

Reformatorsche Identität und das lutherisch-reformierte Einheitsmodell

Vortrag auf dem 51. Ökumenischen Seminar des Instituts für ökumenische Forschung
am 4. Juli 2017 in Straßburg

von
Michael Beintker

1. Verständigung über Merkmale reformatorischer Identität

Sehr schnell kann reformatorische Identität als ein Abstraktum erscheinen. Die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen werden zwar allgemein als reformatorische Kirchen bezeichnet, aber wenn wir genauer hinsehen, bekommen wir es sogleich mit lutherischen, reformierten und anglikanischen Kirchen zu tun, darüber hinaus mit methodistischen und baptistischen Kirchen, aber auch mit unierten Kirchen, wobei auch noch die Waldenser und die Kirche der Böhmisches Brüder zu erwähnen sind.

Das ergibt ein buntes Bild. Die Vielfarbigkeit lässt sich steigern, wenn wir die Identitäten weiter ausdifferenzieren. Bei den reformierten Kirchen, zu deren Gemeinschaft ich gehöre, ließen sich mühelos wenigstens vier Untertypen herauskristallisieren: die von Zwingli und dann die von Calvin geprägten reformierten Kirchen, die im Einflussbereich des Heidelberger Katechismus entstandenen reformierten Kirchen und die aus der Reformation von John Knox erwachsenen Kirchen des presbyterianischen Typus. Das Programm dieser Tagung trägt der Pluralität dieser verschiedenen Identitäten auch Rechnung, insofern lutherische, reformierte und anglikanische Identität zum Thema werden.

Die Brauchbarkeit des Identitätsbegriffs für unser Vorhaben werde ich hier nicht diskutieren, obwohl man das eigentlich tun müsste. Ich gehe pragmatisch davon aus, dass mit ihm konfessionsspezifische Merkmale des Evangelisch-Seins (beziehungsweise des Protestantisch-Seins) erhoben werden. Als identitätsbestimmende Merkmale zeichnen sie sich durch eine besondere Qualifikation aus – die Qualifikation nämlich, dass sie den Nerv des jeweiligen konfessionellen Selbstverständnisses berühren, also die Mitte gelebter Konfessionalität. Von den aktiven Mitgliedern der jeweiligen Konfessionsgemeinschaft werden sie für ihr Glaubensleben als bedeutsam erfahren – so bedeutsam, dass sie es schätzen, lutherisch, reformiert oder anglikanisch zu sein.

Wo wird eine solche Identität sichtbar? Kirchlich orientierte Theologinnen und Theologen werden sogleich auf die in einer Kirche geltenden Bekenntnisse verweisen und den engen Zusammenhang zwischen Bekenntnisbestimmtheit und konfessioneller Identität geltend machen. Damit haben sie auch recht – zumal sie als Theologinnen und Theologen reden. Im Blick auf das konfessionelle Selbstverständnis der Glieder einer christlichen Gemeinde greift aber diese Auskunft zu hoch. Ihre Identität wird zunächst durch die Versammlung geprägt, in der sie im Namen Jesu Christi zusammenkommen, also durch die Feier des Gottesdienstes. Für das Leben des Glaubens ist der Gottesdienst mit seiner Liturgie, mit der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Sakramente der entscheidende Ort, an dem sich konfessionelle Identität bildet und ausprägt. Den Unterschied zwischen einem lutherischen und einem reformierten Gottesdienst erkennt man in der Regel sofort. Aber was wäre dann z.B. ein *reformatrischer* Gottesdienst? Ob es einen solchen gibt oder geben könnte, kann durchaus gefragt werden.

Natürlich bestehen enge Zusammenhänge zwischen dem Bekenntnis und der Feier des Gottesdienstes. Aber für die Mehrzahl der Kirchenglieder dürfte das Bekenntnis erst in zweiter Linie identitätsbestimmend sein. Der eigentliche Erfahrungsraum konfessioneller Identität – und das gilt nach meiner Erfahrung für die Ökumene überhaupt – ist die Feier des Gottesdienstes.

Sodann finden wir konfessionsspezifische Merkmale, die für eine ganze Konfessionsfamilie bestimmend sind. In dieser Hinsicht lässt sich näher von theologischen Merkmalen reden, die eine reformatorische Identität auszeichnen. So wollten alle reformatorischen Kirchen bewusst Kirchen des verkündigten Wortes sein und standen mehr oder minder kritisch zu den Vorgaben kirchlicher Tradition. Alle fühlten sich der befreienden Rechtfertigungsbotschaft verpflichtet und wussten, dass die Kirche irren kann und ebenso von der Vergebung lebt wie die, denen sie Vergebung zuspricht. Alle lehnten mehr oder minder deutlich eine besondere Weihhierarchie als kirchliches Gestaltungsprinzip ab und schätzten, jedenfalls verbal, das allgemeine Priestertum aller getauften Glaubenden.

Vornehmlich in der Soteriologie lassen sich Leitgedanken ausmachen, die sich trotz unterschiedlicher Nuancierungen durchgängig in den theologischen Texten der Reformation finden, nicht nur bei Luther, sondern auch in den Texten Melanchthons, Zwinglis, Bucers, Bullingers oder Calvins. Ihnen gemeinsam ist eine unbestechliche Sicht des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Man will Gott als den souverän Handelnden und Schaffenden gelten lassen. Man will den Menschen in seinem unbedingten Verwiesensein auf seinen gött-

lichen Schöpfer und Erlöser erfassen. Man misstraut allen Konzepten, die sich Illusionen vom Menschen machen und sich über seine absolute Erlösungsbedürftigkeit hinwegsetzen.

Und weiter: Als radikal in der Sünde Gefangener ist der Mensch radikal auf Gottes befreiende Zuwendung angewiesen. Wenn er zu ihm umkehrt, braucht er an der Realität seiner Gotteskindschaft nicht den geringsten Zweifel zu haben. Deshalb ist die Rechtfertigungslehre von so großer Bedeutung. Sie leitet dazu an, die Relationen zwischen Gott und Mensch, Sünde und Gnade, Glaube und Anfechtung, aber auch Glaube und Freiheit, Glaube und Liebe, Glaube und guten Werken so zu beachten, dass Gottes befreiendes Handeln an dem zu ihm umkehrenden Menschen uneingeschränkt zum Zuge kommen kann und dass sich dieser Mensch alles, wirklich alles von Gott schenken lassen kann, was sein Heil ausmacht.

In diesem Zusammenhang sind sodann die sogenannten *particulae exclusivae*¹ zu nennen, die der uneingeschränkt exklusiven Heilstat Gottes den ihr gebührenden und zum Heil des Menschen unerlässlichen Raum zu verschaffen suchen. Sie können als die Merkmale und zugleich als die Kriterien des Reformatorischen gelten. Die Frage, was „dein einiger trost in leben und in sterben“ sei, beantwortet der Heidelberger Katechismus mit der Christusbestimmtheit der Existenz des Glaubenden. Der einzige Trost besteht darin, dass „ich mit Leib und Seel, beyde in leben und in sterben nicht mein, sonder meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin“.² Das damit angezeigte *solus Christus* will unter allen Umständen und in allen Lebenslagen zum Tragen kommen. Reformatorische Theologie ist mit höchster Konzentration an Jesus Christus ausgerichtet. Das, was Gott in ihm für uns getan hat, soll sich uneingeschränkt entfalten können. Deshalb fällt der Blick immer wieder auf den Gekreuzigten, den Mittler, der in seiner Person für uns eingetreten ist, damit wir leben können.

Das *solus Christus* expliziert und konkretisiert sich in verschiedenen Entfaltungsrichtungen: Nur *sola gratia* empfängt der Mensch die Rechtfertigung und nur *sola fide* kann er sich zu dem ihn rechtfertigenden Gott flüchten und vor ihm bestehen. Das *sola gratia* und das *sola fide* werden durch das *sola scriptura* flankiert. Letzteres muss als hermeneutische Regel für die hinreichende und klare Erkenntnis des *solus Christus* und mit ihm des *sola gratia* und des *sola fide* verstanden werden. Nach reformatorischer Auffassung bedarf die vom *solus Christus* her gelesene Schrift keiner zusätzlichen Instanz der Interpretation und amtlichen Regulierung des Verstehens, um von den Glaubenden hinreichend verstanden und in ihren Heilszusagen angemessen begriffen zu werden.

¹ Vgl. dazu besonders Eberhard Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 126–219.

² Heidelberger Katechismus, Frage 1 (BSRK, 682, Z. 20.22–24).

An diesem Schriftverständnis wird Folgendes deutlich: Ein eminent praktischer Wesenszug dessen, was wir das gemeinsam Reformatorische nennen können, besteht im Vertrauen in die Mündigkeit der Bibelleser. Ihnen wird ein eigenes, selbstverantwortetes Urteil zugebilligt und – zugemutet. Gleiches gilt für das Verständnis des Glaubens. Christen sollen selber erkennen, worauf sie sich verlassen können, was sie im Leben und im Sterben trägt, sie können diese Aufgabe nicht einfach an die sakralen bzw. sakramentalen Einrichtungen delegieren. Damit rückt das existentielle Moment reformatorischer Theologie in den Blick, das, was man gerne auch als ihre Wendung auf das menschliche Subjekt des Glaubens und der Glaubensgewissheit rühmt oder auch kritisiert. Ebenso springt ins Auge, weshalb das Reformatorische zu einer ihm gemäßen Gestaltung des kirchlichen Lebens drängt.

Der mündige Bibelleser, der in den entscheidenden Glaubensfragen urteilsfähige „Laie“, dessen Glaubensgewissheit nicht an der kirchenamtlichen Heilsvermittlung hängt, machte unweigerlich eine andere Kirche erforderlich, als sie mit dem vorfindlichen römischen Typus gegeben war. Hierarchien, sakral ausgezeichnete exklusive Amtsstrukturen, die Bildung exzeptioneller religiöser Eliten, übersteigerte Kult- und Herrschaftssymbolik, Überritualisierung des Gottesdienstes bei gleichzeitiger Geringschätzung der Schriftauslegung – alles das vertrug sich mit den neugewonnenen theologischen Erkenntnissen nicht. Man sieht, wie hier die Soteriologie auf die Ekklesiologie durchschlägt und wie das Soteriologische zum kritischen Vorzeichen des Ekklesiologischen wird: Auch und gerade als strenge theologische Kategorie erzwingt das Reformatorische Fragen an die Gestalt der Kirche und die Gestaltung ihres Lebens, drängt es folgerichtig auf Umgestaltung und Erneuerung. Die Frage nach einer dem *solus Christus* gemäßen Gestalt der Kirche konnte jedenfalls nicht so beantwortet werden, dass die Evangelischen den Weg einer an ihren Positionen energisch festhaltenden Kirche einfach fortsetzten.

All diese Gemeinsamkeiten haben es nicht verhindert, dass die Einheit der evangelischen Bewegung 1529 an der Abendmahlskontroverse zwischen Luther und Zwingli zerbrochen ist. Melanchthons und Calvins spätere Bemühungen um eine Überwindung des Gegensatzes scheiterten am unversöhnlichen Widerstand des Luthertums. Die gegenseitigen Verkettungen ließen nicht lange auf sich warten. Die orthodoxen Lutheraner attackierten die Reformierten als Verächter des Altarsakraments und sahen sich näher bei den Katholiken als bei ihren evangelischen Glaubensgeschwistern aus der Schule Zwinglis und Calvins. Die Reformierten betrachteten die Lutheraner als Zurückgebliebene, die mit Luthers Reformation auf halbem Wege stehengeblieben seien und an manchem römischen Aberglauben festhielten. Das waren natürlich Klischees. Aber sie haben nachhaltig gewirkt, für Jahrhunderte auch die

dahinterstehenden konfessionellen Identitäten mitgeprägt und dafür gesorgt, dass sich die evangelischen Glaubensgeschwister eher in gegenseitiger Abneigung verbunden wussten, als dass sie sich gemeinsam als evangelische Christen begreifen konnten.

2. Die Leuenberger Konkordie und der Weg zur Kirchengemeinschaft von Lutheranern und Reformierten

Das hat sich im Laufe des 20. Jahrhunderts, dem „Jahrhundert der Ökumene“, grundlegend geändert. Lutheraner und Reformierte, aber auch Anglikaner und Lutheraner, Anglikaner und Reformierte haben theologische Dialoge aufgenommen. Sie führten zur Überwindung der Trennung am Tisch des Herrn und zur Herstellung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Im Folgenden orientieren wir uns am prominentesten Text dieser Entwicklung – der Leuenberger Konkordie von 1973.

Die Leuenberger Konkordie ist das Ergebnis der lutherisch-reformierten Abendmahlsgespräche. Den ersten Anstoß zu solchen Gesprächen gab 1937 die in Halle/Saale tagende Bekenntnissynode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union.³ Die Glieder der Bekenntnenden Kirche konnten in ihren Auseinandersetzungen mit dem Geist des Nationalsozialismus in der Kirche kein gemeinsames Abendmahl feiern. Schon die Mitglieder der berühmten Bekenntnissynode von Barmen (1934) hatten schmerzhaft die Trennung beim Abendmahl empfunden. Das veranlasste die Synode in Halle zu dem Beschluss, dass Wege zur Überwindung der Abendmahlstrennung zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten einzuschlagen seien. Die Gegensätze des 16. Jahrhunderts müssten hinter der Erkenntnis zurücktreten, dass Jesus Christus zum Abendmahl einlädt und als Geber auch die Gabe des Abendmahls sei.

Die von der Synode in Halle angestoßenen Lehrgespräche konnten freilich erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs richtig in Gang kommen. Das in mehreren Etappen von 1947 bis 1957 durchgeführte Arnoldshainer Abendmahlsgespräch⁴ erbrachte den eigentlichen Durchbruch. Dabei spielten die aus der Exegese der biblischen Texte erwachsenen Einsichten eine wegweisende Rolle. Man erkannte den zum Mahl einladenden Christus als das handelnde Subjekt der Mahlfeier, der sich in seiner Person vergegenwärtigt und sich uns mit Brot und Wein schenkt. Indem das Abendmahl von der personalen Selbstvergegenwärtigung Jesu

³Vgl. dazu näher Matthias Freudenberg, Die Abendmahlstheorie der Leuenberger Konkordie, in: Michael Beintker / Martin Heimbucher, Verbindende Theologie. Perspektiven der Leuenberger Konkordie, Neukirchen-Vluyn 2014 (= Evangelische Impulse 5), 70–103, hier 86–88.

⁴Vgl. Zur Lehre vom heiligen Abendmahl. Bericht über das Abendmahlsgespräch der Evangelischen Kirche in Deutschland 1947–1957 und Erläuterungen seines Ergebnisses, München 1958.

Christi her verstanden wird, braucht man die Frage nach dem Wie seiner sakramentalen Vergegenwärtigung nicht mehr nur mit den dinglich fixierenden, substanzorientierten Interpretationsformeln des 16. Jahrhunderts auszusagen. Dadurch verloren die Kontroversen über die Gegenwart des Herrn bei der Feier des Mahls ihr kirchentrennendes Gewicht, ohne dass der Wahrheitsgehalt der herkömmlichen Sichtweisen in Frage gestellt werden musste. Man lernte es, ihr Anliegen aufzunehmen und ihren Wahrheitsgehalt so zu formulieren, dass man ihn miteinander teilen konnte.

Die Ergebnisse von Arnoldshain waren so sensationell, dass der Ökumenische Rat der Kirchen und seine Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ein lutherisch-reformiertes Lehrgespräch auf europäischer Ebene anregten. Dabei sollten mit der Abendmahlsfrage auch die anderen bedeutenden Lehrdifferenzen zwischen Lutheranern und Reformierten bearbeitet werden. So kamen Vertreter beider Konfessionen unter Beteiligung des Lutherischen und des Reformierten Weltbunds in der Nähe von Basel zusammen: in den Jahren von 1964 bis 1967 in Bad Schauenburg und in den Jahren von 1969 bis 1971 auf dem Leuenberg oberhalb von Hölstein. 1971 lag der erste „Entwurf einer Konkordie reformatorischer Kirchen“ vor und wurde den evangelischen Kirchen in Europa zur Diskussion und Stellungnahme vorgelegt. Unter Berücksichtigung der Voten der befragten Kirchen wurde der endgültige Text im März 1973 auf dem Leuenberg verabschiedet. Seitdem ist die „Konkordie reformatorischer Kirchen Europas“ mit dem Namen dieser Tagungsstätte verknüpft und wird fast nur noch als „Leuenberger Konkordie“ zitiert.⁵

Es handelt sich um die bisher wichtigste und folgenreichste ökumenische Erklärung der evangelischen Christenheit. In ihr erklären die lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa sowie die ihnen verwandten Kirchen der Waldenser und der Böhmisches Brüder untereinander Kirchengemeinschaft, indem sie sich Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewähren und damit eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst anstreben. 1997 wurden die europäischen Methodisten in die durch die Konkordie begründete Gemeinschaft aufgenommen. Inzwischen haben über 100 evangelische Kirchen ihre Zustimmung zur Konkordie erklärt. Das Beispiel machte Schule: Auch auf anderen Kontinenten gelangten Lutheraner und Reformierte zur Erklärung von Kirchengemeinschaft. Sie vollzogen diesen Schritt unter ausdrücklicher Berufung auf die Leuenberger Konkordie.

⁵Vgl. die aktuelle Ausgabe: Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) / Agreement between Reformation Churches in Europe (Leuenberg Agreement), im Auftrag des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa hg. von Michael Bünker u. Martin Friedrich, Leipzig 2013, 45–55. Die Leuenberger Konkordie (=LK) wird im Folgenden unter Angabe der Paragrafennummer nach dieser Ausgabe zitiert.

3. Die lutherisch-reformierten Differenzen in der Perspektive der Leuenberger Konkordie

Mit ihrem Verständnis kirchlicher Einheit folgt die Konkordie der klassischen Auffassung eines berühmten lutherischen Bekenntnistextes: dem Artikel 7 des Augsburger Bekenntnisses von 1530. Dort wird die christliche Kirche als „die Versammlung aller Gläubigen“ definiert, „bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden“.⁶ Die wahre Kirche Christi ist also immer dort anzutreffen, wo die Verkündigung und die Feier der Sakramente im Sinne des Evangeliums erfolgen und es ungetrübt (*pure*) widerspiegeln. Der „Sitz im Leben“ dieser Vollzüge ist der christliche Gottesdienst. Damit kommt schon 1530 die zentrale Stellung des Gottesdienstes für die Erfahrung reformatorischer Identität in den Blick. Am Anfang steht immer die Frage, wie man gemeinsam Gottesdienst feiern kann.

Zugleich sind die ausreichenden Kriterien für die Einheit der Kirche genannt: „Dann dies ist gnug [satis est] zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.“⁷ Auf dieser Linie entfaltet die Leuenberger Konkordie das gemeinsame Verständnis des Evangeliums als Botschaft von der freien Gnade Gottes und legt den Konsens im Blick auf Verkündigung, Taufe und Abendmahl dar (vgl. LK 2).

Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums kommt aus evangelischer Sicht in der gemeinsamen Auffassung von der Rechtfertigungsbotschaft zum Ausdruck (vgl. LK 6–12). Da die Aussagen über das gemeinsame Verständnis des Evangeliums in den Verstehenshorizonten der Gegenwart zu verantworten sind, mussten neue Akzente gesetzt werden. Außerdem wurde das gemeinsame Verständnis des Evangeliums nur soweit dargelegt, „soweit es für die Begründung von Kirchengemeinschaft erforderlich ist“ (LK 6).

Dass in unserer heutigen Welt anders von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben geredet werden muss als zu Luthers und Calvins Zeiten, war allen Beteiligten klar. Die Konkordie unterscheidet zwischen Rechtfertigungs*lehre* und Rechtfertigungsbotschaft, um der Gefahr einer theologisch abstrakten Theorie der Rechtfertigung entgegenzuwirken. Die Lehre als Form theologischer Verständigung wird der „Botschaft von Jesus Christus, dem Heil der Welt“ (LK 7) nach- und zugeordnet. Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums steht unter der Überschrift „Die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien

⁶ BSLK 61,4–7.

⁷ BSLK 61,8–12.

Gnade Gottes“ (zu LK 7–12). Lehre und Botschaft gehören untrennbar zusammen, aber die Rechtfertigungslehre ist als solche nicht unmittelbar Gegenstand von Verkündigung und Unterweisung. Sie ist vielmehr die notwendige Form der theologischen Rechenschaft über den Sinn des Evangeliums. So bevorzugt die Konkordie bei der Rede von der Rechtfertigung den Modus des Verkündigens: „Evangelium“, „Botschaft“ und „Zeugnis“ sind die leitenden Sprachformen, in denen sie von der Rechtfertigung spricht. Zwar sind auch das theologische Beschreibungen, aber sie bewegen sich in der Sprachform von Glaubensaussagen (gut ablesbar in LK 9 und 10), nicht in der Sprachform lehrmäßiger Reflexion.

Die Konkordie nennt drei theologische Konfliktfelder, die im 16. Jahrhundert „zu gegenseitigen Verwerfungsurteilen geführt haben“ (LK 17): die Abendmahlslehre, die Christologie und die Lehre von der Prädestination (vgl. ebd.). Streng genommen war es nur die Abendmahlslehre, die zunächst Luther und dann die Lutheraner zu Lehrverurteilungen gegenüber der reformierten Auffassung veranlasst hatte. Sodann war natürlich die Lehre von Jesus Christus, als die hinter der Abendmahlslehre stehende und sie präformierende Leitperspektive, tangiert.

Interessant ist der Umstand, dass die Differenzen in der Tauflehre keine explizite Rolle spielten. Denn auch im Taufverständnis hatte es in der Vergangenheit beachtliche Differenzen gegeben. Sie wurden nur deshalb nicht zum Thema von Lehrverurteilungen, weil Lutheraner und Reformierte die jeweils vollzogenen Taufen stets anerkannt haben. Die sich an Calvin⁸ orientierende Tauflehre betrachtet die Taufe mit Wasser als Abbild der durch Christi Blut vollzogenen Reinigung des Menschen von der Sünde. Dabei tritt das für Luther und die Lutheraner wichtige Moment der wirkmächtigen Heilszueignung im Vollzug der Taufe zugunsten des erwählenden Handelns Gottes zurück. So stellt die Taufe nach reformierter Auffassung die Gotteskindschaft des Menschen nicht erst her, sondern bringt sie als bereits bestehend zum Ausdruck; sie dokumentiert sinnfällig die Zugehörigkeit des Menschen zum Gnadenbund Gottes. Gottes Ja wird im Vorgang der Taufe unverbrüchlich bezeugt und bekräftigt, aber es geht ihm voraus und ist nicht an ihn gebunden. Aus diesem Grund hat die reformierte Theologie die Nottaufe abgelehnt.

Wenn man auf diesem Hintergrund den Taufabschnitt der Leuenberger Konkordie liest, wird man sagen können, dass sich die Reformierten hier dem lutherischen Taufverständnis angenähert haben: In der Taufe nimmt Jesus Christus „den der Sünde und dem Sterben verfallenen Menschen unwiderruflich in seine Heilsgemeinschaft auf, damit er eine neue

⁸ Vgl. Johannes Calvin, *Institutio christianae religionis*, 1559, IV,15–16 sowie Wilhelm H. Neuser, *Die Tauflehre des Heidelberger Katechismus* (TEH NF 139), 1967. Vgl. auch Michael Beintker, Art. Taufe IV. Dogmatisch, 3. Evangelisch, b) Reformiert, RGG⁴ 8, 74–75.

Kreatur sei“ (LK 14). Man kann durchaus sagen, dass hinter dieser beachtlichen Annäherung ein Wandel der Denkformen im Sakramentsverständnis konstatiert werden kann. Dieser Wandel wäre auf jeden Fall als ein Wandel vom *Zeugnis*charakter des Taufsakraments zum *Zueignungs*charakter zu beschreiben. Auf jeden Fall lässt sich sagen, dass die evangelischen Kirchen in Europa im Zusammenhang mit der Leuenberger Konkordie ein gemeinsames Verständnis der Taufe entwickelt haben, das über die klassischen Lehrdifferenzen hinausgeht. Heute kann auf der reformierten Seite der mit der Zuwendung Gottes zum Einzelnen verbundene Aspekt der Heilszueignung anerkannt und damit auch dem von den Lutheranern immer hervorgehobenen Charakter der Taufe als der eines „wirksamen Zeichens“ des Versöhnungsgeschehens zwischen Gott und Mensch Rechnung getragen werden.

Wer die Debatten um die Prädestinationslehre im 16. und frühen 17. Jahrhundert genauer verfolgt hat, wird erstaunt sein, dass die Konkordie auch an dieser Stelle von den „Verwerfungen der reformatorischen Bekenntnisse“ (LK 26) spricht. Das war nicht sehr genau. Die Prädestinationslehre hat im Reformationszeitalter keine kirchentrennenden Wirkungen entfaltet und war bis etwa 1560 bei unterschiedlichen Akzentsetzungen Gemeingut reformatorischer Theologie. Erst in der Folgezeit wurde sie zu einem beliebten Topos der gegenseitigen Konfessionspolemik.⁹ Regelrechte Lehrverurteilungen bieten dann die Canones der Dordrechter Synode von 1619.¹⁰ Verkompliziert wird die Situation noch dadurch, dass der Heidelberger Katechismus nur verhalten von der Prädestinationslehre spricht und keine Lehre von der doppelten Prädestination vertritt, während auf der Dordrechter Synode Reformierte gegen Reformierte gestritten haben. Dennoch standen nun Lehrverurteilungen im Raum, so dass es richtig war, dass die Konkordie zur Prädestination Stellung genommen hat. Sie betont den universalen Heilswillen Gottes (vgl. LK 25) und hebt gegenüber der Lehre von der doppelten Prädestination hervor, dass es uns das Christuszeugnis der Schrift verwehrt, „einen ewigen Ratschluss Gottes zur definitiven Verwerfung gewisser Personen oder eines Volkes anzunehmen“ (LK 25).

In der Bibel wird nämlich von Erwählung gesprochen, ohne dass sogleich eine Symmetrie von Erwählung und Verwerfung aufgebaut wird. So impliziert die Erwählung Israels nicht die Verwerfung der Völker, und mit der Erwählung der christlichen Gemeinde ist auch nicht automatisch die Verwerfung aller Nichtchristen ausgesagt. Die Konkordie verankert deshalb die Rede von der Erwählung im reformatorischen *solus Christus* – Christus allein.

⁹ Vgl. Gottfried Adam, Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius (BGLRK 30), Neukirchen-Vluyn 1970; vgl. auch Theodor Mahlmann, Art. Prädestination, V. Reformation bis Neuzeit, TRE 27, 118–156, hier 123–134.

¹⁰ Vgl. BSRK, 846–861.

Über sie kann „nur im Blick auf die Berufung zum Heil in Christus gesprochen werden“ (LK 24). So führte eine vertiefte Betrachtung des durch Jesus Christus geschenkten Heils und des biblischen Redens von der Erwählung zu einer von Lutheranern und Reformierten gemeinsam verantworteten Revision der Lehre von der doppelten Prädestination. Welche Rolle dabei die Revision der Erwählungslehre durch den reformierten Theologen Karl Barth gespielt hat, der sie als „Summe des Evangeliums“¹¹ interpretiert hatte, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Auf jeden Fall dürfte Barths Neuinterpretation das Bewusstsein für „die Realität des universalen Heilswillens Gottes“ (LK 25) gestützt haben. Kaum ist vorhersagbar klar gesagt worden, dass Gott Menschen erwählt, ohne gleichzeitig Menschen zu verwerfen, weil in der Erwählung Jesu Christi alle Menschen erwählt sind und in dem ihn am Kreuz treffenden Verwerfungsurteil die Verwerfung aller vollstreckt ist.¹²

Wenn wir die Aussagen zur Christologie und zur Abendmahlslehre betrachten, dann fallen wiederum markante Lehrfortschritte auf. Sie nehmen die Ergebnisse des Arnoldshainer Abendmahlsgesprächs auf und führen sie weiter. Jesus Christus vergegenwärtigt sich in seiner Person und schenkt sich uns „in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein“ (LK 15 und 18). Weiter: „Er gewährt uns dadurch Vergebung der Sünden und befreit uns zu einem neuen Leben aus Glauben“ (LK 15). Im Blick auf die klassischen Lehrdifferenzen wird gesagt: „Die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen. Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht, läuft Gefahr, den Sinn des Abendmahls zu verdunkeln“ (LK 19).

Die christologischen Auffassungen, die in der Vergangenheit häufig zu Gesprächsblockaden geführt hatten, sind mit Hilfe der personal-geschichtlichen Denkkategorien überwunden worden. So hat man erkannt, dass die räumlichen Vorstellungen, mit deren Hilfe man sich die Erhöhung des auferstandenen Christus zur Rechten Gottes des Vaters vorgestellt hat, der christologischen Wirklichkeit, um die es hier geht, nicht angemessen sind. Dann aber ließ sich auch die Alternative zwischen der Allgegenwart (Ubiquität) der menschlichen Natur Christi (so Luther und die Lutheraner) einerseits und der Auffassung, dass er „nach seiner menschlichen Natur jetzt nicht mehr auf der Erde ist“¹³ und deshalb nicht leiblich, sondern nur geistlich in den Gaben des Mahls präsent sein kann (so Calvin und die Reformierten) andererseits,

¹¹ Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik II/2, Zollikon-Zürich 1942, 1.

¹² So heißt es bei Barth: „[...] in der Erwählung Jesu Christi, die der ewige Wille Gottes ist, hat Gott dem Menschen das Erste, die Erwählung, die Seligkeit und das Leben, sich selber aber das Zweite, die Verwerfung, die Verdammnis und den Tod zugeordnet“ (aaO 177 [im Original teilweise hervorgehoben]).

¹³ Heidelberger Katechismus, Frage 47 (BSRK, 695,2f.).

vermeiden. Die Reformierten haben sich von dem traditionellen Parallelismus zwischen leiblichem und geistlichem Essen gelöst, den sie als einen in der Schrift so nicht vertretenen Dualismus erkannten, und auf diesem Wege das Verständnis für die sakramentale Realität der Abendmahlsgabe verstärkt. Die räumlichen Kategorien erweisen sich als geschichtlich bedingte Denkformen, die die Theologie vor die Aufgabe stellen, „neu zur Geltung zu bringen, was die reformierte Tradition in ihrem besonderen Interesse an der Unversehrtheit von Gottheit und Menschheit Jesu und was die lutherische Tradition in ihrem besonderen Interesse an seiner völligen Personseinheit geleitet hat“ (LK 22).

So lange das theologische Denken mit Raum- und Substanzvorstellungen arbeitete, konnte die Gegenwart Christi im Abendmahl kaum anders ausgesagt werden als in den Kategorien einer in Brot und Wein lokalisierbaren Realpräsenz einerseits oder in einer die himmlischen Materien geistlich vergegenwärtigenden Geistpräsenz andererseits. Das eucharistische Denken war an solche Denkmodelle gebunden, zu denen dann ja noch die Denkmodelle der Transsubstantiation von Brot und Wein einerseits (römisch-katholische Sichtweise) und der Erinnerung an Christi letztes Mahl (Zwingli) andererseits hinzukamen. Immer ging es darum, so genau wie nur möglich die besondere Anwesenheit des Gekreuzigten und Auferstandenen im Vollzug des Mahls zu bestimmen und damit zu garantieren. Aus diesem Grund sind die Verwerfungsurteile des 16. Jahrhunderts nicht einfach falsch gewesen und können retrospektiv „nicht als unsachgemäß bezeichnet werden“ (LK 27). Sie sind aber heute „kein Hindernis mehr für die Kirchengemeinschaft“ (ebd.), weil man die Abendmahlslehre gemeinsam weiterentwickeln konnte und zu einer Auffassung gelangt ist, in der die Verwerfungen von damals den heute in den Kirchen erreichten Stand der Lehre nicht mehr treffen (vgl. LK 26).

Das bedeutet: Die an Gemeinschaftsbeziehungen und nicht an Materien orientierten personalen Denkformen der Abendmahlsauffassung der Konkordie gehen über die klassische inner-evangelische Abendmahlskontroverse hinaus. Die Wahrheitsmomente der lutherischen Realpräsenz und der reformierten Geistpräsenz des Gekreuzigten und Auferstandenen werden im Gedanken seiner Personalpräsenz aufgenommen. Das ist ein beachtlicher gemeinsamer Erkenntnisfortschritt, bei dem nicht nur besser zu verstehen ist, was im Abendmahl vor sich geht, sondern auch wieder eine größere Nähe zur Deutung der Mahlfeiern in der neutestamentlichen Überlieferung erreicht wird.

4. Kirchengemeinschaft und Bekenntnisverschiedenheit

Die Leuenberger Konkordie will die verschiedenen Bekenntnisse der reformatorischen Kirchen weder überbieten noch an deren Stelle treten. Sie lässt erklärtermaßen die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen bestehen und „versteht sich nicht als ein neues Bekenntnis“ (LK 37). Ihrem Selbstverständnis nach stellt sie „eine im Zentralen gewonnene Übereinstimmung dar, die Kirchengemeinschaft zwischen Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes ermöglicht“ (ebd.). Von dieser Übereinstimmung im Zentralen lassen sich die beteiligten Kirchen bei der gemeinsamen Ausrichtung in Zeugnis und Dienst leiten und verpflichten sich zu weiteren Lehrgesprächen (vgl. ebd.).

Das bedeutet: Die Bindung der einen an den Heidelberger Katechismus und die Bindung der anderen an die Augsburger Konfession wird durch die Konkordie nicht im Geringsten verändert. Es gibt weiterhin reformierte und lutherische Kirchen und wird sie auch in Zukunft geben. Aber die mit der Konkordie „im Zentralen gewonnene Übereinstimmung“ hebt den kirchentrennenden Charakter der gegensätzlichen Lehraussagen der Bekenntnisse auf. Man kann jetzt besser verstehen, wie es damals zu den gegenseitigen Verwerfungen gekommen ist und weshalb man diese Verwerfungen heute nicht wiederholen kann. Lutheraner und Reformierte sind jetzt in einer Situation, in der sie aufgrund des theologischen Lernens und Weiterdenkens das Entscheidende gemeinsam sagen können.

Wer das Entscheidende gemeinsam sagt, kann mit der Leuenberger Konkordie erklären, dass zwischen Lutheranern und Reformierten Kirchengemeinschaft besteht. Diesen Schritt haben die beteiligten Kirchen jeweils mit ihrer Unterschrift unter die Konkordie vollzogen.

Von großer Bedeutung war die Selbstverpflichtung zur theologischen Weiterarbeit in kontinuierlichen Lehrgesprächen. Sie wurden geradezu zu einem Identitätsmerkmal der Leuenberger Konkordie. Mit ihrer Unterschrift verpflichteten sich die Unterzeichnerkirchen zur theologischen Weiterarbeit – grundsätzlich zur Vertiefung, Prüfung und ständigen Aktualisierung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums am Zeugnis der Heiligen Schrift (vgl. LK 38) und speziell zu Lehrgesprächen, das heißt zur theologischen Arbeit an den Lehrunterschieden, „die in und zwischen den beteiligten Kirchen bestehen, ohne als kirchentrennend zu gelten“ (LK 39).

Im Juni 1976 trat die erste Vollversammlung der Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie im nordwestlich von Stockholm gelegenen Sigtuna zusammen.¹⁴ Sie wählte aus dem Themenkatalog der Konkordie (vgl. LK 39) zwei Themen für die erste Serie der

¹⁴ Vgl. zur Geschichte der Leuenberger Kirchengemeinschaft den Überblick bei Michael Beintker, Von der Leuenberger Konkordie zur Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, in: Beintker / Heimbucher, Verbindende Theologie (siehe Anm. 3), 224–248.

Lehrgespräche aus: das Thema „Zwei-Reiche-Lehre und die Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi“ und das Thema „Amt – Ämter – Dienste – Ordination“. Die Klärung des ersten Themenfeldes wurde für vordringlich gehalten, weil Fragen der politischen Ethik und ihre theologische Begründung seit langem eine besondere Rolle spielten und die nicht unbegründete Vermutung im Raum stand, dass die Lutheraner an diesem Punkt durchaus andere Akzente setzten als die Reformierten. Die Ergebnisse der Lehrgespräche zeigten aber bald, dass sich die Zwei-Reiche-Lehre und die Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi produktiv aufeinander beziehen lassen und dass man von einer echten Alternative zwischen beiden Lehrtypen gar nicht reden kann, zumal in den 1970er Jahren eine neu an Luther geschulte Lesart der Zwei-Reiche-Lehre in Umlauf gekommen war, nach der ein Dualismus von Kirche und Politik auszuschließen war und von einer theologisch neutralen Autonomie des Politischen nicht mehr gesprochen werden konnte.¹⁵

Das zweite Lehrgespräch war mit der Amtsfrage einem ökumenischen Dauerthema gewidmet. Es durchlief mehrere Stadien und hat nach manchen beachtlichen Thesenreihen seinen eigentlichen Abschluss mit der auf der 7. Vollversammlung 2012 in Florenz verabschiedeten Studie „Amt, Ordination, Episkopé“¹⁶ gefunden.

Der nach der Konkordie wichtigste theologische Text der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die sich 2003 in „Gemeinschaft der evangelischen Kirchen in Europa (GEKE)“ umbenannte, ist die aus dem Lehrgespräch über die Lehre von der Kirche erwachsene Studie „Die Kirche Jesu Christi“¹⁷. Sie wurde 1994 auf der 4. Vollversammlung in Wien beschlossen, wo die Delegierten zum ersten Mal in einem freien, von den Systemgegensätzen des Ost-West-Konflikts nicht mehr belasteten Europa zusammenkommen konnten. Nie zuvor haben die Kirchen der Reformation eine ekklesiologische Stellungnahme von solchem Gewicht auf den Weg gebracht. In dem Dokument widerspiegeln sich die grundlegenden und maßgeblichen Auffassungen des evangelischen Verständnisses von der Kirche. Hier wurden in muster-gültiger Klarheit die ekklesiologischen Prinzipien verdeutlicht, von denen sich die reformato-

¹⁵ Vgl. Joachim Rogge / Helmut Zeddies (Hg.), Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, Berlin 1980. Wiederabdruck: Wilhelm Hüffmeier (Hg.), Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Leipzig 2006, 107–170.

¹⁶ Ministry – Ordination – Episkopé. Result of a doctrinal discussion of the Community of Protestant Churches in Europe, in: Michael Bünker / Martin Friedrich (Hg.), Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung (Leuenberger Texte 13), Leipzig 2013, 15–184.

¹⁷ Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. von Wilhelm Hüffmeier (Leuenberger Texte 1), Frankfurt a.M. 1995; Neuausgabe: Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, hg. von Michael Bünker und Martin Friedrich, Leipzig 2012.

rischen Kirchen im ökumenischen Dialog leiten lassen und von denen sie weiterführende Impulse für den „ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ – so der Untertitel – erhoffen.

5. Von der inspirierenden Kraft geschwisterlich gelebter Unterschiede

Erklärte und verwirklichte Kirchengemeinschaft will der ökumenischen Gemeinschaft aller christlichen Kirchen dienen (vgl. LK 46). Der Weg, den die Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie beschritten haben, ist als „ein Beitrag auf dieses Ziel hin“ (LK 47) zu verstehen. Die Konkordie spricht ausdrücklich die Erwartung aus, dass sich die Überwindung der bisherigen Trennung von Lutheranern und Reformierten „auf die ihnen konfessionell verwandten Kirchen in Europa und in anderen Kontinenten auswirken wird“ (ebd.). Gleiches gilt für das künftige Verhältnis von Lutherischem und Reformiertem Weltbund (vgl. LK 48). Die bisherigen ökumenischen Schrittmacherdienste der Leuenberger Konkordie sind nicht zu unterschätzen. Aber im Blick auf das wechselseitige Verhältnis der Weltbünde hat sie ihre eigentliche Wirkungsgeschichte noch vor sich.

Es geht hierbei nicht um Vereinheitlichung und Uniformität. Das bedeutet, dass die jeweiligen lutherischen und reformierten Identitätsmerkmale im Wesentlichen erhalten bleiben. Die Konkordie sagt: „Eine Vereinheitlichung, die die lebendige Vielfalt der Verkündigungsweisen, des gottesdienstlichen Lebens, der kirchlichen Ordnung und der diakonischen wie gesellschaftlichen Tätigkeit beeinträchtigt, würde dem Wesen der [...] Kirchengemeinschaft widersprechen“ (LK 45). Kirchengemeinschaft soll sich durch lebendige Vielfalt auszeichnen. Die Studie „Die Kirche Jesu Christi“ von 1994 machte dann deutlich, dass die eine geglaubte Kirche in geschichtlich unterschiedlichen Formen konkret wird; die eine, katholische, heilige und apostolische Kirche existiert verborgen in den erfahrbaren Kirchen.¹⁸ Alle haben an ihr Anteil. Christus bindet sich in seinem Wirken nicht an Konfessionsgrenzen. Deshalb können sich unterschiedliche Kirchen gegenseitig als Kirche Jesu Christi anerkennen und brauchen sich nicht das Kirchesein abzusprechen. Wenn die Kirchen im Verständnis des Evangeliums und der auftragsgemäßen Verwaltung der Sakramente zum Einverständnis gefunden haben, benötigen sie zur Verwirklichung ihrer Gemeinschaft kein auf Fusionen angelegtes Einheitskonzept. Ihre ökumenische Strategie folgt dem Leitbild einer *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*. Der Vorgabe der Einheit, wie sie immer schon als Gabe Gottes an

¹⁸ Vgl. Die Kirche Jesu Christi, 1995 (s. Anm. 17), 19.

die Kirchen erfahren werden kann, suchen die Kirchen dadurch zu entsprechen, dass sie, weil sie sich gemeinsam von der freien Gnade Gottes getragen wissen, nach dem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums fragen. Dadurch werden sie eins, dass der alle Grenzen überschreitende Christus an ihnen und unter ihnen Gestalt gewinnt und gestaltend wirksam werden kann.

Man muss hier immer *beides* betonen: Einheit *und* versöhnte Verschiedenheit. Das wird schnell übersehen. Einheit und versöhnte Verschiedenheit wollen ein Gleichgewicht bilden. Die Verschiedenheit wurzelt in der Einheit und ist auf sie hin ausgerichtet. Verschiedenheit und Pluralität des gelebten Christseins sind nicht um ihrer selbst willen wichtig und wertvoll, sie werden es erst im Horizont des sie auslösenden und sie zusammenhaltenden Evangeliums. Nach der Zustimmung zur Leuenberger Konkordie ist man nicht um seiner selbst willen Lutheraner oder Reformierter; man kann dann nur reformiert oder lutherisch sein, wenn man das Dasein seiner reformierten oder lutherischen Geschwister freudig bejaht und sich mit ihnen unter dem einen Evangelium Christi wahrnimmt.

Konfessionelle Differenziertheit muss demnach nicht als Ärgernis gelten, das um jeden Preis zu überwinden ist. Eher ist sie Ausdruck einer Entwicklung, die die Christenheit auf dem Weg durch die Zeit durchwandert, an der und aus der sie immer wieder lernen soll, sich an Jesus Christus als ihrem Grund und Ursprung auszurichten. Das Ziel der Ökumene wird hier nicht in einem Einheitsmodell gesucht, das „volle sichtbare Einheit“ als innergeschichtlichen Zielzustand der Christenheit anstrebt und sich Kirchengemeinschaft nur auf der Basis konfessioneller Geschlossenheit vorstellen kann. Wo gab es in der Geschichte der Christenheit jemals diese volle sichtbare Einheit? Im Neuen Testament und in der frühen Kirche finden wir sie nicht. Man könnte sogar die Behauptung wagen, dass das Verlangen nach einem solchen Zustand den eigentlich zu bannenden Spaltpilz schon in sich trägt, indem es in der Fixierung auf das Maximalziel die erreichbaren Teilziele eines entkrampften, partnerschaftlichen Miteinanders problematisiert und ihre Tauglichkeit für die Ökumene in Frage stellt.

Die evangelische Lehre von der Kirche erkennt in der Vielfalt Reichtum, dann jedenfalls, wenn die einzelnen Kirchen sich achten und die ihnen erreichbare Gemeinschaft in Wort und Sakrament suchen. Die einzelnen Konfessionen werden unter der Verpflichtung gesehen, die von ihnen erkannte Wahrheit des Evangeliums zu bezeugen und lernbereit auf das Zeugnis der anderen zu hören. Bekenntnisverschiedenheit ist so gesehen kein defizitärer und deshalb zu überwindender Zustand. Sie ist vielmehr als ein geschichtliches Phänomen der *einen* Kirche Jesu Christi ernst- und anzunehmen und im Wissen um die in Christus immer schon ge-

gebene Verbundenheit über Kirchen- und Konfessionsgrenzen hinweg als eine produktive Herausforderung zu achten.

Der Ort, an dem die Einheit in der Vielfalt und die Vielfalt in der Einheit am dichtesten erfahren werden, ist der christliche Gottesdienst. Das heißt im Blick auf die Leuenberger Konkordie: In ihren Gottesdiensten versammeln sich Reformierte und Lutheraner unter dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums und unter der Verheißung Jesu Christi, sich ihnen in der Feier des Abendmahls in seinem für alle dahingegeben Leib und Blut mit Brot und Wein zu schenken. Wenn sie gemeinsame Gottesdienste feiern, dann kommt ihre in Christus gründende Einheit sichtbar zum Vorschein. In der Freude am Evangelium und seiner Auslegung, im gemeinsamen Hören, Singen, Musizieren und Beten bekunden sie, dass sie als Kinder Gottes und Geschwister Jesu Christi immer schon verbunden sind.

Dabei werden die Liturgien, nach denen sie den Gottesdienst feiern, entweder der reformierten oder der lutherischen Ordnung folgen. Ob für das Abendmahl die schlichte Form der reformierten Gottesdienste oder die an der evangelischen Messe ausgerichtete Form der lutherischen Gottesdienste gewählt wird, ändert nicht das Geringste an der Präsenz Jesu Christi. Die Verheißung seiner Gegenwart wird auch nicht dadurch in Frage gestellt, dass die einen den Psalmengesang bevorzugen und die anderen lieber Choräle von Martin Luther oder Paul Gerhardt singen. Im Gegenteil: Es handelt sich um höchst wünschenswerte Ausdrucksformen der Vielfalt – Ausdrucksformen wechselseitiger Anregung und Inspiration. Schon das Beispiel des Gottesdienstes zeigt: Die Freude, lutherisch oder reformiert zu sein, vervollständigt sich in der Freude der Lutheraner am Dasein der Reformierten und in der Freude der Reformierten am Dasein der Lutheraner.

Die wechselseitige freudige Bejahung der Existenz des Anderen kann als neues identitätsbestimmendes Merkmal reformatorischer Identität gelten. Im Kontext der Leuenberger Konkordie lässt sich das als konfessionsbestimmter Inklusivismus charakterisieren. Es gehört jetzt zur lutherischen und reformierten Identität, den anderen einzubeziehen, statt sich von ihm abzugrenzen. Das braucht auch nicht auf das Verhältnis zwischen Reformierten und Lutheranern beschränkt zu werden. Die Einbeziehung des Anderen als identitätsstiftendes Merkmal sollte als Lebenselixier der Ökumene gelten. Denn es ist doch so: Unsere konfessionelle Identität wird immer von der Identität überschritten und transzendiert, die wir als Kinder Gottes mit unserer Taufe geschenkt bekommen haben. Christus hat sie uns geschenkt; deshalb tragen wir ja den Christennamen. Von daher ergibt sich die Identität der konfessionellen Grenzüberschreitung fast von selbst.