

Leuenberger Konkordie, Meissener Erklärung und die daraus entstandenen Gemeinschaften. Orthodoxe Betrachtungen

von Ciprian Burlacioiu, München

1. Einleitung

Im evangelischen Bereich ist die ökumenische Diskussion auf europäischer Ebene seit Anfang der 1970er Jahre durch drei Ereignisse geprägt: die Unterzeichnung der Leuenberger Konkordie 1973 und die Entstehung der gleichnamigen Kirchengemeinschaft; die Annahme des in Meissen 1988 von einer Dialogskommission durchgearbeiteten Dokuments, die Meissener „Erklärung“ und „Feststellung“; und die im Jahre 1992 verabschiedete „Porvoorer Gemeinsame Feststellung“ zwischen dem nordeuropäischen Luthertum und dem britischen Anglikanismus. Sie waren nicht die einzigen ökumenischen Ereignisse europaweit, aber mit Sicherheit zählen sie zu den bedeutendsten. Dabei wurden sie innerprotestantisch vielseitig kommentiert und ausgewertet.

Wenig Aufmerksamkeit wurde ihnen aber von den orthodoxen Kirchen bzw. der orthodoxen Theologie geschenkt. Die Gründe hierfür sind unterschiedlich: die historische Teilung Europas bis zur Wende, die westeuropäische Zentrierung der Debatte nicht nur geographisch, sondern auch in Bezug auf die theologische Problematik, aber auch die Neuheit der Ansätze. Diese wurden nicht selten als verdächtige Experimente angesehen. Ohne relativieren zu wollen: Diese Ereignisse sind auch in den betreffenden Kirchen nur im Kreise der Experten bekannt.

Diese vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit diesen Ereignissen gegenüber, sollte von der orthodoxen Theologie überwunden werden. Die Gründe dieser Notwendigkeit liegen in den verschiedenen bilateralen oder multilateralen Dialogbeziehungen, in denen evangelische und orthodoxe Kirchen zusammenarbeiten. Diese können an dieser Stelle nicht alle erwähnt werden, doch seien die wichtigsten Etappen¹ zur Verdeutlichung aufgeführt:

1. Es entstanden aus den Entscheidungen der panorthodoxen Konferenzen eine Reihe von Dialogen mit verschiedenen Glaubensgemeinschaften: seit 1973 mit dem Anglikanismus, zwischen 1975-1987 mit der Altkatholischen Kirche, seit 1980 mit der Römisch-katholischen Kirche, seit 1981 mit dem Lutherischen Weltbund, seit 1988 mit dem Reformierten Weltbund und nicht zuletzt zwischen 1985-1993 mit den Alt-Orientalischen Kirchen.

2. Dazu kamen eine ganze Reihe von bilateralen Gesprächen der einzelnen orthodoxen Kirchen mit unterschiedlichen evangelischen Kirchen: seit 1959 zwischen dem Moskauer Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), seit 1969 zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD, seit 1978 zwischen der bulgarisch-orthodoxen Kirche und dem Bund evangelischer Kirchen in der DDR, 1992 erweitert auf die EKD,

¹ Vgl. V. Ioniță, Die theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirchen mit den Kirchen der Reformation – Ein Überblick, in: W. Hüffmeier / V. Ioniță (Hgg.), Konsultation zwischen der Konferenz Europäischen Kirchen (KEK) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) zur Frage der Ekklesiologie, Frankfurt/M. 2004, S. 17-28.

seit 1979 zwischen der rumänisch-orthodoxen Kirche und der EKD, seit 1970 zwischen der russisch-orthodoxen Kirche und der Lutherischen Kirche aus Finnland, sowie nationale Dialoge zwischen orthodoxen Kirchen und Kirchen anderer Konfessionen in verschiedenen Ländern.

Eine fruchtbare Zusammenarbeit kann jedoch erst zustande kommen, wenn der Kenntnisstand der Dialogpartner über den Anderen der aktuellen Realität entspricht. Zu diesem Zweck wurde 2007 von uns an der orthodoxen Fakultät von Bukarest eine Dissertation mit dem Titel *„Die Entstehung und die Geschichte der Leuenberger Konkordie (1973), der Meissener Erklärung (1988) und der daraus entstandenen Kirchengemeinschaften. Auswertung aus orthodoxer Sicht“* eingereicht.² Die Arbeit versteht sich als Teil eines Rezeptionsprozesses der im Titel genannten Ereignisse und ist von daher auch für die evangelische Theologie relevant.

Der vorliegende Beitrag versucht, die verschiedenen Teile der Arbeit thematisch zu präsentieren. Der Text will den deutschen Leser nicht über neue Sachverhalte informieren, was durch andere deutschsprachigen Darstellungen mit Sicherheit längst gewährleistet ist, sondern möchte die Schwerpunktsetzung und Behandlung dieser Thematik seitens eines orthodoxen Theologen darstellen.

2. Die Entstehung und die Geschichte der Leuenberger Konkordie und der daraus entstandenen Kirchengemeinschaft

Bis 1973 befanden sich die evangelischen Kirchen verschiedener Bekenntnisse in Europa miteinander in einem rechtlichen Stand, der als „Kirchentrennung“ zu bezeichnen ist. Praktisch standen sie sich als landeskirchenrechtlich verfasste Größen verschiedener Bekenntnisse ohne Abendmahlsgemeinschaft und ohne ein gemeinsames Amtsverständnis gegenüber. Selbstverständlich sind auch Ausnahmen bekannt, wie innerhalb des deutschen, des französischen oder des holländischen Protestantismus, wo seit mehreren Jahrzehnten versucht wurde, diese Lage zu ändern. Aber diese Bemühungen waren als Ausnahmen und nicht als Normalzustand zu sehen. Die Realität war stärker von einem konfessionell und organisatorisch zersplitterten Protestantismus dominiert, die dem Erbe „zwei[er getrennten] Reformationen“³ Rechnung trug. In diesem Kontext entstand im Jahre 1973 bei Basel die Leuenberger Konkordie mit dem Anspruch, die Beziehung zwischen den evangelischen Kirchen Europas zu verändern und auf der Basis einer Kirchengemeinschaft neu zu gründen. Der „Leuenberger Durchbruch“ kam aber nicht unerwartet, sondern wurde durch langjährige Gespräche auf multilateraler Ebene vorbereitet.⁴

Im Vorfeld der Konkordie gab es zwei wichtige theologische Debatten, die den Prozess vorbereiteten: die Arnoldshainer Abendmahlthesen (1957/58) und die theologische Formulierung des Kirchengemeinschaftskonzeptes.

² Die Arbeit ist unter dem folgenden Titel erschienen: C. Burlacioiu, *Consens și disensiune în teologia protestantă contemporană: Concordia de la Leuenberg și Acordul bisericesc Meissen*, Sibiu 2008, 436+XXXVII S.

³ H. A. Obermann, *Zwei Reformationen*. Luther und Calvin. Alte und Neue Welt, Berlin 2003.

⁴ Vgl. für eine ausführliche Darstellung dieser Vorentwicklung die Arbeit von E. Schiffer, *Von Schauenburg nach Leuenberg*. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, Paderborn 1983.

2.1 Die Arnoldshainer Abendmahlthesen

Während nach dem Krieg innerhalb des deutschen Protestantismus der Wunsch nach Gemeinschaft wuchs, wurde bald klar, dass die Ebnung konfessioneller Gegensätze kein möglicher Weg für die Einheit der deutschen evangelischen Kirchen war. Voller Schmerz war diese Trennung durch die Absenz der Abendmahlsgemeinschaft zu empfinden. Auch die mancherorts praktizierte eucharistische Gastfreundschaft war ekklesiologisch selbst als Zeichen dieser Trennung zu sehen. Die Zweite Kirchenversammlung von Treysa im Juni 1947 bevollmächtigte den Rat der EKD, theologische Gespräche über das Abendmahl mit der Absicht zu führen, das größte Hindernis aus dem Wege zu räumen, um zu einer vertieften Gemeinschaft zu kommen. Dieser Weg war keinesfalls leicht: Es dauerte ein Jahrzehnt bis 1957 die Kommission acht Thesen verabschieden konnte, die im Juli 1958 dem Rat der EKD vorgestellt wurden.

Es soll an dieser Stelle nicht eine inhaltliche Darstellung der Arnoldshainer Abendmahlthesen im Mittelpunkt stehen, sondern ihr formeller Rahmen festgestellt und diskutiert werden. Erstens: Die Thesen wurden nicht als eine eucharistische Konkordie formuliert und angesehen. Sie erhoben auch nicht den Anspruch, die ganze Abendmahlslehre ausführlich und übereinstimmend zu erläutern. Es war schon während der Debatten offensichtlich, dass Lutheraner, Reformierte und Unierte, Neutestamentler, Kirchenhistoriker und Systematiker nicht die gleichen Aussagen machen konnten. Dadurch wurde auch klar, dass zweitens die Fronten nicht mehr ausschließlich zwischen den Konfessionen zu finden waren, sondern innerhalb der Konfession und in der Theologie zwischen Exegeten und Systematikern. So haben sich etwa die Lutheraner in der Debatte über die Realpräsenz Jesu im Abendmahl für zwei konkurrierende Lösungen ausgesprochen: die ältere lutherische Position für eine *res*-Präsenz, die neuere für eine personelle Präsenz Christi.⁵ Andererseits machten die Exegeten den Dogmatikern gegenüber klar, dass die Debatte auf keinen Fall von den Prämissen der reformatorischen Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts ausgehen sollte, ohne die im 19. und 20. Jahrhundert gewonnenen Erkenntnisse und Methoden der Exegese einzubeziehen. Konsequenterweise bekamen die Thesen drittens nicht den offiziellen Status eines allgemein verbindlichen Textes. Der Rat der EKD hat sie den Kirchen zur Rezeption weitergeleitet, aber sie wurden nicht mit der Zustimmung aller Kirchen offiziell verabschiedet. Die Thesen sind dementsprechend als Studiendokument zu bezeichnen und als „begrenzter Consensus“⁶ anzusehen.

Wegen des gewichtigen Einflusses der deutschsprachigen Theologie für die Debatten im Vorfeld der Konkordie gewannen die deutschen Abendmahlthesen eine besondere Bedeutung. Obwohl das Thema auch im Vorfeld der Konkordie thematisiert wurde, kam man zu keinem Fortschritt den genannten Thesen gegenüber. Die ‚Lösung‘ der Arnoldshainer Thesen wurde in die Leuenberger Konkordie übernommen.⁷

⁵ Vgl. G. Wenz, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988, S. 192f.

⁶ H. Gollwitzer, Bericht über die von der Abendmahlkommission erarbeitete Erklärung, in: G. Niemeier u.a. (Hgg.), Zur Lehre vom Heiligen Abendmahl, München 1958, S. 20.

⁷ Vgl. G. Wenz, a.a.O., S. 193ff; W. Härle, Dogmatik, Berlin - New York 1995, S. 560; U. Kühn, Art. Abendmahl IV: Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart, in: TRE I, S. 157.

2.2 Kirchengemeinschaft als Modell für die Einheit der Kirchen

Von erheblicher Bedeutung für die Entstehung der Leuenberger Konkordie war der Begriff der Kirchengemeinschaft. Mit den genannten Abendmahlsthesen Ende der 1950er Jahre war ein wichtiger Schritt zur Lösung der traditionellen lutherisch-reformierten Debatte über Abendmahl und Christologie getan. Die Prädestination stellte sich hingegen nicht als ein sehr prägnantes Dissensthema zwischen den Kirchen heraus. Was aber fehlte, war ein konkretes Programm für die Arbeit an der ekklesialen Einheit des Protestantismus.

Wenn man die von König Friedrich Wilhelm III. 1817 initiierte Union der lutherischen und reformierten Kirchen Preußens als Versuch der Wiederherstellung der christlichen Einheit nimmt, ist festzuhalten, dass es dabei erstens um eine „äußerliche, kirchliche Gemeinschaft“⁸ ging, die zweitens nie unter dem Namen „Kirchengemeinschaft“ zu finden ist, sondern drittens als „Union der beiden evangelischen Kirchengemeinschaften“ laut einem kaiserlichen Dokument⁹ vom 12.07.1853 verstanden wird. Anders als die Bemühungen Friedrich Wilhelm III. schlugen die jüngsten Entwicklungen in der Frage der kirchlichen Einheit einen anderen Weg ein.

Die ersten systematischen Bemühungen nach dem 2. Weltkrieg standen mit der Gründung der EKD in Verbindung. Aber die Idee einer „Kirchengemeinschaft“ kann in der im Juli 1948 verabschiedeten Grundordnung der EKD nicht belegt werden. Dort ging es um eine „Gemeinschaft lutherischer, reformierter und unierter Kirchen“ ohne jegliche etablierte Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Die Debatte setzte sich im Kontext der Reorganisierung der altpreußischen Union 1950/51 fort. Obwohl man auch hier explizit nicht über Kirchengemeinschaft sprach, wurde sie stark in den Mittelpunkt gerückt. Die Gemeinschaft der Union wurde so verstanden, dass die Mitgliedskirchen ihre juristische und konfessionelle Zuständigkeit beibehielten und von einer Gemeinschaft kirchlichen Lebens bekenntnisverschiedener Kirchen gesprochen wurde. Das Fundament hierfür war CA VII: [...] *Et at veram unitate ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*. Kirchengemeinschaft hieß dann Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Damit war zwar ein wichtiger Schritt getan, aber man musste weiter reflektieren, wie der *consensus de doctrina* zu verstehen ist. In diesem Punkt hat sich die VELKD stark gegen eine Interpretation des *doctrina*-Begriffs als eine Übereinstimmung nur über die Rechtfertigung allein aus dem Glauben gewehrt. Ihre Position war, dass die ganze Lehre und sogar die Verkündigung der Kirche notwendigerweise dazu gehören und dementsprechend den expliziten Konsens benötigen. Nach der Lunder Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 1952 lehnte der ökumenische Ausschuss der VELKD die Einladung zur Interkommunion zwischen christlichen Kirchen mit der Begründung ab, dass Abendmahlsgemeinschaft nur unter der Voraussetzung der Kirchengemeinschaft zu gewährleisten ist. Ohne Kirchengemeinschaft gäbe es keine Abendmahlsgemeinschaft.¹⁰ In dieser Zeit wurde der *koinonia/communio*-Begriff im neutestamentlichen Sinn verwendet,

⁸ Vgl. H. Meyer, Zur Entstehung und Bedeutung des Konzeptes «Kirchengemeinschaft», in: J. Schreiner (Hg.), *Communio sanctorum*, Echter 1988, S. 204-230, hier S. 205, Fußnote 2.

⁹ Vgl. H. Meyer, a.a.O., S. 205.

¹⁰ Vgl. *Koinonia*. Arbeiten des Ökumenischen Ausschusses der VELKD zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, hg. vom Luth. Kirchenamt der Vereinigten Ev.-Lutherischen Kirchen Deutschlands, Berlin 1957; W. Elert, *Abendmahl- und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.

als Gemeinschaft der Christen mit Jesus und Teilhabe am Leib Christi und nur sich daraus ergebend als Gemeinschaft untereinander.

Diese Debatte wurde durch die Gespräche innerhalb des Lutherischen Weltbundes (LWB) vorangetrieben. Auf der Vollversammlung in Minneapolis 1957 nahmen auch Ernst Kinder und Peter Brunner teil, die sich in zwei Referaten¹¹ mit dem Begriff „Kirchengemeinschaft“ auseinandersetzen. E. Kinder sprach über „Kirchengemeinschaft von geschichtlichen Kirchen“¹². Während früher lutherischerseits der Kirchengemeinschaft/*koinonia*-Begriff fast ausschließlich für die Beziehung der einzelnen Christen mit dem Herrn reserviert war, wurde er jetzt auch für die zwischenkirchlichen Beziehungen gebraucht. In Minneapolis stellte man eine Verbindung zwischen dem formulierten Kirchengemeinschaftverständnis und CA VII her: Kirchengemeinschaft existiere als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Im Gegensatz zur Evangelischen Kirche der Union (EKU) war man der Meinung, dass ein „gemeinschaftlich bekannter und anerkannter Konsens“¹³ erforderlich sei. Das bedeutete die Etablierung einer Bekenntnisgemeinschaft ohne eine Bekenntnisgleichheit, wie es früher in der VELKD verlangt worden war. In dieser Diskussionsphase fehlten noch Erwägungen über die konkrete Möglichkeit, wie der Konsens erreicht werden könnte. Diese Frage wurde in der nächsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Helsinki im Jahre 1963 weiterverfolgt.

Die Thematisierung ging in Deutschland weiter und ist mit der Debatte über die Vertiefung der Gemeinschaft innerhalb der EKD Ende der 60er Jahre verbunden. Eine hervorgehobene Stellung spielt dabei die Arbeit von Wenzel Lohff¹⁴. Er veranlasste ein Dokument¹⁵ über Kirchengemeinschaft innerhalb der VELKD. Nach Lohff haben weder die Barmer Theologische Erklärung, noch die Arnoldshainer Abendmahlthesen die herkömmlichen lutherisch-reformierten Differenzen beseitigen können. Für die Kirchengemeinschaft ist ein Lehrkonsens notwendig, der zwar nicht als ein einheitliches Bekenntnis zu verstehen ist, aber als normative Auslegung des Evangeliums durch die Kirchen. Gemäß CA VII ist Kirche dort, wo die Sakramente ordnungsgemäß gespendet werden und das reine Evangelium verkündigt wird. Die Wortverkündigung hat als Ziel die Weitergabe des Glaubens (*consequi fidem*), aber nicht von *fides dogmatica* sondern von *fides justificans*. Unter dieser Voraussetzung heißt *consentire de doctrina evangelii* nicht Bekenntnissgleichheit, sondern Übereinstimmung darin, dass die Botschaft von der Rechtfertigung durch Jesus Christus „Mitte der Schrift“ ist und daraus ist der Konsens abzuleiten. Lohff versteht die Mitte als Grund oder Inhalt des Glaubens, der eine hervorgehobene Stellung gegenüber dem Ausdruck oder der äußerlichen Gestalt hat und haben muss (das Grund-Ausdruck Schema, wie T. Mannerma¹⁶ es nennt). Anfang des Jahres 1970 wurde eine solche Diskussion auch innerhalb der EKD geführt, wo Lohff sehr aktiv war und die ganze Debatte wesentlich beeinflusste. Im Mai 1970 tagte eine gemeinsame lutherisch-reformiert-unierte Kommission, die am 4. Mai die sogenannten

¹¹ Vgl. Die Einheit der Kirche. Aus der Arbeit der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes, Berlin 1957: P. Brunner, „Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft“, S. 17-27 und E. Kinder, Grundsätzliche Gedanken über die Einheit der Kirche an Hand von Confessio Augustana, Artikel VII, S. 79-92.

¹² E. Kinder, a.a.O., S. 84.

¹³ E. Kinder, a.a.O., S. 87.

¹⁴ Vgl. W. Lohff, Grund und Grenze der Kirche, *EvKom* 3 (1970), 13-17.

¹⁵ Leitsätze der VELKD zur Kirchengemeinschaft, *Lutherische Monatshefte* 8 (Okt. 1969) S. 525.

¹⁶ Vgl. T. Mannerma, Von Preussen nach Leuenberg, Hamburg 1981.

„Thesen zur Kirchengemeinschaft“¹⁷ verfasste und den Kirchen zur Befürwortung vorlegte. Es ist umstritten, ob diese Thesen und die deutsche Gesamtentwicklung eine Rolle für die Debatte auf europäischer Ebene gespielt haben¹⁸. Mit Sicherheit kann man aber eine gewisse Analogie beobachten.

Die endgültige Form bekam das Konzept der Kirchengemeinschaft mit dem auf der zweiten europäischen Versammlung in Leuenberg 1970 verabschiedeten Dokument „Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung“¹⁹. Darin ist wesentlich mehr als in der Konkordie selbst über Kirchengemeinschaft zu lesen.

Negativ gesprochen hieß Kirchengemeinschaft die Aufhebung der historischen Trennung zwischen den Konfessionen durch die Klärung der wesentlichen Differenzen, die die Gemeinschaft bisher gehindert hatten. Um diese Aufgabe zu ermöglichen, ging man davon aus, dass die Lehre der Kirchen sich inzwischen auf einem anderen Stand befindet, der nicht identisch mit der nachreformatorischen Lage ist. Differenzpunkte wurden inzwischen nicht nur durch aktive Versöhnung, sondern auch durch Änderungen der Denkformen innerhalb der Kirchen geklärt.

Positiv gesprochen hieß Kirchengemeinschaft Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. CA VII stellt die Bedingung der Möglichkeit für sie vor: „[...] *satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*“. Was den Konsens betrifft, wurden die maximalen Bedingungen einer in allen Punkten der Lehre erreichten Übereinstimmung abgelehnt. Man ging mehr von der von Lohff getroffenen Unterscheidung zwischen Grund und geschichtlicher Ausgestaltung der Lehre aus. In diesem Fall bezieht sich der Konsens ausschließlich auf den Grund. Diese qualitative Methode, wie Mannerma²⁰ sie nennt, setzt die Existenz einer Mitte des Glaubens voraus, die alle anderen Lehrstücke übertrifft. Aber diese Mitte steht nicht einfach dem Rest der Lehre gegenüber, sondern diese Beziehung kann besser nach dem Modell konzentrischer Kreise beschrieben werden. Man sprach deswegen von einem Grundkonsens, dessen Gegenstand zweifellos die Lehre der Rechtfertigung war: unter der Rechtfertigung wurde nur das restlose sich Verlassen des Menschen auf die Gnade Gottes für seine Erlösung verstanden. Unterschiedliche theologische Auffassungen über Rechtfertigung wurden nicht thematisiert. Diese konnten weiterhin als konfessionelle Lehre bestehen. In diesem Kontext war der Lehrkonsens nicht das Fundament der Kirchengemeinschaft und auch nicht Zweck für sich selbst. Sein Ziel war, die Gemeinschaft zu prüfen und zu bestätigen.

Wichtig ist auch die Unterscheidung zwischen der Erklärung und der Verwirklichung der Kirchengemeinschaft. Durch die Übereinstimmung über das Evangelium der Rechtfertigung und die Feststellung der Gegenstandslosigkeit der damaligen Verwerfungen wird die Gemeinschaft hergestellt. Sie muss aber gelebt und in die Tat umgesetzt werden.

¹⁷ Thesen zur Kirchengemeinschaft, *EvKom* 3 (Juli 1970), 424f.

¹⁸ T. Mannerma, Von Preussen nach Leuenberg, Hamburg 1981, S. 81, betont den großen Einfluss der deutschen Thesen durch die Teilnahme deutscher Theologen auf die europäischen Verhandlungen, möglicherweise von Lohff selbst; H. Meyer („Zur Entstehung und Bedeutung des Konzeptes «Kirchengemeinschaft»“) betrachtet die These von Mannerma als falsch und geht von einer parallelen Entwicklung beider Gesprächsebene aus.

¹⁹ *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* (Hg.), Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung. Bericht der lutherisch-reformierten Gespräche in Leuenberg (Schweiz) 1969/70, in: Auf dem Weg II. Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen. Berichte und Dokumente des lutherisch-reformierten Gesprächs in Europa, Zürich 1971, S. 8-24.

²⁰ T. Mannerma, Von Preußen bis Leuenberg, Hamburg 1981, S. 137.

Kirchengemeinschaft ist in sich als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft kein Interim im Leben der Kirche, sondern das endgültige Stadium auf dem Weg zur Einheit.

Dieses Modell bleibt auch im Rezeptionsprozess der Konkordie unverändert. In den Vollversammlungen der Leuenberger Kirchengemeinschaft, heute umbenannt in „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft“ (GEKE), wurde dieses Modell nur erläutert und präzisiert. So betont z.B. die erste Vollversammlung von Sigtuna 1976, dass die Konkordie keine Kirchenvereinigung oder Union anstrebt und die Lehrgespräche nicht darauf zielen, eine einheitliche Lehre zu formulieren. „Kirchengemeinschaft ist keine umfassende Verkündigungsgemeinschaft (§ 37, 39 [LK]). Kirchengemeinschaft ist keine Gemeinschaft im Bekenntnisstand. Sie lässt die verbindlichen Bekenntnisschriften unberührt (§ 29, 30, 37[LK]) und ist darum eine Gemeinschaft von bekenntnisverschiedenen Kirchen“.²¹ Die Konkordie selbst ist kein neues Bekenntnis. Letztendlich ist die wahre Einheit der Kirche Gabe Gottes und die Konkordie kann sie nicht beanspruchen. Bei der Wiener Vollversammlung 1994 verwendet man die Vorstellung der „versöhnten Verschiedenheit“ auch für das Modell der Kirchengemeinschaft.

2.3 Mehr als drei Jahrzehnte Leuenberger Kirchengemeinschaft

Eine Darstellung der Geschichte und der Entwicklungen innerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft ist zu umfassend, um sie hier zu leisten. Angemessener scheint die Erwähnung einiger entscheidender Aspekte und Probleme. Anfangs betrug die Zahl der Signatarkirchen 49 und bis zur ersten Vollversammlung im April 1976 waren es schon 69 von insgesamt 88 an den Verhandlungen beteiligten Kirchen. 2012 liegt diese Zahl bei 105 wobei dieser Prozess weiterhin offen bleibt. Das spricht für den Erfolg des Modells. Zurückhaltend und kritisch haben sich die skandinavischen Kirchen verhalten, von denen einige nur mit dem Status der „beteiligten Kirchen“ und noch nicht als Mitgliedkirchen zu verzeichnen sind.

Eine sehr bedeutende Entwicklung ist die Erweiterung des konfessionellen Spektrums. Zunächst eine ursprünglich lutherisch-reformiert-unierte Angelegenheit wurden seit 1997 auch methodistische Kirchen volle Mitgliedskirchen. Zudem gibt es vielversprechende Verhandlungen mit Vertretern des europäischen Baptismus. Ähnliches gilt für die Beziehungen mit anglikanischen Kirchen aus Großbritannien, die durch die separaten Vereinbarungen von Meissen 1988, Porvoo 1996 und Reuilly 2001 in Gemeinschaft mit verschiedenen Mitgliedskirchen der GEKE stehen. Dadurch hat sich das Leuenberger Modell der Kirchengemeinschaft als dialog- und adaptionsfähig erwiesen und sich positiv auf die Einheitsbemühungen des europäischen Protestantismus ausgewirkt. Aus der Überzeugung, dass der Text der Leuenberger Konkordie die spezifisch lutherisch-reformierte Debatte reflektiert, fassten die Mitgliedskirchen die Möglichkeit ins Auge, für die Verhandlungen mit Kirchen anderer Konfessionen nicht unbedingt die Unterzeichnung der Konkordie als Endziel zu setzen, sondern die Mitgliedschaft auf einer anderen Textgrundlage zu ermöglichen. Das war der Fall beim Beitritt der methodistischen Kirchen; zu einem ähnlichen Ergebnis werden mit Sicherheit auch die Verhandlungen mit den Baptisten und den Anglikanern führen. Diese Adaptationsmöglichkeit gilt aber nicht für mögliche Verhandlungen mit dem Katholizismus und der Orthodoxie, wie später erläutert wird.

²¹ M. Lienhard (Hg.), Zeugnis und Dienst reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart. Texte der Konferenz von Sigtuna (10. bis 16. Juni 1976), Frankfurt/M. 1977, S. 162.

Gleichermaßen kann man von einem gewissen Erfolg sprechen, wenn es um theologische Fragen geht. Schon im Text der Konkordie²² wurde das Programm der kontinuierlichen Lehrgespräche angesiedelt und als wesentlicher Teil des gemeinsamen Lebens und Zusammenwachsens der Kirchen erklärt. Die Ergebnisse der theologischen Arbeit sind eindrucksvoll und versuchen auch die Brücke zwischen der akademischen Theologie und den heranwachsenden gesellschaftlichen Herausforderungen, die die Kirchen immer tiefgreifender beanspruchen, zu schlagen. Dieser Erfolg muss aber auch zusammen mit der negativen Seite der Medaille betrachtet werden.

2.4 Probleme gemeinschaftlicher Existenz

M.E. bezieht sich eine erste Schwäche der Leuenberger Kirchengemeinschaft auf die unzureichende Wahrnehmung und Aneignung der gemeinsam erarbeiteten Dokumente seitens der Mitgliedskirchen. Hier ist nicht die Rede von einer bewussten Ablehnung einzelner Texte oder von einer möglichen Distanzierung mancher Kirchen gegenüber den Methoden der geleisteten theologischen Arbeit. Es geht vielmehr um die Frage der Reichweite dieser Dokumente. Bedauerlicherweise muss festgestellt werden, dass sie in der Regel ohne jegliche Wirkung für einzelne Kirchen bleiben. Und das nicht nur weil die „Rezeption“ ein bekanntes Problem im ökumenischen und allgemeinkirchlichen Feld sei, sondern viel mehr wegen einem fehlendem Bewusstsein seitens der Mitgliedskirchen für die gemeinschaftliche Existenz. So bleibt die Auswirkung der Leuenberger Konkordie auf die institutionelle Ebene beschränkt und jegliches gemeinschaftliche Bewusstsein wird vermisst.

Der Hauptgrund dieser Tatsache ist in der bewusst entschiedenen Strukturlosigkeit der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu erblicken. Obwohl in den letzten Jahren viel für die Einrichtung eines zentralen Gremiums getan wurde, und der Umzug des Generalsekretariats nach Wien eng mit der Bestrebung nach einer gründlichen institutionellen Reform verbunden ist, kann man noch nicht von einer gemeinschaftlich gegründeten institutionellen Existenz der GEKE reden. Das Sekretariat in Wien beansprucht höchstens eine repräsentative Rolle und das auch nur in bestimmten Fällen. Anfangs war diese Strukturlosigkeit sicher eine notwendige Bedingung für das Zustandekommen der Kirchengemeinschaft. Nur wenige Kirchen, wenn überhaupt welche, hätten es von alleine gewagt, eine Gemeinschaftsstruktur zu gründen, da sie als Einschränkung der eigenen Freiheit und Unabhängigkeit verstanden werden konnte. Im heutigen Kontext erscheint diese damalige „Gefahr“ als ernsthafteste positive Herausforderung. Meiner Einschätzung nach kann die GEKE die Größe, die sie zu sein beansprucht, nur werden, wenn es ihr gelingt, die Mitgliedskirchen in eine gemeinschaftliche Struktur einzubinden, die gemeinsame Entscheidungen im Bereich der Lehre und Kirchenverfassung ermöglicht. Das soll aber nicht als Lehramt des Protestantismus verstanden werden, sondern als Raum, in dem der schon erreichte Konsens sich in Lehre und Verfassung der Mitgliedskirchen für die Vertiefung der Gemeinschaft auswirkt. Der bei der Budapester Vollversammlung 2006 eingeschlagene Weg ist vielversprechend. Die Frage ist nur, wieviel Gemeinschaft die Kirchen der GEKE vertragen können.

Um mit einem Beispiel Obengenanntes zu illustrieren, ist an die aktuelle Lage der Frauenordination innerhalb der GEKE zu erinnern. 2006 hat die ungarischsprachig reformierte Kirche aus der Ukraine die Abschaffung der Frauenordination angekündigt. Die

²² Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), hg. von W. Hüffmeier, Frankfurt/M. 1993, S. 26-35, hier S. 33f.

Entscheidung war nicht ausschließlich mit der Kirchenleitung verbunden, sondern war vor allem eine Initiative von unten. Es wurde jegliche zukünftige Einstellung sowie die Ausbildung der Frauen als Pfarrerinnen abgelehnt; auch wurden tätige Pfarrerinnen vom Dienst suspendiert. Die Entscheidung wurde in zweierlei Hinsichten begründet: erstens sei es schwer für eine Frau, die Aufgaben des Pfarramtes in der gegebenen Situation zu erfüllen; und zweitens spräche das Kapitel XX aus der *Confessio Helvetica posterior* von 1566 sich gegen die Frauenordination aus. An dieser Stelle wollen wir nur auf die Brisanz dieser theologischen Argumentation für den Konsens über Amt und Ordination innerhalb der GEKE hinweisen. Dazu ist noch zu bemerken, dass der Beitritt der oben genannten reformierten Kirche an die GEKE nicht allzu lange Zeit zurückliegt. Sie ist als die 104. Kirche der GEKE beigetreten. Dass es sich hier nicht um einen Einzelfall handelt, wird auch an anderen ähnlichen Beispielen deutlich. Vergleichbare Positionen gegenüber der Frauenordination haben auch die polnischen und lettischen Lutheraner oder die sogenannte Altreformierten Hollands geäußert; auch in der ungarischsprachigen reformierten Kirche Rumäniens sind ähnliche Töne seitens der Basis und der Kirchenleitung zu hören.

Brisant ist die ganze Situation auch deswegen, weil schon in den 1980er Jahren und Anfang der 1990er Jahre ein breiter Konsens über das Amt und die Ordination erarbeitet und in den Vollversammlungen von Straßburg 1987 und Wien 1994 offiziell rezipiert wurde und als unumstritten galt. In den sogenannten Neuendettelsau-Thesen 1982/1986, Thesereihe II über Ordination, § 5 ist zu lesen: „Kirchen, in denen Frauen noch immer nicht ordiniert und Pfarrerinnen werden können, müssen sich fragen lassen, ob sie diese geschichtlich bedingte Praxis mit dem reformatorischen Verständnis von Amt und Gemeinde auch noch heute vereinbaren können“²³. Der Passus zeigt, dass die Ausübung des Amtes jedem unabhängig von Rasse und Geschlecht zur Verfügung steht. Dieser Konsens innerhalb der GEKE ist aber nicht mit der aktuellen Absage an die Frauenordination seitens mancher Kirchen zu vereinbaren. Dieses Beispiel verdeutlicht nicht nur, wie fragil der Konsens ist, sondern auch – und hier liegt unser Interesse – wie wirkungslos er ist. Um das zu ändern, wird es m.E. die Aufgabe einer Institution sein, die sich die Gemeinschaft als Gemeinschaft finden lässt. Eine solche Institution kann und muss auch die Kirchengemeinschaft als ekklesiale Größe erscheinen lassen.

3. Die Meissener Erklärung und die deutsch-englische Gemeinschaft

1988 wurde ein trilaterales Dokument von Vertretern der Church of England (CoE), der EKD und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEKDDR) in Meissen erarbeitet. Das Dokument sollte von den genannten Kirchen überprüft und angenommen werden und eine Kirchengemeinschaftsbeziehung aufbauen. 1991 wurde in London die Erklärung von den Kirchenleitungen in einem festlichen Gottesdienst förmlich angenommen. Mit der Eingliederung des BEKDDR in die EKD im gleichen Jahr wurde sie die einzige Vertreterin der deutschen Kirchen. Im Fall der Meissener Erklärung handelt es sich um ein Dokument, das erstmals europaweit Kirchen anglikanischer, lutherischer, reformierter und unierter Tradition miteinander verbindet.

3.1 Vorgeschichte und Entwicklung

Einige Aspekte der Entwicklung müssen als besondere Merkmale unterstrichen werden:

²³ W. Hüffmeier (Hg.), *Sakramente, Amt, Ordination*, Frankfurt/M. 1995, S. 92.

Bei dem erreichten Konsens spielten nicht nur die bilateralen Gespräche eine große Rolle, sondern auch die internationalen Dialoge zwischen der Anglikanischen Gemeinschaft und dem Lutherischen bzw. Reformierten Weltbund. Mit Recht wurde gesagt: „Meissen is a good example of reception of the fruits of ecumenical dialogs. In particular the Meissen Conversation builds upon the work of the Anglican-Lutheran Commission (1982), the International Anglican-Lutheran Joint Working Group (1983), the Anglican-Reformed International Commission's text *God's Reign and our Unity* (1984), the work of the Anglican-Roman Catholic Commission, the Lutheran-Roman Catholic dialogue and the text of *Baptism, Eucharist and Ministry* [...]”²⁴.

Die deutsch-englischen Gespräche waren ein fester Punkt für beide Kirchen, besonders nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, die auch viel zur Versöhnung beigetragen haben. Die erste Begegnung fand im September 1948 in Iserlohn/England statt. In den folgenden elf Jahren tagten deutsche und englische Theologen insgesamt fünf Mal. 1964 kam das erste Mal eine offizielle Dialogkommission zusammen, die vom Erzbischof von Canterbury und der Leitung der EKD ernannt waren. Diese organisatorische Änderung brachte aber keine wesentliche Umgestaltung der Dialogmethode. Nach wie vor wurden nicht bestimmte Ziele verfolgt und keine spezifischen Ergebnisse erwartet. Der Hauptzweck war eher, dass akademisch engagierte und in der Kirchenleitung tätige Theologen beider Kirchen zusammen kamen, um die Partner über die Probleme und theologischen Debatten innerhalb ihrer eigenen Kirche zu informieren und im Dialog Impulse zu setzen. Dieses Vorgehen zeigt sich auch in dem Fehlen jeglicher Ergebnisprotokolle. Die einzigen Ergebnisse waren die veröffentlichten Referate der Begegnungsrunden, begleitet von einer knappen Kontextdarstellung seitens des Herausgebers. Ein Kommuniqué wurde auch nicht verabschiedet. Zwischen 1964 und 1986 tagte die Dialogkommission acht Mal. Der letzten Begegnung kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Das Treffen sollte direkt zur Verständigung der beiden Kirchen über die kirchliche Einheit beitragen und stand unter dem Titel: „Pluralität und Einheit der Kirche in der heutigen westlichen Gesellschaft“. Bemerkenswert ist, dass alle Begegnungen bestrebt waren, das Thema im Kontext, der aktuellen Lage des kirchlichen Lebens und der gesellschaftlichen Herausforderungen zu betrachten und es nicht nur von der theologischen Problemlage her zu thematisieren. Eine solche Herangehensweise hat sich sehr positiv und konstruktiv sowohl für die Konsensbildung, als auch für die realistische Einschätzung der vorhandenen gesellschaftlichen Herausforderungen erwiesen.

3.2 Das ungelöste Problem: das Bischofsamt

Das größte Problem stellten die unterschiedlichen Auffassungen über das Amt in der Kirche, dabei besonders das Bischofsamt, und über die apostolische Sukzession dar. Das ist nicht verwunderlich, weil die Amtsproblematik nicht nur auf einer theoretischen Ebene zu reflektieren war, sondern als konsens- und einsatzfähiges Modell Teil des kirchlichen Lebens in einer gemeinsamen Kirchengemeinschaft werden musste.

Von allen Seiten wurde betont, dass Gott der Kirche das Amt geschenkt hat, mit der Aufgabe, die Kirche zu sammeln, sie durch die Wortverkündigung und Sakramentengabe zu stärken und die Gemeinde zu führen. Gleichzeitig wurden zwei Extreme ausgeschlossen: das kirchliche Amt ist in keiner Weise etwas Getrenntes oder Übergeordnetes gegenüber

²⁴ M. Tanner, The Meissen Common Statement, in: W. Hüffmeier / C. Podmore (Hgg.), Leuenberg, Meissen and Porvoo, Frankfurt/M. 1996, S. 119.

dem Volk Gottes; auch ist es nicht ein reines Resultat historischer und gesellschaftlicher Entwicklung. Das Amt ist Gabe Gottes und das ganze Volk nimmt daran Teil. Es ist aber nicht einzigförmig, sondern pluriform.

Die Debatte über die Formen des kirchlichen Amtes hat sich vor allem auf das Bischofsamt konzentriert. Im Mittelpunkt stand die Frage nach einem Garantiekriterium für die Authentizität der Kirche in der Geschichte und Gegenwart. Gibt es ein formales Kriterium als Garantie für die Bewahrung der apostolischen Lehre? Oder anders gefragt, wodurch kann sich eine kirchenförmige Institution als wahre Kirche Gottes in der Nachfolge der Apostel beweisen? Woran ist die Authentizität der apostolischen Sukzession zu erkennen? Ein solches Kriterium schien notwendig zu sein, um Irrwege ausschließen zu können. Auf diese Fragen gab es aber unterschiedliche Antworten. Für die Anglikaner sind das historische Episkopat und die historische Sukzession im persönlich ausgeübten Bischofsamt der Garant für die Bewahrung der apostolischen Nachfolge. Lutheraner und Reformierte trennen aber die Wahrheit der Lehre von jeglichem formellen Kriterium: keine Struktur kann die Apostolizität der Kirche gewährleisten und am wenigsten die Sukzession der Amtsträger. Die apostolische Sukzession kann nur am Inhalt der Lehre geprüft werden. Aus diesem Grund muss auch die Kirchengemeinschaft ohne die Bedingung einer solchen Amtsstruktur gedacht werden und ausschließlich der Bewahrung der apostolischen Botschaft verpflichtet sein. Demgegenüber forderten einige anglikanische Stimmen als Vorbedingung für die Etablierung der Kirchengemeinschaft die Übernahme des anglikanischen Bischofsamts. Eine solche Forderung schien sowohl den Lutheranern als auch den Reformierten als unannehmbar. Solche Ansprüche wurden aber bald als ernstzunehmende Möglichkeiten ausgeschlossen.

In diesem Punkt wurde die Debatte aus systematischer und historischer Perspektive in zwei Richtungen vorangetrieben. Einerseits wurde versucht, festzustellen, was historisch und systematisch unter Apostolizität zu verstehen sei und dementsprechend, wo der notwendige Punkt in der Konsensfindung liegt. Von allen Seiten wurde akzeptiert, dass die Apostolizität die Gabe Gottes durch die Verkündigung der Apostel ist. Sie wird durch eine Vielfalt von Zeichen und Elementen ausgedrückt und garantiert: die Heilige Schrift, die Bekenntnisse und die Sakramente als Orte, an denen die apostolische Lehre zu finden ist. In dieser Weise wurde stärker der Inhalt der apostolischen Sukzession betont und weniger formale Kriterien.

Andererseits wurde weiter über die praktische Bedeutung des Bischofsamtes für die Kirche diskutiert. Die Notwendigkeit des Bischofsamtes wurde von der Aufsichts- und Leitungsaufgabe in der Kirche her verstanden. Durch die Person des Bischofs wird die Gemeinschaft der Kirche an einem Ort sichtbar und durch die Gemeinschaft der Bischöfe die universale Einheit aller lokalen Kirchen. Das Bischofsamt kann mit Recht als das «Amt der Einheit» bezeichnet werden. Diachronisch verbindet der Bischof durch das Bekenntnis denselben apostolischen Glauben seiner Kirche mit der Kirche der vergangenen Epochen. Dabei haben die lutherischen und reformierten Kirchen die Notwendigkeit der personellen Ausübung der *episkopé* erkannt: dieses Amt kann nicht nur kollektiv oder gemeinschaftlich ausgeübt werden, sondern braucht eine Person mit dem Bischofstitel, die lebenslang oder für eine bestimmte Zeit das Amt ausübt. Es wurde sogar festgestellt, dass in vielen evangelischen Kirchen außerhalb Europas eine solche Struktur das kirchliche Leben prägt.

Der Konsens über die Bedeutung der historischen bischöflichen Sukzession für die Apostolizität der Kirche blieb aber aus. Die Anglikaner verzichteten nicht auf die Betonung der historischen Sukzession für die Apostolizität der Kirche, wobei sie der Sukzession eine große Bedeutung in der Lehre zugeschrieben haben. Die Lutheraner und Reformierten lehnten jeg-

liche formelle Aneignung einer neuen Form der apostolischen Sukzession ab, wie z.B. durch die Anwesenheit eines anglikanischen Bischofs bei künftigen Ordinationen. Alle akzeptierten jedoch die Sukzession in der apostolischen Lehre und Sendung durch das gesamte Amt der Kirche oder durch das gesamte Volk Gottes. Das war der Stand der Meissener Erklärung. Immerhin erkannten die Kirchen die Ämter in der Meissener Erklärung gegenseitig an.

Die zweite theologische Konferenz von West Wickham 1996, vorbereitet von der Meissener Kommission, hat versucht, auf die Klärung dieses ungelösten Problems hinzuwirken. Über die Notwendigkeit eines Aufsichtsamtes mit großer Bedeutung für die Einheit der Kirche waren sich alle Seiten einig. Eine der zentralen Fragen war, ob das Bischofsamt in einer personalen Ausübung für die volle, sichtbare Einheit der Kirche notwendig sei. Ist überhaupt eine spezifische Form des kirchlichen Amtes als unentbehrlich und verbindlich für alle Kirchen zu sehen und von ihrer Existenz die Einheit der Kirche abhängig zu machen? Da die Anglikaner als Antwort auf diese Frage das Modell des anglikanischen Bischofsamtes sahen, die von den anderen nicht in dieser Form annehmbar war, wurde eine weitere Frage gestellt: Wie können die nötigen Funktionen dieses Amtes in der Kirche ausgeübt werden, auch unabhängig von dem Amt? Nach Ansicht einiger Teilnehmer kann man von unangemessenen aber auch von angemessenen Formen der Ausübung der *episkopé* in gemeinschaftlicher und kollegialer Form reden. Als Vorgehen für die Beantwortung dieser Frage wurde eine historische Vorgehensweise vorgeschlagen: die historische Forschung muss die Entwicklungen und die Vielfalt dieser Formen in den unterschiedlichen Konfessionen beschreiben. Außerdem sollten die deutschen Kirchen klären, inwieweit in der Gegenwart das anglikanische Amtsmodell angemessen für sie wäre.

Da das Amtsproblem nach anglikanischer Auffassung nicht ausreichend geklärt wurde, konnte das Stadium der „konziliaren Gemeinschaft“ nicht erreicht werden. Die Konsequenz ist, dass die Austauschbarkeit der Geistlichen innerhalb der Kirchengemeinschaft nicht möglich ist. In West Wickham wurde die kanonische Gesetzeslage beider Kirchen bezüglich dieser Frage untersucht. Die evangelische Seite stellte fest, dass die Ausübung der Ämter für anglikanische Geistliche in den evangelischen Kirchen möglich ist. Anglikanischerseits hat man feststellen müssen, dass eine solche Möglichkeit aufgrund des *Act of Uniformity* von 1662 nicht erlaubt ist. Hier wird die Ausübung der Kirchenämter nur Personen *episcopally ordained* zugesprochen und evangelische Geistliche können nicht in diese Gruppe eingestuft werden. Auf der Basis anderer ökumenischer Regelungen der Church of England (CoE) können trotzdem auch evangelische Geistliche beschränkt manche Aufgaben wahrnehmen. Die Debatte über das Bischofsamt und die apostolische Sukzession konnte leider auch bei dieser Gelegenheit nicht ausreichend geklärt werden.

3.3 Das Meissener Dokument: Feststellung und Erklärung

Eine Besonderheit und ein Novum des Meissener Dokuments ist seine Struktur. Es ist in zwei Teile untergliedert und in sechs Kapitel eingeteilt. Der erste Teil, Kapitel eins bis fünf, stehen unter der Überschrift „Eine gemeinsame Feststellung“ und bildeten die theologische Grundlage des Dokuments. Sein Inhalt ist hauptsächlich ekklesiologisch bestimmt vom Zentralthema der Einheit der Kirche. Zudem stellt es noch den Weg kirchlicher Annäherung am Beispiel einiger historischer und systematischer Aussagen dar. Der zweite Teil, Kapitel sechs, ist die sogenannte „Meissener Erklärung“. Sie beinhaltet Aussagen über die gegenseitige Anerkennung der Kirchen als wahre Kirche Jesu Christi, die Sendung/Mission, die Lehre, die Sakramente und die Ämter, sowie Verpflichtungen und Vereinbarungen für die

zukünftige Annäherung der Kirchen. Bemerkenswert ist, dass die Kirchen nur über diesen zweiten Teil des Textes abstimmen mussten. Der erste Teil – die Feststellung – war nicht explizit Gegenstand der Debatte. Das ist darauf zurück zu führen, dass ein Großteil dieses Textes bereits Inhalt früherer Konsens- und Konvergenzerklärungen war. So galten in den Augen der Verfasser diese Texte als konsensfähige Vorlagen.

Die Methode, frühere Dokumente der ökumenischen Debatte zu zitieren und vorgearbeitete Lösungen zu rezipieren, war nicht neu. Das Novum war, dass die betreffenden Kirchen sich über diese Aussagen nicht äußern mussten. Die Verfasser gingen vielmehr davon aus, dass diese Ergebnisse positiv angenommen werden, obwohl sich einige von ihnen offiziell noch im Rezeptionsprozess der Kirchen befanden. Es entsteht der Eindruck, dass die Kirchen einfach vor einem ökumenischen Lehrgebäude der Christenheit stehen, das vergleichbar mit den dogmatischen Lehrsätzen der altkirchlichen Konzilien ist und gleichermaßen autoritativ zitiert werden kann. Aber das interessanteste ist, dass diese früheren Konsens- und Konvergenztexte überhaupt erst durch diese Rezeption zu einer solchen Stellung gelangt sind. Sie war von den Verfassern nie oder fast nie vorgesehen. Abgesehen von dem Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Taufe, Eucharistie, Amt“, das als breiter Konsentext konzipiert war und diese Qualität auch beansprucht hat, sind alle anderen Texte bilaterale Studiendokumente, ohne eine besondere Stellung für die betreffenden Kirchen. Diese Dokumente können beispielsweise auch nicht mit der lutherisch/römisch-katholischen Erklärung über die Rechtfertigung verglichen werden.

Als Fazit kann herausgearbeitet werden, dass die Methode der Meissener Feststellung sich nicht darauf beschränkt, einen Konsens- oder Konvergenztext in der Tradition der neuen ökumenischen Hermeneutik zu formulieren. Es stellt selbst ein neues Paradigma dar, insoweit versucht wird, früheren zumeist Studiendokumenten des ökumenischen Dialogs, den Status eines ökumenischen (im altkirchlichen Sinn) Konsenses zu verleihen. Dieses Vorgehen ist besonders für komplizierte, dogmatisch strittige Sachverhalte vorteilhaft. Diese Methode hat es ermöglicht, die sogenannten traditionellen Streitigkeiten der Kirchen auszuklammern, die größtenteils für die Basis der betreffenden Kirchen an Relevanz verloren haben. Fragen über die Katholizität, die Apostolizität, die Ekklesiologie etc. sind für die normalen Gläubigen höchst irrelevant und aktualitätsfremd. Stattdessen werden gesellschaftliche Fragestellungen und Identitätsfragen in der heutigen Welt als bedeutungsvoll empfunden.

4. Leuenberg und Meissen: Vergleichsperspektive

Für den Vergleich beider Dokumente sind zwei Momente zu berücksichtigen: die Methode und das vorgeschlagene Einheitsmodell.

Leuenberg und Meissen benutzen unterschiedliche Methoden, um die Einheit der Kirche zu stiften. Die Konkordie ist ein multilaterales Dokument, während die Erklärung von Meissen als bilateral einzuordnen ist. Diese Merkmale bleiben nicht ohne Konsequenzen. Obwohl die Konkordie im lutherisch-reformierten Milieu entstanden ist und an dieser Kirchengemeinschaft nur lutherische, reformierte und unierte Kirchen beteiligt waren, ist es gelungen, den konfessionellen Kreis zu erweitern. Nach erfolgreichen Verhandlungen traten methodistische Kirchen 1987 der Leuenberger Kirchengemeinschaft bei. Vielversprechende Verhandlungen werden seit den 1990er Jahren mit baptistischen und anglikanischen Kirchen geführt. Die Eingliederung baptistischer Kirchen ist bereits mittelfristig zu erwarten. Der Beitritt dieser Kirchen erfolgt jedoch nicht auf der Grundlage der Konkordie, sondern auf

der Basis speziell ausgearbeiteter Dokumente, die Themen und Probleme des jeweilig spezifischen Kontexts behandeln.

Die Meissener Erklärung und die englisch-deutsche Gemeinschaft sind bilaterale Ergebnisse ökumenischer Prozesse, obwohl das Dokument unter Einbeziehung unterschiedlichster ökumenischer Dokumente entstanden ist. Man hätte erwarten können, dass wenigstens andere anglikanische oder evangelische Kirchen mit der Zeit in diesen Prozess einbezogen werden können. Solche Erwartungen wurden bald enttäuscht, als 1992/93 anglikanische Kirchen aus Großbritannien und lutherische Kirchen aus Skandinavien und dem Baltikum durch die Erklärung von Porvoo eine weitere Kirchengemeinschaftsbeziehung aufbauten. Weitere ähnliche Vereinbarungen entstanden in den 1990ern und Anfang des 21. Jahrhunderts in Europa und Nordamerika: 1992 *Die Porvooer Gemeinsame Feststellung*, 1999 *Die Gemeinsame Erklärung von Reuilly*, 1999/2000 *Zur gemeinsamen Mission berufen* in den USA, 2001 *Die Erklärung von Waterloo*, Kanada. Es ist bedauernswert, dass anglikanische und evangelische Kirchen, von denen manche sogar Mitglieder der GEKE sind, die Gemeinschaft getrennt voneinander suchten. Die erwähnten ähnlichen Vereinbarungen zeigen, dass die Meissener Erklärung eine Möglichkeit erschlossen hat, die sich für bilaterale Vereinbarungen weitgehend als produktiv erwiesen hat.

Anders als teilweise angenommen wurde, können auch in der Frage des Einheitsmodells Differenzen gefunden werden. Das Modell der Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen nach der Leuenberger Konkordie beansprucht, die wahre und endgültige Einheit der Kirche gefunden zu haben. Mit der Erklärung der Kirchengemeinschaft ist der Schritt zur Einheit vollzogen. In Zukunft muss man nun die bereits erklärte Gemeinschaft verwirklichen, d.h. sie vertiefen und intensivieren.

Auch wenn sich die Meissener Erklärung demselben Wunsch nach der vollen, sichtbaren Einheit verpflichtet, kann das Ergebnis nur als Schritt zu dieser Einheit eingestuft werden. Aufgrund des verbleibenden Erklärungsbedarfs, was das Bischofsamt und die apostolische Sukzession betreffen, können die beteiligten Kirchen nicht davon ausgehen, dass die Einheit der Kirche in der Form der Kirchengemeinschaft gefunden wurde. Meissen stellt vielmehr einen ersten Schritt auf einem längeren Weg mit dem Anspruch dar, dass der erreichte Konsens und die Gemeinschaft nicht rückgängig zu machen sind und dass alle zukünftigen Bemühungen auf diesem Boden aufbauen müssen. Kurzum, das Meissener Einheitsmodell kann als „Einheit in Schritten“ bezeichnet werden.

5. Bemerkungen aus orthodoxer Sicht

Die Leuenberger Konkordie und die Meissener Erklärung blieben in der orthodoxen Theologie weithin unbeachtet. Der 2002 in Kreta begonnene Dialog²⁵ zwischen Vertretern der Leuenberger Kirchengemeinschaft und orthodoxen Theologen hat eine gewisse

²⁵ Das erste Gespräch fand in Kreta 2002 statt und wurde bis jetzt in Wittenberg 2004 und Konstantinopel 2006 fortgesetzt. Die Referate und die Kommuniké wurden in den folgenden Publikationen dokumentiert: W. Hüffmeier / V. Ioniță (Hgg.), Konsultation zwischen der Konferenz Europäischer Kirche (KEK) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) zur Frage der Ekklesiologie (Kreta), Frankfurt/M. 2004; M. Beintker / M. Friedrich / V. Ioniță (Hgg.), Konsultationen zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) (Wittenberg und Konstantinopel), Frankfurt/M. 2008; M. Beintker / V. Ioniță / J. Kramm (Hgg.), Taufe im Leben der Kirchen. Dokumentation eines orthodox-evangelischen Dialogs in Europa (Wien), Frankfurt/M. 2011.

Aufmerksamkeit und Beschäftigung mit diesen Themen bewirkt. Offizielle Stellungnahmen seitens der orthodoxen Kirchen bleiben aber nach wie vor aus. Man kann also nicht von einem Rezeptionsprozess auf kirchlicher Ebene sprechen, sondern lediglich von der Rezeption durch einzelne orthodoxe Theologen. Die folgenden Bemerkungen fallen gleichermaßen in diese Kategorie. Sie versuchen, aus eigener Perspektive auf einige Aspekte einzugehen und die eingeleitete Rezeption seitens der orthodoxen Theologie weiter voran zu treiben.

Da unter der Überschrift „Mehr als drei Jahrzehnte Leuenberger Kirchengemeinschaft“ auch positive Anhaltspunkte festgehalten wurden, werden an dieser Stelle aus orthodoxer Perspektive folgende kritische Beobachtungen an die Leuenberger Konkordie und der Meissener Erklärung gemacht:

Zunächst muss bemerkt werden, dass die Formulierung «Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen» insgesamt ein Novum in der Kirchen- und Theologiegeschichte darstellt. Für die orthodoxe Theologie ist gleichermaßen auch die angewandte Konsensmethode fremd.

Die Konsensmethode wurde schon bei der Darstellung der Kirchengemeinschaftsentsstehung in den relevantesten Aspekten erläutert. Für die Konkordienväter bedeutet *consensus de doctrina* nicht ein umfassender Lehrkonsens, sondern Übereinstimmung über die Mitte der Schrift. Diese Mitte erblickte man in der Rechtfertigung, wobei damit die biblische Lehre über die Rechtfertigung verstanden wurde und nicht etwa die kirchlich-konfessionelle Entfaltung derselben. Diese Methode beruht auf einer zweigradigen Unterscheidung: Erstens dass der Grund des Glaubens bzw. die Mitte der Schrift von den Ausdrucksgestalten des Glaubens zu unterscheiden sind. Das hat zweitens als Folge, dass die Rechtfertigung durch den Glauben nicht identisch mit den Bekenntnisschriften und der kirchlichen Lehre über die Rechtfertigung ist. Was in der ersten Unterscheidung als Grund oder Mitte zu verstehen ist, entspricht der Rechtfertigung durch den Glauben oder schlicht der biblischen Botschaft der Rechtfertigung. Die Bekenntnisschriften oder die jeweilige konfessionelle Lehre von der Rechtfertigung sind dann der Ausdruck dieses Grundes.

Diese Methode ermöglichte zweierlei Aussagen. Zum einen sollten die Kirchen erklären, inwieweit die bedingungslose Rechtfertigung ihrem Verständnis nach der Mitte der Schrift entspricht. Zum anderen wurde die Kirchengemeinschaft ausschließlich aufgrund dieser Annahme möglich. Man benötigte nicht einen auf die ganze Lehre ausgedehnten Lehrkonsens. Die Botschaft der Rechtfertigung wurde als der qualitativ erhobene Bezugspunkt der ganzen dogmatischen Lehre verstanden. Aus orthodoxer Sicht wird nicht in Frage gestellt, dass die Lehre der Rechtfertigung wichtig für Kirche und Theologie ist, sondern die Legitimität der Trennung zwischen der «biblischen» und der «kirchlichen» Rechtfertigungslehre. G. Larentzakis²⁶ hat sich mit Recht gefragt, ob Lehr- und Bekenntnisinhalte so wenig mit der Botschaft des Evangeliums zu tun haben, dass man eine so scharfe Unterscheidung treffen kann.

Die Kritik lässt sich am besten in drei Punkte fassen. Erstens muss inhaltlich gefragt werden, ob auch in der Orthodoxie die Rechtfertigungslehre den gleichen Stellenwert wie für die evangelische Theologie hat.²⁷ Die im 16. Jahrhundert entstandene Rechtfertigungslehre beschreibt das Mysterium der Heilsökonomie für die orthodoxe Theologie nicht vollständig.

²⁶ G. Larentzakis, Ekklesiologie in der Leuenberger Kirchengemeinschaft: Bemerkungen aus orthodoxer Sicht, in: W. Hüffmeier / V. Ioniță (Hgg.), a.a.O., S. 106.

²⁷ G. Larentzakis, a.a.O., S. 112-115.

Aus orthodoxer Sicht sind weitere Aspekte wie Versöhnung, Erlösung, Heiligung, Rettung, Adoption, Erbschaft, Wiedergeburt und Erneuerung wichtig zur Erläuterung des christlichen Glaubens.

Zweitens ist methodisch zu fragen, ob die orthodoxe Theologie die Sprache von einer Mitte der Schrift oder von einem Grund des Glaubens zulässt. Bekanntermaßen spricht sich die orthodoxe Theologie für eine ganzheitliche Betrachtung der Lehre aus. Dieses Modell hat sich während der ganzen Kirchengeschichte als gültig erwiesen, besonders immer dann, wenn die Häresie die rechte Lehre herausgefordert hat. Wichtige Lehrentscheidungen und Abgrenzungen wurden an der Gesamtlehre der Kirche geprüft und gemessen. Häresien konnten fast immer als Missentwicklung gegenüber der ganzen Lehre zurückgewiesen werden. Konsequenterweise kann nicht allein die Lehre der Rechtfertigung die qualitativ hervorgehobenste Stellung beanspruchen.

Drittens kann die Rede von einem Konsens ausschließlich der Mitte als unmöglich zurückgewiesen werden. Es wäre zwecklos, die Leuenberger Konsensmethode für den Dialog oder für die Stiftung der Einheit zwischen evangelischen und orthodoxen Kirchen zugrunde zulegen. Unter orthodoxen Bedingungen erscheint die Rede von einer Mitte der Schrift überhaupt und die Identifizierung dieser mit der Rechtfertigungslehre unmöglich.

Da die orthodoxe Theologie die Konsensmethode in dieser Weise anfragt, wäre eine plausible Argumentation für die Feststellung eines für alle verbindlichen Lehrinhalts zu erwarten. Die größte Herausforderung liegt darin, den anderen Kirchen durch maximale und akribische Maßstäbe nicht von vornherein die Möglichkeit eines Dialogs unmöglich zu machen.

Ein anderer Kritikpunkt an die GEKE ist mit der Formulierung „Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen“ verbunden. Wenn Kirchengemeinschaft für Kirche steht, kann man nur schwer an eine Kirche unterschiedlicher Bekenntnisse denken. Eine Konsensmethode, die anfangs manche Schwierigkeiten durch Kompromisse auszuräumen versucht, ist hier auch nicht mehr hilfreich. Es mag legitim sein, dass man für die Formulierung eines notwendigen Konsenses bestimmte Methoden anwenden kann, um aus dem Stillstand heraus zu kommen. Diese Lage müsste aber überholt werden. Ekklesiologisch würde das bedeuten: Die Existenz eines einheitlichen Bekenntnisstandes für eine Kirche, auch wenn es zahlenmäßig eine Pluralität der symbolischen Texte gibt. Lokale Kirchen können nicht in Gemeinschaft auf der Basis unterschiedlicher Bekenntnistexte treten, die – so obsolet wie es heute auch erscheinen mag – gegenseitig ausschließende Aussagen enthalten. Der erreichte Konsens sollte doch eigentlich zu einer Anpassung der symbolischen Texte führen, die als Lehrgrundlage eines gemeinsamen Gottesdienstes und einer gemeinsamen Verkündigung des Evangeliums fungieren. An diesem Punkt erscheint die GEKE für den Dialog mit den katholischen und orthodoxen Kirchen unfähig.

Aus einer skeptischen Perspektive²⁸ könnte man den Mitgliedskirchen sogar vorwerfen, dass es bei der Gründung der Leuenberger Kirchengemeinschaft nicht um die Einheit der Kirche ging, sondern andere Kriterien von Bedeutung waren, wie eine bessere

²⁸ Ein solches Ökumenemodell stellt schon 1963 der in den USA wirkende Soziologe *P. L. Berger*, Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, in: *J. Matther (Hg.)*, Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur, Köln 1965, S. 235-249 vor. Mit diesem Ansatz ist auch die langjährige und scharfsinnige Kritik seitens der orthodoxen Kirchen zu verbinden, was die Arbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen betrifft. Ein wichtiger Kritikpunkt war immer, dass die geltenden Prinzipien weniger mit der christlichen Lehre zu tun haben und die ÖRK-Arbeit eine angewandte Ökonomie wird, wo mit Hilfe eines Mehrheitsabstimmungsmechanismus weniger nach der Übereinstimmung mit dem

Rationalisierung und Ökonomisierung der interkonfessionellen und binnenkirchlichen Arbeit durch das Zustandekommen einer bundförmigen Einrichtung. Eine solche Kritik ist auf dem Hintergrund der Bemühungen der Leuenberger Konkordie m.E. unzutreffend, aber jedoch mit dem hier stark gemachten Argument plausibel.

Gleichermaßen kritisch ist auch die deklarative Unterscheidung zwischen damaligen dogmatischen Lehrstücken – enthalten teilweise in den Bekenntnisschriften der Reformation – und dem heutigen Lehrstand der Kirchen. Die Leuenberger Konkordie ermöglicht, dass bestimmte kontextuell bedingte Lehrstücke ohne weiteres ignoriert werden können und man sich von ihnen verabschieden kann. Das führt dazu, dass bestimmte fehlerhafte oder obsolete Aussagen des 16. Jahrhunderts, wie im Bereich des Abendmahls und der Prädestination, unproblematisch von der heutigen Lehre der betreffenden Kirchen zurückgewiesen können, ohne sie formell und offiziell vom Bekenntnisstand auszuschließen. Dennoch werden die Bekenntnisschriften weiter als maßgebend bewertet und spielen im Leben der Kirchen, auch wenn nur formell, eine wichtige Rolle. In den meisten Kirchen leisten die Ordinationskandidaten einen Eid auf die Bekenntnisse ihrer Kirche. Vom orthodoxen Standpunkt aus sollte eine prinzipielle „Reinigung“ der Lehre von damaligen oder aktuellen Fehlentwicklungen möglich sein. Es besteht kein Zweifel über die Legitimität dieser Möglichkeit. Was aber unmöglich erscheint, ist die formelle Beibehaltung solcher Bekenntnisschriften und anderer Quellen, die notorisch fehlerhafte Aussagen enthalten, auch wenn die betroffenen Kirchen sich von ihnen verabschiedet haben. Obwohl die unterzeichnenden Kirchen der Leuenberger Konkordie daran interessiert waren, durch diese Methode manche obsoleten Lehrstücke auszuschließen, ist das Ergebnis in der Realität die Befestigung eines gegebenen *status quo*: die herkömmlichen Bekenntnisschriften und Lehraussagen behalten weiter ihre Gültigkeit. M.E. sollte das dynamische Element betont und sich die Abwendung von heute unmöglichen Lehraussagen zunutze gemacht werden. Der Prozess der Konsensbildung, der in einem offenen ökumenischen Raum stattfindet, kann die Fehler der Vergangenheit vermeiden und weit über die eigenen engen konfessionellen Kreise hinausgehen. Von dort aus eröffnen sich Möglichkeiten für die Übereinstimmung mit dem Katholizismus und der Orthodoxie.

In der Meissener Erklärung zeigt sich die Unvollständigkeit des Konsenses. Und das nicht nur aus orthodoxer Sicht, sondern auch aus anglikanischer Perspektive. Bekanntermaßen ist eine gemeinsame Erklärung in der Frage des Bischofsamtes und der apostolischen Sukzession gescheitert. Das erweist auch die Nacharbeitung dieser Themen innerhalb der Meissener Kommission in den 1990er Jahren. Entscheidende Ergebnisse blieben auch nach diesen Gesprächen aus. Es wurde die Unmöglichkeit einer für beide Seiten befriedigenden Lösung in den Begriffen der bisherigen Diskussion deutlich. Unter orthodoxen Voraussetzungen ist ein solches Ergebnis auch mit der Unmöglichkeit der Abendmahlsgemeinschaft verbunden.

6. Ausblick

Im Anschluss an die gewonnenen Einblicke in die historischen und dogmatischen Entwicklungen und nach den kritischen Anfragen aus orthodoxer Perspektive soll abschließend versucht werden, von einem neutralen Standpunkt aus zukunftsbezogene Fragen zu stellen.

Evangelium und der Tradition der Kirche gefragt, und mehr nach den Effizienzkriterien für die Lösung bestimmten gesellschaftlichen Problemen nachgegangen wird.

Ein wichtiger Punkt bezieht sich auf die Relevanz und die Aktualität der beiden Einheitsmodelle für die betreffenden Kirchen. Die beiden Dokumente sind in einem bestimmten theologischen Kontext entstanden. Die letzten Jahrzehnte sind aber für die evangelische westliche Theologie durch tiefgreifende Änderungen geprägt. Es sind neue Diskurse entstanden und viele herkömmliche theologische Paradigmen weniger anschlussfähig geworden. Diese Verschiebung steht meistens mit neuen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklungen im Zusammenhang. Sind die betreffenden Kirchen und die aktuellen theologischen Ansätze letztendlich noch an diesen Einheitsmodellen interessiert? Die gleiche Frage muss auch aus der Perspektive der einzelnen Christen gedacht werden: Sprechen diese Modelle die Christen in ihren Erwartungen und Bedürfnissen an, und sind jene für diese auch dementsprechend interessant? Pauschale Antworten gibt es nicht. Die Fragen selbst aber können neue Perspektiven erschließen.

Angesichts der Entwicklung der GEKE liegt das Bild einer „Plattformstruktur“ nahe: Obwohl die Leuenberger Kirchengemeinschaft als eine Gemeinschaft vielzähliger Kirchen miteinander errichtet wurde, können leicht geographische und interessenbezogene Beziehungen auf bilateraler Ebene beobachtet werden. Die Kirchen tendieren verständlicherweise zu einer intensiven Beziehung mit den Kirchen mit denen sie direkten Kontakt haben, und denen sie sich historisch oder ethnisch verbunden fühlen. In dieser Weise tritt die „allgemeine europäische“ Gemeinschaft in den Hintergrund und effektiv bleiben die bilateral aufgebauten Beziehungen. In dieser Weise wird die GEKE mehr zu einem Phänomen, das man als Plattform für mögliche bilaterale Gemeinschaftsbeziehungen zwischen Kirchen bezeichnen kann und weniger als real existierende oder verwirklichte Kirchengemeinschaft aller Mitgliedskirchen.

Wie aber sollte sich diese Kirchengemeinschaft, die sich als Kirche versteht, in Zukunft zu anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften verhalten? Wäre eine Vernetzung europäischer, amerikanischer, afrikanischer, asiatischer und australischer evangelischer Kirchengemeinschaften möglich und nach welchem Modell? Werden die einzelnen Kirchen durch diese Kanäle auf globaler Ebene vertreten oder werden sie eher in ihren konfessionellen Bündnissen bleiben? Diese Frage knüpft an die Strukturdebatte der VELKD an, die Unklarheit darüber gebracht hat, wie das deutsche Luthertum innerhalb der Lutherischen Gemeinschaft, also des Lutherischen Weltbundes, vertreten wird, falls sich die VELKD als Institution in die Gemeinschaft der EKD auflöst. Solche Fragen sind also keine Zukunftsszenarien, sondern schon Realität, die das Konfessionelle und das Konfessionsspezifische neu zu überdenken versuchen.

Die Perspektive einer globaleren, protestantischen Kirchengemeinschaft könnte sogar konkreter werden. Dies zeigt der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK). Angesichts des jetzigen Rückzugs mancher orthodoxer Kirchen aus dem ÖRK könnte sogar unter bestimmten Voraussetzungen eine völlige Ausscheidung der orthodoxen Kirchen denkbar sein, (was aber jetzt nicht realistisch erscheint). In diesem Fall blieben im ÖRK nur Kirchen verschiedener evangelischer Herkunft. Und obwohl der ÖRK durch seine Verfassung nicht als Kirche oder Kirchengemeinschaft ins Leben gerufen ist, und sich nicht als Kirche versteht, könnte das Modell der Leuenberger Kirchengemeinschaft auch für ihn eine Möglichkeit werden.