der durchaus analoge Einfluß durch die aristotelische Schulphilosophie anders ausgewirkt: Es kam zu einer Art Neutralisierung und Entmythisierung des Feldes des natürlichen Rechtes, das freilich auch nicht so stark als „Reich zur Linken Gottes“ religiös aufgewertet worden war und darum die Nötigung mit sich brachte, diesen ganzen Bereich erst christlich zu überformen, d. h. zu christianisieren. Hier schien (und scheint vielen heute noch!) die Anwendung des dritten Brauches des Gesetzes wirkliche Hoffnungschancen zu besitzen. Heute allerdings, in einer nach nihilistischen Epoche, da fortschreitende, geistig-geschichtliche Prozesse die früheren Gegebenheiten zerstört und verwandelt haben und da die Theologie ganz allgemein von den naturrechtlich-ontologistischen Strukturen sich zu befreien unterwegs ist, scheint es möglich und sinnvoll zu werden, die reformatorischen Intentionen wieder unmittelbar aufzunehmen. Dann aber ist der Gedanke der Welt-Heiligung mit Hilfe des *usus primus* mit der Intention des *usus tertius* nicht mehr im absoluten Gegensatz zu begreifen, vielmehr können sich die hier nur mehr vorliegenden verschiedenen Akzentuierungen komplementär ergänzen. Das bedeutet aber, daß es sinnlos geworden ist, an dieser Stelle das konfessionelle Kriegsbeil zu schwingen und eine gegenseitige Verketterung durchzuhalten. Die notwendigen Abgrenzungen nach beiden Seiten und ihren Extremauswüchsen sind in gemeinsamer theologischer Verantwortung durchaus gemeinsam formulierbar.

b. Diese eben angedeutete Sicht resultiert nun aus theologischen Einsichten, die das gesamte Verständnis des christlichen Glaubens betreffen, was verständlicherweise in den knappen Thesen nicht explizit ausgeführt werden konnte. An einer Stelle aber, in den Thesen 4—6, kommt dies doch unmittelbar zur Sprache. Hier wurde die traditionelle lutherische Bezogenheit von „Gesetz“ und „Schöpfung“ bewußt beibehalten und unterstrichen und konnte sich bei unseren reformierten Gesprächspartnern durchsetzen, nachdem in großer Einmütigkeit eine Theologie der Schöpfung erarbeitet war, die sich charakteristisch von dem altprotestantischen, bis in die Gegenwart reichenden Verständnis deutlich abhebt. Hier ist in der Kommission eine erhebliche und schwierige Arbeit geleistet worden, hier kamen aber auch in besonderer Weise Ergebnisse der modernen Bibelexegese ebenso wie neue systematische Gesichtspunkte zum Tragen. Die Beziehung von Schöpfung und Geschichte, das Verständnis der Schöpfung von der „Neuschöpfung“ her, überhaupt die Erkenntnis, daß Glaube an den Schöpfer seinen inneren Grund in der Versöhnungs- und Rechtfertigungsgewißheit hat — das alles beendet eine jahr-

hundertealte Tradition, die weit über die Scholastik zurückreicht und so stark war, daß sie den kirchlichen Protestantismus seinerzeit zu Vereinnahmungen wußte und die sie sprengenden Ansätze bei Luther, auf den wir uns heute berufen können, so gut wie gänzlich ausmerzen konnte. Diese althergebrachte Identifizierung von „Schöpfung“ mit „Natur“ im weitesten Sinne dieses Wortes ist uns trotz der bleibenden und wichtigen Verbindung zwischen diesen beiden Größen heute aus entscheidenden theologischen Gründen, die oben angedeutet sind, nicht mehr möglich. Das hat aber auch zur Folge, daß auch die ebenso alte selbstverständliche Analogie zwischen „Gesetz“ und „Naturgesetz“ wie überhaupt das ganze Denken im Schema der *analogia entis* aufgekündigt werden muß, was die gesamte Gesetzestheologie aus einer falschen ideologischen Fesselung freisetzt und Raum schafft, das Gesetz wieder gemäß seinen biblischen Intentionen freizulegen und zu verstehen.

c. Diese biblische Intention bei der Rede von „Gesetz“ schien uns nun in den Bekenntnisschriften beider Kirchen gut und in einer ähnlichen Weise vertreten und gewahrt zu sein. Sie wurde in den Thesen mit „Forderungswille Gottes“ wiedergegeben. Begreiflicherweise gab es über diese Definition eine ausgiebige Diskussion, die aber diese Formel bestätigte. In der Einigung auf diesen Terminus zeigt sich vielleicht am deutlichsten, in welchem Umfang das Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium bedacht wurde, ohne es zu explizieren. Indem lutherische und reformierte Theologen sich diese Formel aneignen konnten, ohne dabei irgendwie das eigene kirchliche Erbe preiszugeben oder zu verbiegen, wird eine Gemeinsamkeit sichtbar, die vor und über aller Differenzierung, die im Verständnis der beiden Konfessionen ausgeprägt worden sein mag, Geltung hat. Das bedeutet zunächst zweierlei: die Kontroverse über den Vorrang des Gesetzes vor dem Evangelium bzw. umgekehrt wird als eine Frage der Schultheologie, nicht aber eine zwischen den Bekenntnissen stehende erkannt und überdies als nicht fundamental beurteilt. Zweitens aber setzt sich in dieser Formulierung insofern ein bleibendes lutherisches Anliegen durch, als der fordernde und darum anklagende und verurteilende Charakter des Gesetzes deutlich erhalten bleibt, ja nachdrücklich akzentuiert wird. Man könnte auch sagen, daß die „forensische“ Struktur des Gesetzes gewahrt wird und somit die Bedeutung des *usus secundus*, des „zweiten Gebrauches“, als des *usus theologicus* (Luther) nicht verloren geht.

Dahinter steht wiederum eine sehr wesentliche und gründliche Diskussion mit neuerer Exegese, wobei man hier nachweisen kann, daß sich die Thesen keineswegs davon haben bestimmen lassen, alle gängigen Theologumena einfach nachzubeten. Bekanntlich neigen heute viele Theologen dazu, die spezifische paulinische Gesetzeslehre wie diejenige Luthers und der Reformatoren als einseitig und unerheblich zu disqualifizieren. Unser Gesprächskreis hat sich nun in großer Einmütigkeit trotz bewußter Würdigung und Anerkennung der in diesen Auffassungen beschlossenen Teilwahrheiten dazu bekannt, daß das Verständnis des Gesetzes als *lex*

accusans et condemnatrix (These 2) unter gesamt-biblischem und reformatorischem Aspekt unerläßlich ist. Damit ist auch der Zusammenhang des Gesetzes mit der biblischen Soteriologie, insbesondere der Rechtfertigung und der Eschatologie gesichert. — Vielleicht darf man hier sagen, daß in der Weise, in welcher die gemischte Kommission die biblische Auffassung (These 2 und 3) erarbeitete und formulierte, ein gutes Beispiel dafür geboten hat, wie die Bibel als *норма норманс*, die die *normae normatae* konfessioneller Formulierungen jederzeit kritisch überbietet, anerkannt und in Geltung gesetzt werden kann, ohne daß dabei die *norma normata* in der ihr eigentümlichen relativen Würde relativiert und minimalisiert würde. Das aber führt schon zu den Thesen über das „Bekenntnis“ (bes. Abschnitt C), die noch besonders zur Sprache kommen sollen.

Für eine Theologie des Gesetzes ist das Beispiel dieses Vorgehens deshalb so wichtig, weil es zeigen kann, wie es zur Wesensart des Gesetzes gehört, in der forensischen Forderungsstruktur unnachgiebig, in der materialen Füllung jedoch elastisch und variabel zu verfahren. Denn die jeweilige Forderung kann gar nicht aus dem Gesetz als solchem allein entwickelt werden: sie entsteht immer im Hören des Evangeliums angesichts der den Menschen bestimmenden und fordernden Situation. Der Zusammenhang von Gesetz und Ethik im Blick auf die den Menschen ansprechende „Wirklichkeit“ kann nur eingesehen werden, wenn gleichzeitig die Zu- und Unterordnung des Gesetzes zum Evangelium zugestanden wird. Der „Forderungswille“ wird gerade in seiner Radikalität weder aus einem materialen Normenkodex allein noch auch aus der fordernden Stimme der „Situation“ allein erkannt und erfahren, sondern beide, normative und situationsbedingte Forderung, kommen nur im Zusammenhang mit dem Versöhnungs- und Erlösungswillen Gottes in ihrer — eingeschränkten — Bedeutsamkeit für die Erkenntnis des göttlichen Willens zum Zuge. So aber kann die Forderungsstruktur des Gesetzes bei gleichzeitiger Flexibilität hinsichtlich seines materialen Gehaltes deutlich herausgestellt und festgehalten werden — was im übrigen bei den Thesen über das Wort Gottes und das Bekenntnis wiederum streng zu bedenken war. Die allgemeine, aber ungeheuer folgenreiche Bedeutung dieser Erkenntnis für die Ethik im ganzen ist nicht zu übersehen, wir können ihr hier aber nicht nachgehen. Zu unterstreichen aber ist, daß sich in dieser Sicht ein gemeinsamer lutherisch-reformierter Grundansatz für Anlage und Entfaltung einer Ethik zeigt, der nicht nur das bislang häufige gegenseitige konfessionelle Ausspielen auf ethischem Felde überholt sein läßt und sinnlos macht, sondern vielmehr auch einer Elastizität den Weg frei gibt, die besonderen lutherischen und reformierten Anliegen durchaus aufzunehmen und auszuarbeiten, sodann aber der protestantischen Stimme innerhalb der Ökumene bei deren ethischen Überlegungen eine Einsatzmöglichkeit verschaffen könnte, die bisher noch nicht so recht ausgelotet worden ist.

d. Die theologische Möglichkeit, so vom „Gesetz“ zu sprechen, liegt nun freilich in der Einsicht seines Bezuges zur Christologie beschlossen, wie das in etwa in

These 3 zum Ausdruck kommt. Wieder ist zu sagen, daß hier die Erkenntnisse der neueren biblischen Exegese dazu geführt haben, daß in dieser Hinsicht gemeinsame Aussagen gemacht werden konnten. Die Theologie des „Bundes“ hat dabei entscheidende Hilfestellungen geleistet und dazu geführt, daß die christologische Fundierung klar herausgestellt, zugleich aber das Charakteristische des Forderungswillens davon abgesondert, aber auch wieder zugeordnet dem Evangelium, gekennzeichnet werden konnte. Vielleicht wird gerade an diesem Punkte von bekannten lutherischen Positionen aus den „Thesen“ vorgeworfen werden, hier habe sich nun doch eine typisch reformierte Sicht durchgesetzt, und zwar im Gefolge der Theologie Barths. Es ist nun gewiß zuzugeben, daß man die Dinge so sehen kann — in der Tat manifestiert sich hier in gewisser Weise die theologie- und kirchengeschichtliche Bedeutung Karl Barths, die nicht mehr rückgängig gemacht werden dürfte. Wir sahen freilich andererseits, daß sonst in den Thesen vielfach die spezifischen Gedanken Barths zur Gesetzesfrage eher abgelehnt oder gemildert wurden, und — wenn man schon überhaupt solche Proporz-Anteile feststellen will — die lutherischen Härten in der Gesetzeslehre siegreich blieben. Wichtiger aber ist, daß eben auch die Lutheraner unter uns die Bedeutung des Bundesgedankens für die Gesetzeslehre bejahen und die christologische Klammer aller Rede von Gott bestätigt sehen wollten. Letztlich ist es auch gleichgültig, ob sich eine solche Erkenntnis den einen über die Barthsche oder eine andere Theologie oder aber anderen wieder unmittelbar über die alt- und neutestamentliche Exegese erschließt. Der Bezug des Forderungswillens Gottes auf seinen Erlösungswillen, der Umstand, daß auch das Evangelium ohne Relation zum Gesetz gar nicht in seiner Bedeutung zu verstehen ist, begründet die entscheidende gemeinsame christologische Grunderkenntnis, die unaufgebbar erscheint und zugleich die Möglichkeit eröffnet, die Lehre vom Gesetz so zu bestimmen, daß dieses, gerade weil christologisch fundiert, nicht mehr als *Lex Christi* oder als eine *lex christiana* auftreten muß — womit wieder einem wesentlichen lutherischen Anliegen Rechnung getragen und die Welt-Bedeutung der *Lex Dei* erkennbar gemacht wird. Gerade hierin dürfte aber auch im besonderen Maße der ökumenische Ertrag liegen, denn es läßt sich unschwer feststellen, daß gerade in ökumenischen Kreisen weithin eine Unsicherheit hinsichtlich der Gesetzesproblematik herrscht, die viele ehrliche Streiter ziemlich unbekümmert zwischen naturrechtlichen Vorstellungen und romantischen Christianisierungssehnsüchten hin- und herpendeln läßt, was im Blick auf die zunehmende Aufgabe eines Dialoges mit Rom einen manchmal besorgniserregenden Aspekt gewährt. Hier könnte eine in sich selbst gefestigte protestantische Stimme klärend und kritisch eine verlässliche Hilfe darstellen.

2. Wort Gottes — Gegenwart Gottes

Diese Thesen sind bewußt so knapp gefaßt worden. Der Grund hierfür liegt in der Einsicht, daß die Fülle und Komplexität der hier anstehenden Probleme so groß

ist, daß jeder Versuch, auch nur an einem Punkt auf Einzelheiten einzugehen, den Rahmen der Thesen überhaupt sprengen müßte. Dann aber wollten wir nicht mehr sagen, als was unumgänglich nötig für ein gemeinsames Sprechen ist. Selbstverständlich waren ja auch die Mitglieder des „Gespräches“ im einzelnen Vertreter jener „Verschiedenheiten“, von denen in der These 5 die Rede ist. Aber im Blick auf die im Schlußsatz derselben ausgesprochene Einmütigkeit hinsichtlich der wesentlichen Formulierungen sollten doch diese wieder so nachdrücklich wie möglich ausgesprochen werden.

a. Wichtig erscheint, daß die Überschrift nicht bloß allgemein vom „Wort Gottes“ spricht, sondern auf „Gegenwart Gottes“ hin ausgeweitet ist. Hierbei kommt bereits der ökumenische Aspekt zum Ausdruck, der in These 1 unmittelbar angesprochen ist. Es sollte nachdrücklich die Gemeinsamkeit der beiden Kirchen als „Kirchen des Wortes“ im ökumenischen Raum unterstrichen werden. Bibelautorität bis hin zu biblizistischen Auffassungen gibt es auch sonst in Kirchen, die dem Ökumenischen Rat angehören, aber reformiertes wie lutherisches Christentum kennt eben nicht bloß die formale Autorität der Schrift als letzte Instanz, sondern begreift die „Gegenwart Gottes“ als durch das „Wort“ vermittelt und erfahrbar. Der seit den Tagen der Reformation nötige Zwei-Fronten-Kampf gegenüber einem subjektivistisch-innerlichen Spiritualismus, der von der Gottunmittelbarkeit des menschlichen Geistes oder der vermittelten Spontaneität des Heiligen Geistes in der Seele träumt, auf der einen Seite, und gegenüber einem objektivistisch-sakramentalistischen Spiritualismus auf der anderen Seite, der ebenfalls über „Geist“ unmittelbar zu verfügen wähnt, da dieser als „eingegossene Gnade“ nicht durch die unerbittliche Krisis des „Wortes“ gehen muß, ist auch heute nicht überflüssig geworden, auch wenn sich die Formen des Subjektivismus wie des sakramental vermittelten Objektivismus natürlich stark verwandelt haben. Ohne leugnen zu wollen, daß auch lutherische und reformierte Tradition jenen beiden Versuchungen ausgesetzt war und ihnen z. T. auch erlegen ist, ist doch für beide Kirchen immer charakteristisch gewesen, daß in ihnen alle Gotteserfahrung, ohne deren Unmittelbarkeit als solche bestreiten zu wollen, unter die Krisis des Wortes Gottes gestellt wurde. Die Würde des biblischen Kanons und die „Wortlichkeit“ der Offenbarung, die sich gegenseitig bedingen, wie das immer schon in der überlieferten protestantischen Lehre vom *Verbum Dei* und der *Scriptura Sacra* gesehen wurde, bekunden in gleicher Weise, daß das im Menschenwort erscheinende Gotteswort, d. h. aber auch: das den Menschen anvertraute Gotteswort, jene enge Pforte ist, durch die hindurch allein sich die Kommunikation zwischen Gott und Mensch vollziehen kann.

b. Es könnte sein, daß mancher Leser der Thesen vergeblich nach einer wie immer gearteten „Inspirationslehre“ für die Bibel Ausschau hält. Auch in dieser Frage hat sich, ohne daß dies in den Formulierungen zum Ausdruck käme, die neuere

Theologie stark durchgesetzt. Dem geschichtlichen Denken ist eine Inspirationslehre jeder Art unzumutbar geworden; es läßt sich auch christologisch und vor allem pneumatologisch zeigen, daß dieses ganze Theologumenon von einer Sonderaktion des Geistes, die das Bibelbuch als besonderes pneumatisches Wunder herausstellt und auf diese Weise die Wahrheit und Verläßlichkeit seines Inhaltes begründet, gleichviel ob im Sinne einer Personal- oder Verbalinspiration, im Grunde genommen die Inkarnation und die Kenosis im Heilshandeln Gottes negiert. Konsequenterweise wird in den Thesen 3 und 4 die Autorität der Schrift ausschließlich christologisch-eschatologisch und damit „geschichtlich“ begründet. Gerade dadurch ergab sich aber auch für das Denken der Lutheraner und Reformierten in dieser Sache eine neue gemeinsame Basis, weil dadurch der Streit über das *capax infiniti* an Bedeutung und Aktualität verliert, was wiederum auf das Gesamtdenken über die „Gegenwart Gottes“ zurückwirkt. Denn die Präsenz Gottes im menschlichen Wort, das Christus bezeugt, ist weder mit metaphysischen noch mit psychologischen oder sonstigen Maßen zu messen, zu bestimmen oder festzustellen, sondern durch ihre werthafte Struktur ruft sie den Menschen in seine geschichtliche Verantwortung, nötigt ihn zu einem Ja und Nein und entzieht sich gerade in ihrem Gegenwärtigsein aller menschlichen, religiösen oder hieratischen Manipulation.

c. Mit dieser Erkenntnis hängt zusammen, daß sich die Erarbeitung der Thesen unter voller Ernstnahme und Berücksichtigung der kritisch-historischen Bibelforschung vollziehen konnte, zugleich aber auch in der Wachsamkeit, sich auch in dieser Sache nicht in die Gefangenschaft eines modernistischen Dogmatismus verstricken zu lassen. Von daher versteht sich der Versuch, in vorsichtiger, aber entschiedener Weise Abgrenzungen nach diversen Seiten zu ziehen. Es war dabei das bewußte Anliegen der Kommission, einerseits sachlich klar und deutlich zu sprechen, andererseits aber möglichst nicht in den Streit der theologischen Schulen unmittelbar einzutreten, sollte es sich doch um ein kirchliches Wort handeln, das sich als solches nicht mit dieser oder jener theologischen Richtung identifizieren darf. Die Ablehnung eines Wortverständnisses im Sinne eines „bloßen Hinweises“ bzw. einer „bloß informativen Mitteilung“ einerseits und andererseits im Sinne einer Isolierung des Wortgeschehens und seiner Qualifizierung als eigentliches Heilsgeschehen (These 3) trifft die extremen Konsequenzen verschiedener theologischer Schulen der Vergangenheit und Gegenwart, ohne die besonderen Anliegen und Intentionen solcher Schulen als solche disqualifizieren zu wollen. Diese Vorsicht will nicht als ängstliche Suche nach einem kompromißlerischen Mittelweg mißverstanden werden, sondern als resolute Warnung wie auch als Wagnis, den Weg der Theologie auch nach vorne offen zu halten.

Auch dies geschieht in ökumenischer Verantwortung, die auf die Kontinuität der christlichen Theologie ganz allgemein ebenso zu achten hat wie auf die Offen-

heit für eine künftige Geschichte, auch und gerade des theologischen Denkens. Vielleicht darf in diesem Zusammenhang, ohne irgendeiner Art von protestantischer Überheblichkeit das Wort reden zu wollen, darauf verwiesen werden, daß es möglicherweise gerade Funktion und Amt der beiden reformatorischen Kirchen innerhalb des ökumenischen Chores sein könnte, die rechte Zuordnung von Freiheit und Bindung hinsichtlich der Funktion der Theologie für die Kirche überhaupt zu einer exemplarischen Darstellung zu bringen. Das Fieber, von dem offensichtlich der progressive katholische Ökumenismus derzeit geschüttelt wird – wenn man den vielen besorgten Stimmen von dort glauben darf –, das im übrigen zweifellos noch viel heftiger im Bereich der östlichen Orthodoxie ausbrechen müßte, wenn diese sich auf die Auseinandersetzung mit den Säkularisationstendenzen einlassen sollte, ohne die freilich ein Dialog mit der Gegenwart nicht zu haben ist, ist zwar auch dem Protestantismus keineswegs unbekannt, sondern begleitet seinen Weg schon lange. Aber das protestantische Wortverständnis verfügt über einen Grundansatz, der Wahrung der „Freiheit“ wie der „Bindung“ in gleicher Weise verspricht und überdies bereits in der Auseinandersetzung und dem Gespräch mit der Säkularisation bewährt ist. Diesen Grundansatz zunächst für den eigenen Bereich gemeinsam neu zu interpretieren und für die Gegenwart verständlich zu machen, war jedenfalls ein wichtiges Element bei dem Unternehmen dieser Thesenformulierung über das Wort und die Gegenwart Gottes.

3. *Das Problem des „Bekenntnisses“*

Es bedarf kaum vieler Erklärungen, warum sich unserem Theologenteam die Aufgabe aufdrängte, nun das „Bekenntnis“ zum Gegenstand unseres Nachdenkens zu machen und dazu eine Thesenreihe aufzustellen. Nicht nur zwingt die ökumenische „Welle“, die schließlich das ganze Gespräch initiierte und motivierte, die protestantischen Konfessionen, nach ihrem eigenen Selbstverständnis als „bekenntnisgebundene“ Kirchen zu fragen, sondern die innerprotestantische Situation selbst hält dieses Thema seit langem offen, insbesondere seit der durch die Nachkriegsentwicklung noch lange nicht zur Ruhe gekommenen, im deutschen Kirchenkampf aufgebrochenen Problematik zwischen aktuellem Bekennen und der Wahrung eines kirchenrechtlich verankerten Bekenntnisstandes. Im Gespräch zwischen Reformierten und Lutheranern liegt zudem hier eine Reihe von besonderen Verständnisschwierigkeiten vor, die überdies noch durch das hartnäckige Anhalten von Schlagworten belastet erscheint, wie etwa dasjenige von einem gefestigten lutherischen Bekenntnisstand und einem reformierten Pluralismus⁹. Angesichts des komplexen Materialbestandes erwies es sich als nötig, ausführlicher als sonst auf die biblischen Grundlagen und historischen Entwicklungsfaktoren einzugehen, so daß diese Thesenreihe die beiden anderen an Längenraum überflügelt. Wir versuchen wieder, an einigen Schwerpunkten die Intention dieser Thesen aufzuzeigen.

a. Vermutlich wird sich die Auseinandersetzung mit unserer Vorlage ganz besonders auf die auch in der Kommission lange und leidenschaftlich diskutierten Begriffe wie „vortheologische Motive“ und „nichttheologische Faktoren“ (A, V, 1) stürzen. Man wird dies mit einer gewissen Gelassenheit zu ertragen haben, ohne sich an der Ernstnahme dieser historischen Realitäten beirren lassen zu dürfen. Denn die Bekenntnisschriften tragen nicht nur nach ihrem theologischen Inhalt den Stempel ihrer Zeit, sondern die Weise ihrer In-Geltung-Setzung und ihrer juristischen Verankerung hängt vor allem so tief mit historischen, politischen und gesellschaftlichen Bedingungen zusammen, die aber auch wieder auf den Inhalt und sein Verständnis einwirken, daß die beliebte Mißachtung jener Faktoren und Motive einer beliebten geistlichen Vogel-Strauß-Politik gleichkommt, die geeignet ist, das Bekenntnis zu tabuisieren. Dies aber läßt schon die in den Thesen kurz skizzierte „Geschichte des Bekenntnisses in der evangelischen Kirche“ selbst nicht zu (A, IV), soll nicht gemäß einer allerdings verbreiteten geschichtslosen und fiktiv-illusionären Auffassung so getan werden, als befänden wir uns noch im 16. oder 17. Jahrhundert. Es ist keineswegs bloß ein „ökumenisches“ Interesse, von vielen heute als „schwärmerisch“ gescholten, das die historische Bedingtheit der schriftlich fixierten Bekenntnisschriften beachtet sehen möchte, vielmehr entspricht es einer legitimen theologischen Notwendigkeit, die Dinge nüchtern so zu sehen, wie sie tatsächlich liegen. Dabei ist aus zwingenden theologischen Gründen zu bezeugen, daß die Einsicht in diese vor- und nichttheologischen Motive und Faktoren in keiner Weise den Wahrheitsanspruch der Bekenntnisinhalte in Frage stellt, sofern sich dieser angesichts des biblischen Zeugnisses beglaubigen läßt. Es geht in dieser Frage im Grunde um eine Befolgung der bekannten Selbsteinschätzung der *norma normata* im Sinne der lutherischen Konkordienformel, wie aber auch um die konsequente Weiterführung der Einsichten, die uns die Theologie des Gesetzes vermittelt hat, hier nun übersetzt auf das Verhältnis von Wahrheit und Lehrformulierung.

b. Die „Geschichte“ und ihre theologische Berücksichtigung hat nun keineswegs nur die Funktion der Erinnerung an die historische Bedingtheit der kirchlichen Lehrschriften. Sie begründet ebenso die Notwendigkeit des Sichaussprechens im Bekenntnis (C, II). Da sich das den Glauben begründende Evangelium nicht mit einer allgemeinen Wahrheit, sondern mit dem Zuspruch und Anspruch eines eschatologischen Geschichtsereignisses an den Menschen wendet und mit dem historischen Menschen Jesus von Nazareth unauflöslich verbunden ist, darum ist das Bekenntnis zu diesem geschichtlichen Jesus als Christus oder Herrn unaufgebbar (B, I–III), und zwar so, daß es notwendig auch immer Bekenntnis der Kirche resp. der Gemeinde sein wird (B, III, b und C, III, c–e). Die geschichtliche Verkündigung des geschichtlichen Jesus wird in keiner geschichtlichen Stunde von einem geschichtlichen Bekennen, das immer auch Kirchen-Geschichte begründet und dokumentiert, frei sein. Die häufig anzutreffende Negation des Bekenntnisses unter dem

Schlagwort der „Geschichtlichkeit“ übersieht sowohl deren prinzipiellen und steten Bezug auf die geschene, gewordene Geschichte als auch die historische Relevanz des Christusereignisses überhaupt. So wenig das jeweilige kirchliche Bekenntnis einfach unter Berufung auf seine historische Bildung und seine juristische Setzung als unveränderbare Wahrheit deklariert werden kann, so wenig darf andererseits das Entstehen und der Gebrauch von Bekenntnisformulierungen an und für sich als illegitim oder problematisch diffamiert werden.

Die eigentliche Problematik der überlieferten kirchlichen Lehrbekenntnisse liegt darin, daß sie dann das aktuelle Bekennen des Einzelnen oder der Gemeinde überflüssig zu machen drohen, wenn sie rein traditionalistisch als objektives Wahrheitsgut angesehen und aus weltanschaulichen Gründen selbst dort verteidigt werden, wo sich das eigene Gewissen dagegen im Grunde auflehnt. Die Berechtigung des Gewissenseinspruchs wird freilich von den Thesen nicht durch Berufung auf die individuelle Freiheit begründet, sondern nachdrücklich mit dem im Bekenntnis bezeugten Glaubensinhalt selbst (C, IV, a—c). Darum wehren sie sich auch gegen das Mißverständnis des Bekenntnisses als „juristische Bindung an ein formuliertes Lehrsatz“ (C, VI) und sehen die Möglichkeit, „daß in einer neuen historischen Situation ein Bekenntniskonsensus gewonnen wird, ohne die Treue zu den geschichtlich einmal vollzogenen Lehrentscheidungen zu verletzen“ (C, V, Abs. 2). Die dort behauptete Wichtigkeit „für die Beziehung bekenntnisverschiedener Kirchen im reformatorischen Raum zueinander“ wird nachdrücklich zur Diskussion gestellt und enthält motorische Antriebskräfte für ein weiterführendes Gespräch zwischen den beiden Konfessionen.

c. Man wird mit einiger Berechtigung an diesen Thesen zu kritisieren haben, daß die ekklesiologische Problematik nur angedeutet wird und gewichtige Problemfelder, wie etwa das Kirchenrecht, nur flüchtig gestreift werden (z. B. A, V, 2 und C, V, 1). Die so wichtige Frage nach der Kirche als „Institution“ wird kaum gestellt oder jedenfalls nicht erörtert. Die ganze Thesenreihe wird sich, wie freilich auch die beiden anderen, nur als Teilaspekt eines größeren Ganzen verstehen können.

Allerdings liegt dies durchaus in der allgemeinen Intention der Thesen selbst. Sie geben sich bewußt als Zwischenbilanz, als vorläufige Rechenschaftsablage vor den Kirchen mit der Bitte an sie, zu prüfen und über die Weiterberatung zu befinden. Diese Bescheidenheit ist selber ein Hinweis auf die eingesehene Bedeutung einer gründlichen Selbstbefragung der Kirchen hinsichtlich ihres Konfessionsverständnisses, also ihres eigenen Selbstverständnisses, und dazu ist vielleicht der bruchstückhafte Charakter der bislang geleisteten Arbeit eine Hilfe zur Erkenntnis, zugleich aber auch eine deutliche Aufforderung, das Bisherige fortzusetzen, wobei sich die Ekklesiologie als Thema dringend anbietet. Man wird aber trotzdem nicht

leugnen müssen, daß jetzt schon einige Ergebnisse von ökumenischer Relevanz zu Tage getreten sind. Mit einem der wichtigsten wollen wir uns noch beschäftigen.

4. Zum Problem der „Kirchentrennung“

Die noch ausstehende Behandlung ekklesiologischer Themen besagt nun freilich keineswegs ein Desinteresse unserer Arbeit an der „Kirche“ — im Gegenteil steht die gesamte Vorlage im Dienste der brennenden Gegenwartsfrage, die Leben und Gestalt der Kirche betreffen. Das wird naturgemäß vor allem am „Bericht“ deutlich, aber auch die Thesen bringen, abgesehen noch von dem impliziten, ekklesiologischen Moment im Problemkreis des Bekenntnisses, alle an einem Punkt eine ganz entschiedene Aussage hinsichtlich der „Kirche“. Und zwar ist es die „Kirchentrennung“, die jedesmal an entscheidender Stelle, nämlich als Abschluß und Konsequenzaussage, auftritt. Es ist zwar auch hier wieder so, daß der Begriff als solcher nicht ausführlich behandelt wird, er erscheint nicht einmal in substantivischer Form. Um so lapidarer klingen aber die Urteile: „aber von keiner (der Verschiedenheiten im Wortverständnis) könnte gesagt werden, daß ihr in der gegenwärtigen Situation kirchentrennende Bedeutung zukäme“ (Wort Gottes — Gegenwart Gottes, These 5) und „... vermögen wir in der Lehre vom Gesetz keinen kirchentrennenden Unterschied zwischen uns erkennen“ (Über das Gesetz, These 8). Die entsprechenden Sätze aus den Bekenntnis-Thesen (C, V) haben wir schon zitiert, es fehlt zwar dort das Wort, nicht aber die Sache dessen, was unter „nicht kirchentrennend“ gemeint ist. Entsprechend kehrt die Sache im „Bericht“ mit Betonung wieder (vor allem in VI, 1). Mit all dem ist aber nun als entscheidendes Problem die Frage aufgeworfen, was diese Behauptung: „nicht kirchentrennend“ eigentlich besagen will bzw. besagen kann. Woher werden die Kriterien genommen, um das zu messen, zu ermitteln und zu beurteilen, was kirchentrennend ist und was nicht?

Es ist zweifellos eine der Schwächen der Thesen wie des Berichtes, daß über die Notwendigkeit, Möglichkeit und Sinn von „Kirchentrennung“ nichts unmittelbar gesagt wird. Es fehlt sozusagen ein Kanon, den man in dieser Frage handhaben könnte. Allerdings, diese Verlegenheit ist eine allgemeine! Wo und wann hat die Kirche und die Theologie über das Trennungsmoment ekklesiologisch so nachgedacht, daß wir heute im kirchlichen Verfahren damit direkt etwas anfangen könnten? Wir haben im Beratungsteam diese allgemeine Verlegenheit deutlich genug gemerkt, als wir lange und gründlich über die „Grenze“ der Kirche diskutierten. Die Kirche hat während ihrer Geschichte von sehr früh an bis in unsere Gegenwart die freiwillige Absonderung wie die unfreiwillige Ausstoßung meistens mehr geliebt als die „Union“, was ja auch mit einem durchaus richtigen Empfinden für saubere Klärung der Sache, die die Kirche zu vertreten hat, zusammenhängt. Deswegen wußte man auch säuberlich zwischen Schisma und anathematisierter

Häresie zu unterscheiden. Aber alle diese diffizilen Unterscheidungen scheinen nicht mehr recht zu stimmen, seit die christlichen Kirchen bis in den römischen Raum hinein des Unfugs ansichtig wurden, der sowohl mit freiwilliger Emigration und Separation als auch mit schimpflicher Ausstoßung getrieben wurde. Es läßt sich übrigens auch nicht übersehen, daß der protestantische, vor allem der reformierte Flügel der Christenheit hier in besondere Verlegenheit geraten ist⁹, aber die Verwirrung dürfte in der östlichen Orthodoxie nicht viel geringer sein, und selbst die perfekte Sachkennerin auf diesem Gebiet „ekklesialen“ Monopolisierens und Manipulierens, die Kirche Roms, vermag nur mehr mit Hilfe ihrer tiefen, an dieser Stelle besonders angereicherten Weisheit noch ein sehr überlegen scheinendes Spiel in dieser Sache beginnen zu können, von dem keiner weiß, wie es ausgehen wird¹⁰.

Wir befinden uns heute offenkundig in einer generellen, in einer ökumenischen Verlegenheit. Sie zu leugnen oder zu verdrängen, wäre das Schlimmste, was wir heute tun könnten. Wir müssen uns vielmehr in dieser Sache ganz neu an die Arbeit machen. Was darf, was muß „trennen“ — was darf, was muß heute in der Kirche brüderlich geduldet, getragen, anerkannt werden? Wir sind in dieser Frage noch ganz unterwegs, hinein in die Offenheit der Geschichte, darum auch in eine Offenheit der Kirchengeschichte, sofern die Kirche an der Offenheit der Geschichte Gottes mit den Menschen, die sie selbst verkündigt, teilhaben und sich nicht „geschichtsverschlossen“ verhalten will, womit sie freilich ihr geschichtliches Schicksal besiegeln würde! Das bedeutet aber: wir müssen neu nach konstruktiven Kriterien für Abgrenzung und Öffnung fragen. Das aber ist ein gewaltiges Unternehmen, das an dieser Stelle nicht einmal andeutungsweise skizziert werden kann. Denn hier stehen so umfassende Probleme an wie z. B. die Relation von „Evangelium“ und „Wahrheit“, müssen wir uns doch nüchtern klarmachen, daß von den Anathematismen der altkirchlichen Lehrformeln an bis zu dem späteren „Damnamus“ ein ganz bestimmtes Verständnis von „Wahrheit“ wirksam war, das uns heute sowohl vom geschichtlichen Denken als aber auch von einer neuentdeckten Bibel her fragwürdig geworden ist, wie ja schon die Differenz von „Bekenntnis“ und „Bekennen“ auswies.

Der 450. Jahrestag der Reformation, soll er nicht im makabren Licht sonstiger Jubiläen, die Totenmessen gleichen, stehen, könnte den Anlaß bieten, uns an die Neuinterpretation von „Kirchentrennung“ zu machen, indem wieder der eigentliche Sinn von „Reformation“ ans Licht gestellt wird. Das wendet sich kritisch sicherlich auch gegen den römischen Eifer, Erneuerung und Einheit der Kirche bloß mit Reformen im einzelnen erzwingen zu wollen, nicht minder aber gegen einen weichen Ökumenismus, dem alle Katzen grau und alles fromme Gerede „recht“ ist. Die Strenge der reformatorischen Wahrheitserkenntnis in ihrer besonderen Eigenart könnte hier einen ökumenischen Ertrag abwerfen, der freilich zuerst zu einer innerprotestantischen Flurbereinigung führen muß. Im Blick auf die Rolle des „Bekenn-

nisses“, in der gemeinsamen Bezeugung von „Wort Gottes – Gegenwart Gottes“ und in der Theologie des „Gesetzes“ meinen wir in ernsthafter theologischer Prüfung ausgewiesen zu haben, daß hier kein Anlaß mehr ist, die bleibenden verschiedenen Akzente als Gründe für ein Verharren in den geschichtlich gewordenen Spaltungen anzusehen. Die gemeinsam erkannte Einheit der Wahrheit zwingt uns, diese Einheit auch kirchlich zu leben. So gewiß hier erst ein erster Schritt getan wurde — er könnte einen Weg einleiten, der zu einer einmütigen kirchlichen Repräsentation der Reformation innerhalb des Chores der Kirchen der ganzen Christenheit führt. Wer aber wollte im voraus wissen, daß dieser Weg dann schon beendet ist?

Anmerkungen

¹ Im folgenden zitiert nach: Lutherisch-Reformierte Gespräche, deutsche Fassung, April 1967, Hrg. World Council of Churches, Commission on Faith and Order, S. 1—24.

² Marburg Revisited, A Reexamination of Lutheran and Reformed Traditions. Editors: Paul C. Empie & James I. McCord, Minneapolis 1966. Rezension siehe in diesem Heft S. 398.

³ Lutherische Rundschau, 17. Jg., Heft 3/1967.

⁴ Man denke nur an das bisherige Schicksal der „Arnoldshainer Abendmahlsthesen“.

⁵ Man denke nur an bestimmte Reformationsfeiern in der DDR und die damit verbundene Propaganda im Ausland. Andererseits plant man z. B. in Wien Gottesdienste zum Gedächtnis der Reformation, in denen römische Katholiken ihre Bedeutung für die gesamte Christenheit herausstellen wollen.

⁶ Lutherisch-Reform. Gespräche, a.a.O. S. 1—15.

⁷ Ebenda, S. 17/18.

⁸ Man vergleiche nur die lutherische „Buntheit“ nach dem von V. Vajta u. H. Weißgerber herausgegebenen Werk: Das Bekenntnis im Leben der Kirche, Studien zur Lehrgrundlage und Bekenntnisbindung in den Lutherischen Kirchen, Luth. Verlagshaus, Berlin und Hamburg 1963.

⁹ Man denke daran, daß heute Lutheraner und Reformierte ohne Gewissenskrupel im Ökumenischen Rat neben gleichberechtigten Vertretern von „Kirchen“ sitzen, die noch in den von ihnen studierten Lehrbüchern als „Sekten“ gekennzeichnet waren. Wer hätte bei uns sich vorstellen können, daß die Heilsarmee theologisch unter die „Ekklesiologie“ zu rubrizieren wäre? Die Unterschrift unter eine „Basis“ und keineswegs mehr die Zugehörigkeit zu einem „Bekenntnis“ schafft Zugang in den Ökumenischen Rat der Kirchen . . . usw.

¹⁰ Man vergleiche dazu die Ausführungen im Konzilsdekret *De Oecumenismo* und in der dogmatischen Konstitution *De Ecclesia*. Dazu: W. Dantine, Die kontroverstheologische Problematik der sogenannten „ekklesialen Elemente“ im Blick auf das ökumenische Gespräch, in: Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte und Konfessionskunde, Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag gewidmet. Hrg. von J. Lell, Göttingen 1966.