

It is not a usual for *Communio Viatorum* to publish a special issue. This time, however, there is a truly special material available that coincides with the purpose *CV* wants to fulfill in the long run. Therefore we are happy to present a special issue consisting of speeches at the previous Conference of the “Association of Friends of the Protestant Theological Faculty”.

At the beginning of this year (issue 1/2002) we have tried to open a view into area that seemed to be marginalized in *CV* during recent years, namely the local theological scene in Czech republic. To do so, we have used a slightly provocative title “Aufzeichnungen aus den böhmischen Dörfern” that could mislead someone into thinking that our self-esteem is rather low, that we are placing ourselves outside of the “proper” theological scene. Just the opposite is true. We are convinced that in the midst of globalization we are obliged to offer concrete samples of our own work. We hope that the international exposure of our journal will bring at least partial realization that while the problems in different parts of the world are very different, we can greatly benefit from sharing the accounts of our struggle to solve them. What is common to our struggle is the guide of the gospel that speaks to us all.

Therefore it is quite logical that the editorial board of *CV* has welcomed the initiative of the “Association of Friends of the PTF” that requested a special issue to publish their proceedings from the 2001 conference. At this particular set of papers and essays the international dimension of the theological work at our faculty shows at its best: not only we are trying to speak to outside readers about our own tradition we are as well listening to those coming from other traditions and try to learn from their views.

We are especially grateful for analyses of our own tradition that come from former students of PTF. It is a rare occasion to sharpen our own view and prove that we are first and most of all concerned about learning the truth rather than trying to sell it to others. The ongoing dialogue across boundaries of traditions shows that there is a real alternative to boundless relativism that seems to infiltrate most of humanities. The alternative is to get to know your own tradition. Only if we are firmly rooted in our own traditions can we engage in fruitful dialogue that is searching the LOGOS – AMONG the par-

ticipants, the meaning that cannot be owned by anybody, but shows in the community that asks for the presence of the Spirit.

This issue as well as others aims at such a dialogue. We are very grateful that the editorial board of CV can draw on such a spontaneous activities like the annual conference of the “Association of Friends of the Protestant Theological Faculty”. We would like to express our thanks and encourage the Association as well as readers of CV to become even more involved in the publishing activities of CV. Namely we would like to encourage the readers to send their comments both to the editorial board and to the Association and thus become part of the dialogue.

Tomáš Hančil

*“The very name of our magazine *Communio Viatorum* is an adequate expression of the central motive of the Unity of Brethren: the church free of any institutional petrification marching onward, looking ahead, reacting to the ever new situation of man and expecting the final victory of the Crucified and Risen Lord.” (J. L. Hromádka im Vorwort zur ersten Nummer der CV vom Frühjahr 1958)*

Werteste Leser,

Die Gemeinschaft der Wandernden war für den Herausgeberkreis der *Communio Viatorum* um Hromádka ein zentrales Bild christlicher Gemeinschaft überhaupt. Als Christen sind wir stets auf dem Weg, zwischen den Zeiten, unterwegs zu neuen Ufern und Landstücken. Die Gegenwart verstand Hromádka als eine „Zeit grossen göttlichen Gerichts“, zugleich auch als eine Zeit „tiefer göttlicher Versprechen“. Umfassende Veränderungen kennzeichneten die moderne Welt. „Alte Lebensformen zerfallen und mit ihnen zerfallen auch die früheren Sicherheiten. Dies verlangt ein neues Erwägen der Aufgaben, vor welche wir im privaten und im gesellschaftlichen Leben gestellt sind. Wir müssen im Evangelium eine neue Antwort auf die neuen Aufgaben in allen gegenwärtigen Veränderungen suchen.“¹ Hromádkas Aufforderung bleibt uns zu allen Zeiten eine Herausforderung. Wohl sind wir seit 1958 ein Stück des Weges weitergegangen. Der Eiserne Vorhang ist überwunden und Europa scheint auf dem Weg zu einer Art „Wiedervereinigung“. Doch neue Spannungen drohen die Welt, allem Fortschritt zum Trotz, zu zerreißen. Worte des Gerichts und des Heils stehen einander auf neue Weise gegenüber. Wohin sind wir unterwegs?

Die alle Christen umfassende Kirche besteht aus mannigfaltigen Gemeinschaften von Wandernden. Sie sind je für sich unterwegs, stellen sich je den kleinen und grossen Herausforderungen des Alltags. Mal ist ihr Streben ganz gottesfürchtig, dann wieder ist es von weltlicheren Freuden geprägt, mal bemühen sie sich um das Ganze, dann wieder ist Fein- und Detailarbeit gefragt. Auch wir vom Verein der Freunde der Fakultät (Spolek přátel ETF) verstehen uns als eine klei-

¹ *Zásady Českobratrské církve evangelické*, Praha 1968, S. 64.

ne, über viele Länder verstreute *communio viatorum*. Einmal jährlich treffen wir uns an der Prager Fakultät zu einer Tagung und laden dazu Spezialisten des jeweiligen Tagungsthemas und interessierte Gäste ein. Gemeinsam gehen wir ein kleines Stück des Weges, tauschen Erlebnisse und Erfahrungen aus, bereden Wichtiges und wissen dabei auch Geselligkeit zu schätzen. Die verschiedenen Beiträge der Tagungen haben wir bisher in einem eigens gedruckten Bulletin des Spolek zusammengetragen. Nun möchten wir Ihnen zum ersten Mal den Versuch einer neuen Zusammenarbeit präsentieren: eine dem Thema der Spolek-Tagung vom 9. bis 11. November 2001 gewidmete Sondernummer der *Communio Viatorum*.

Die Leitfrage unserer Tagung lautete: „Religion ohne Bekenntnis? Die Bedeutung der Konfessionen für Kirche und Gesellschaft“. In unserem Einladungsbrief schrieben wir „Im Mittelpunkt soll die Frage nach dem Sinn verschiedener christlicher Konfessionen stehen. Welche Funktionen erfüllen Konfessionen? Welche Rolle kommt dabei den historischen Bekenntnisschriften in der Gegenwart noch zu? Inwiefern sind Bekenntnisse für den Einzelnen, die Gemeinde, die Kirche und die Gesellschaft von Bedeutung? Im Zentrum des Interesses stehen weniger die theologischen Differenzen, über die in der Vergangenheit (genug) gestritten wurde, als die Beziehung von Bekenntnis und gelebter Frömmigkeit. Auf dem Hintergrund der modernen Gesellschaft ist für viele Religion ohne Konfession zum Normalfall geworden. Gemeinsam soll diskutiert werden, in welcher Hinsicht Bekenntnisse für die christliche Identität von Belang sind und wie sie helfen können, das Leben in der Glaubensgemeinschaft und der Gesellschaft zu gestalten.“

Als Hauptreferenten für unsere Tagung konnten wir den Schweizer Theologen Heinz Rügger gewinnen. Seit vielen Jahren ist er in Gremien und Institutionen der ökumenischen Zusammenarbeit und der Erwachsenenbildung tätig, darunter von 1995 bis 2001 als Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen. In seinem Referat mit dem Titel *Christliche Identität im Spannungsfeld von Individualisierung, Pluralisierung und Dekonfessionalisierung* relativiert er das seit dem 16. Jahrhundert geltende „konfessionelle Paradigma“. Es spiegle nur noch begrenzt wieder, wie sich heute unter dem Einfluss der Postmoderne in den westlichen Kirchen christ-

liche Identität ausbilde. Eine Tendenz zur De- und Transkonfessionalisierung sei unverkennbar, etwa in Form der international vernetzten evangelikalen, charismatischen, feministischen, religiös-sozialen oder befreiungstheologisch orientierten Bewegung. Aus diesem Befund leitet Heinz Rügger diverse Konsequenzen für die ökumenischen Bemühungen und die pastorale Arbeit ab, welche auf diese Entwicklung einzugehen habe.

Zur Auseinandersetzung mit den Thesen Heinz Rüeggens luden wir zwei Koreferenten ein. Ladislav Beneš, Assistent für Praktische Theologie an der ETF, stellt in seinem Beitrag in Frage, ob eine Religion ohne Bekenntnis überhaupt eine christliche Religion sein kann. Die Bedeutung der Konfession erachtet er zwar für die Gesellschaft als klein, jedoch als konstitutiv und lebensnotwendig für die Kirche. David Holeton, Professor für Liturgik an der Hussitischen Fakultät in Prag, stellt in seinem Koreferat selbst die Bedeutung transkonfessioneller Bewegungen und Denominationen in Frage. So seien etwa beim Umzug von Personen in Nordamerika Kriterien wie Gemeindeangebote, Nähe, Gemeinschaftsstil etc. zunehmend von grösserer Bedeutung als die theologische Ausrichtung. Dieser Tendenz stehe das Phänomen der beinahe „archäologischen“ Rückwendung gewisser Theologen zur konfessionellen (respektive „denominationellen“) Vergangenheit gegenüber. Die Frage, ob er sich eine Kirche ohne Denominationen vorstellen könne, belässt Holeton mit einem „anglikanischen Ja und Nein“. Tendenzen zur Aufhebung der denominationellen Schranken seien zwar sichtbar, gleichzeitig wachse indes auch die Vielfalt in den Denominationen selbst.

Aufgrund der Tagungsgespräche verfassten zwei weitere Autoren je eine kurze Replik auf die Thesen Heinz Rüeggers. Der in Zürich wirkende Theologe amerikanischer Herkunft, Henry Sturcke, berichtet kurz über die Diskussion von Rüeggers Thesen in einem der Workshops. Er selbst fordert dazu auf, der in der englischen, nicht aber in der deutschen Sprache mögliche Differenzierung zwischen „confession“ und „denomination“ nachzugehen. Darüber hinaus stellt er fest, dass der ökumenische Dialog oft bei einem vagen Übereinstimmen in oberflächlichen Gemeinplätzen stehen bleibe. Für den Berner Pfarrer Eduard Wildbolz, welcher sich seit Jahrzehnten aktiv in der Ökumene engagiert, hat das Wort von der „versöhnten Verschiedenheit“, wie

es sich auch Heinz Rügger zu eigen macht, etwas Resignierendes an sich. Seiner Ansicht nach muss der ökumenische Dialog auch weiterhin von der Hoffnung auf eine künftige Einigung der getrennten Kirchen und Christen getragen werden.

Neben dem Hauptreferat, den Korreferaten und Repliken umfasst die vorliegende Sondernummer eine Reihe von Beiträgen, welche entweder im Rahmen von Workshops an der Tagung selbst präsentiert wurden oder das Tagungsthema unter ein zusätzlichen Aspekten beleuchten. Pfarrer Hans-Jürg Stefan, bis 2000 Leiter des Fachbereiches „Gottesdienst und Musik“ im Institut für Kirchenmusik und Beauftragter der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz für das Reformierte Gesangbuch zeigt in seinem Beitrag *Die neuen Schweizer Gesangbücher – Dokumente profilierter Identität und versöhnter Verschiedenheit* auf, wie sich die Deutschschweizer Gesangbücher der reformierten und katholischen Landeskirche, ohne ihre konfessionelle Identität zu leugnen, als Dokumente „versöhnter Verschiedenheit“ erweisen können. Ralph Kunz, Assistenzprofessor für Praktische Theologie an der Universität Zürich, geht in seinem Beitrag *Glauben bekennen in einer bekenntnislosen Zeit* der praktischen Frage nach, wie Christen ihre Bekenntspflicht in der gegenwärtigen religiösen Situation einlösen können. Er beschränkt sich dabei auf den Bekenntnisakt im Gottesdienst und erörtert als Beispiel das „Projekt Bekenntnis“ der Zürcher Landeskirche. Anhand dieses Projekt, in dessen Rahmen die Gemeinden aufgefordert wurden, eigene zeitgemässe Paraphrasen des Apostolicums zu formulieren und in den Gottesdienst aufzunehmen, zeigt der Schweizer Theologiestudent Stephan Pfenninger, der an der ETF einige Gastsemester verbracht hat, *Chancen und Gefahren des liturgischen Bekennens* auf.

Einen historischen Exkurs bietet Roland Diethelm, Doktorand und Assistent für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, unter dem Titel „... und verjehe den glauben!“ *Das Bekenntnis des Glaubens zwischen Kirchenpolitik und Lehramt in seiner geistlichen Dimension bei Heinrich Bullinger (1504–1575)*. Die soziale Bedeutung der Bekenntnisschriften der Böhmisches Brüder erörtert anschliessend Jindřich Halama, Assistent für Theologische Ethik an der ETF. Den Abschluss des Tagungsbandes bildet ein historisch-systematisches Essay über die Bedeutung des Glaubensbekennt-

nisses in Kirche und Gesellschaft vom Schreibenden dieser Zeilen unter dem Leitgedanken *Nach dem Wort des Herrn brachen sie auf*.

Wir hoffen, dass wir Ihnen, werteste Leser, mit dieser Sondernummer einen Einblick in die Tätigkeit des Spolek und darüber hinaus in die theologische Arbeit in Prag und an den Herkunftsorten unserer Gastreferenten geben können und wir freuen uns über ihre Rückmeldungen und Reaktionen.

Im Namen des Spolek přátel ETF

Daniel Neval

ZU DEN AUTOREN

Dr. theol. **Heinz Rüegger** war während vieler Jahre in verschiedenen Funktionen in der Ökumene und der Erwachsenenbildung tätig, u. a. von 1995–2001 als Mitglied des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen. Derzeit arbeitet er als leitender Theologe in einem Diakoniewerk bei Zürich.

Kontakt: h.ruegger@diakoniewerk-neumuenster.ch

ThDr. **Ladislav Beneš** ist als Assistent für Praktische Theologie an der ETF tätig. Kontakt: benes@etf.cuni.cz

Prof. ThDr. et PhDr. **David Holec** studierte Internationale Beziehungen in Kanada und Theologie in den USA sowie an der Sorbonne und dem Institut Catholique in Paris. Er arbeitete als Professor für Liturgik in Vancouver und Toronto, bevor er vor fünf Jahren nach Prag zog. Derzeit ist er als Professor für Liturgik an der Hussitischen Fakultät der Karlsuniversität (HTF) tätig. Darüber hinaus unterrichtet er im Programm für ausländische Studierende an der ETF. Kontakt: hippolytus@volny.cz

Henry C. Sturcke, B. Sc., B. A., war mehrere Jahre als Pfarrer in den USA, Kanada, Deutschland und der Schweiz tätig, daneben auch als Korrespondent und Redaktionsmitglied zweier amerikanischer Zeitschriften. Im Herbst 2001 beendete er seine Dissertation auf dem Gebiet des Neuen Testaments an der Universität Zürich. Kontakt: Henry.Sturcke@access.unizh.ch

Pfr. **Eduard Wildbolz** PhD, studierte Theologie in Bern und Basel und promovierte anschliessend in Edinburgh über John Knox. Er war als Gemeinde- und Studentenfarrer und am Ende in einem Experiment eines „City-Ministry“ mit ökumenischer Ausrichtung in Bern tätig. Er ist in der ökumenischen Zusammenarbeit sowohl in der Schweiz als auch im Kontakt mit Kirchen Ostmittel- und Osteuropas engagiert. Kontakt: eduard.wildbolz@bluewin.ch

Pfr. **Hans Jürg Stefan** war als Gemeindepfarrer, Seminarlehrer und in der Erwachsenenbildung tätig. Von 1983 bis 2000 leitete er den Fachbereich „Gottesdienst und Musik“ im Institut für Kirchenmusik Zürich und war zugleich Beauftragter der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz für das Reformierte Gesangbuch. Kontakt: hjstefan@freesurf.ch

Prof. Dr. **Ralph Kunz** war nach seiner theologischen Ausbildung in Basel, Zürich und Los Angeles als Oberassistent für praktische Theologie an der Universität Zürich, als Fachmitarbeiter im Bereich Gemeindeaufbau der evangelisch-reformierten Zürcher Landeskirche und als Pfarrer in Seuzach bei Winterthur tätig. Seit Herbst 2001 ist er Assistenzprofessor für Praktische Theologie am Theologischen Seminar der Universität Zürich.

Kontakt: ralph.kunz@freesurf.ch

Cand. theol. **Stephan Pfenninger** studierte Theologie in Zürich und Prag und bereitet sich derzeit in Bern auf das Schlußexamen vor. Kontakt: stephan.pfenninger@gmx.ch

Lic. theol. **Roland Diethelm** studierte Theologie in Zürich, Wien und Berlin. Er ist ordinerter Pfarrer (VDM) der evangelisch-reformierten Zürcher Landeskirche. Derzeit arbeitet er als Assistent bei Prof. Dr. Emidio Campi am Institut für Reformationsgeschichte an der Universität Zürich und schreibt seine Doktorarbeit über den Gottesdienst zur Zeit Heinrich Bullingers.

Kontakt: roland.diethelm@freesurf.ch

ThDr. **Jindřich Halama** studierte Theologie in an der ETF und am Moravian Theological Seminary in Bethlehem (USA) und war danach als Prediger und Studentenfarrer tätig. Seit 1991 ist er als Assistent für Theologische Ethik an der ETF tätig und bereitet den Abschluss seiner Habilitationsschrift über die „Soziallehre der Böhmisches Brüder“ vor. Kontakt: halama@etf.cuni.cz.

Dr. phil. I Dipl. Phys. ETH cand. theol. **Daniel Neval** studierte Physik an der ETH Zürich und Theologie in Zürich und Prag. 2001 promovierte er auf dem Gebiet der Osteuropäischen Geschichte an der Universität Zürich. Derzeit arbeitet er an seiner theologischen Dissertation über Jan Amos Comenius.

Kontakt: dneval@etf.cuni.cz

CHRISTLICHE IDENTITÄT IM SPANNUNGSFELD VON INDIVIDUALISIERUNG, PLURALISIERUNG UND DEKONFESSIONALISIERUNG.

Ökumenische und pastorale Herausforderungen

Heinz Rügger

Im Zentrum des Themas der Tagung: „Religion ohne Bekenntnis? Die Bedeutung der Konfessionen für Kirche und Gesellschaft“ steht der Begriff des Bekenntnisses – einmal auf deutsch: „Bekenntnis“, einmal in seiner lateinischen Form: „Konfession“. Die deutsche und die lateinische Form meinen etwas je Verschiedenes: „Bekenntnis“ meint entweder (1.) den *Akt der religiösen Selbstverpflichtung und Selbstidentifikation* (also das Bekennen) oder (2.) dessen inhaltlich-sprachliche Verdichtung im *Text eines Glaubensbekenntnisses*. „Konfession“ hingegen meint (3.) die partikularen Ausgestaltungen von Kirche, die sich im Verlauf der Geschichte um je besondere Bekenntnis-„Stände“ gebildet haben¹ (also *Konfessionskirchen* wie die römisch-katholische Kirche, die orthodoxen Kirchen, die anglikanische Gemeinschaft etc.). Das in ihrer gegenseitigen Zuordnung im Tagungsthema offen gelassene Nebeneinander und Miteinander dieser drei Bedeutungen ist für die christliche Tradition seit dem 16. Jahrhundert charakteristisch.

Man ging nämlich weitgehend davon aus, dass sich christliche Religion so manifestiert, dass Menschen sich auf ein bestimmtes, meist in Glaubensbekenntnissen (s. o. 2) zusammengefasstes Verständnis des christlichen Glaubens verpflichten (s. o. 1) und damit an der auf der Basis dieses Kanons von Bekenntnistexten errichteten

¹ In diesem Sinne meint der Konfessions-Begriff „einzelne christliche Kirchen und Gemeinschaften, sofern sie durch besondere Merkmale voneinander unterschieden und z. T. getrennt sind“ (Harding Meyer, Art. Konfession, in: *Ökumene-Lexikon*, hg.v. H. Krüger et al., Frankfurt a. M. ²1987, 701–708, dort 701).

konfessionellen Kirche (s. o. 3) als deren Mitglieder teilhaben. Das Fragezeichen im Tagungsthema: „Religion ohne Bekenntnis?“ deutet allerdings darauf hin, dass diese geschichtlich gewachsene Normalform christlicher Identitätsbildung nicht mehr selbstverständlich ist, sondern durch neuere religiöse und gesellschaftliche Entwicklungen in Frage gestellt wurde.

Meine folgenden Ausführungen wollen aufzeigen, was das für die Ausbildung heutiger individueller christlicher Identität bedeutet. Sie wollen aufzeigen, dass mit dieser Infragestellung auch das klassische Verständnis der ökumenischen Aufgabe tiefgreifenden Veränderungen unterzogen werden muss. Und schliesslich sollen ein paar Hinweise gegeben werden, was für Konsequenzen sich daraus für die konfessionell verfassten Kirchen in ekklesialer, ökumenischer und pastoraler Hinsicht ergeben könnten.²

1. Christliche Identität im Zeichen des konfessionellen Paradigmas

1.1 Strukturierung konfessioneller Identität um eine spezifische Mitte

Explizite religiöse Identität bildet sich in der Regel um ein Set von *Glaubensüberzeugungen* und eine ihnen zugeordnete *spirituelle Praxis*. Geht es um die kollektive religiöse Identität einer ganzen Gemeinschaft, wird die Frage besonders wichtig, was der elementare Grundstock von Überzeugungen ist, der von allen – oder wenigstens von den meisten – Mitgliedern der Gemeinschaft geteilt wird. Im Einzelnen mag der gemeinsame Glaube bei jedem und jeder individuell wieder etwas anders ausgeprägt erscheinen, die je persönlichen Glaubensvorstellungen und spirituellen Praktiken mögen in manchem variieren. Aber eine Basis an zentralen Überzeugungen und Ausdrucksformen muss es geben, an die sich alle Glieder der Gemein-

² Einschränkung ist festzuhalten, dass sich die folgenden Ausführungen hauptsächlich auf die Situation von Kirchen beziehen, die einerseits im westlichen Kulturkreis verankert sind, die andererseits unter den Einwirkungen postmoderner Mentalität leben und die schliesslich in einem multi-konfessionellen Kontext leben.

schaft gebunden und durch die sie sich untereinander verbunden wissen. Sonst ist eine gemeinsame Identität und ein gemeinsames Handeln nicht möglich.

Dieser *gemeinsame Kern* ist im Christentum traditionellerweise in den sakramentalen Handlungsvollzügen (v. a. Taufe und Abendmahl), in kirchlichen Ordnungen (v. a. Ämter) und in theologischen Bekenntnistexten festgehalten worden. Wobei das für eine bestimmte konfessionelle Identität Bestimmende nicht nur – quantitativ – in Inhalt und Anzahl von lehrmässigen Topoi und kirchlichen Vollzügen lag, sondern – qualitativ – in der *Gewichtung* und *gegenseitigen Zuordnung* der einzelnen Aspekte.³ Konfessionelle Identitäten haben eine ganz bestimmte Mitte. Von ihr her konstellieren sich alle anderen Elemente zu einer Gesamtsicht, in der jedes Element sein je spezifisches Gewicht, seine spezifische Bedeutung im Gesamt dieses besonderen konfessionellen Verständnisses von christlichem Glauben bekommt.

Dass eine bestimmte konfessionelle Identität ihre Mitte gerade so und nicht anders definiert, hat wesentlich mit der geschichtlichen, soziokulturellen Situation zu tun, in der sie entstanden ist. So erklärt sich z. B. die Bedeutung, die die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben ohne Werke für Paulus und für die reformatorischen Kirchen gewonnen hat, aus der Frontstellung, in der sie Paulus und die Reformatoren formuliert haben: Paulus gegenüber judaisierenden Missionaren im 1. Jh.n.Chr. und auf dem Hintergrund seiner eigenen biographischen Prägung als pharisäisch-gesetzestreuer Jude; die Reformatoren gegenüber dem mittelalterlichen Katholizismus im 16. Jh. n. Chr., Luther insbesondere auch auf dem Hintergrund seiner eigenen biographischen Prägung als gesetzlich-skrupulöser Augustiner-Mönch. Umgekehrt ist etwa der römische Katholizismus in seiner tridentinischen Identität wesentlich durch die Frontstellung gegenüber der Reformation geprägt. So besteht die religiöse Identität einer konfessionellen Kirche in einem spezifisch artikulierten Bekenntnis *zu* etwas und zugleich in einem impliziten oder expliziten

³ So beziehen sich etwa alle Konfessionen auf die Bibel als zentrale Norm christlichen Glaubens. Die Art, wie sie das tun, und die Bedeutung, die biblischen Aussagen im kirchlichen Leben insgesamt zukommt, ist aber z. B. in der römisch-katholischen, der lutherischen und der pfingstlichen Tradition recht verschieden.

Bekenntnis *gegen* etwas. In dieser – geschichtlich-kulturell bedingten! – Perspektive hat sich konfessionelle Identität herausgebildet.

1.2 Konfessionelle Identität als retrospektive Fixierung

Nun ist zweierlei für die Art und Weise bezeichnend, wie christliche Identität im Zeichen des konfessionellen Paradigmas gemeinhein verstanden wird.

Erstens: Handelte es sich ursprünglich einmal, d. h. bei der Herausbildung solcher konfessioneller Identitäten, um eine in Auseinandersetzung mit aktuellen Herausforderungen gewonnene *dynamische* Identität, so verfestigte sich diese meist rasch – z. B. durch Definierung eines ein für allemal abgeschlossenen Bekenntnis-Kanons – zu einem *idealtypischen* konfessionellen Profil, das dann unabhängig vom geschichtlichen Wandel und von neuen Herausforderungen durch die Jahrhunderte hindurch repetiert und reproduziert wurde, etwa in Gestalt konfessioneller Orthodoxien.

Dem entsprechend wurde denn auch – in der Tradition von Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) – das ökumenische Problem wahrgenommen und die ökumenische Aufgabe definiert: es ging v. a. darum, die alten, in der Vergangenheit entstandenen Differenzen zwischen den verschiedenen konfessionellen Identitäten zu lösen. Genauer gesagt: die Differenzen in der idealtypisch verfestigten Form, in der sie durch die Jahrhunderte tradiert wurden. Klassisch konnte man das unlängst an der v. a. in Deutschland heftig debattierten Verständigung zwischen Römisch-Katholiken und Lutheranern über die Rechtfertigungslehre beobachten.⁴ Die mit teutonischer Leidenschaft geführten Debatten glichen weitgehend Beiträgen zu reformationsgeschichtlichen Oberseminaren, in denen man heutige Antworten auf damalige Kontroversen suchte, welche Letztere allein schon zu verstehen hoch differenzierte historische Spezialkenntnisse voraussetzte. Diese weit verbreitete Art, *konfessionelle Identität retrospektiv zu bestimmen*, verfährt völlig unabhängig von konkreten Zeit- und Kontextbezügen. Christlich-kirchliche Identität wird bei

⁴ Vgl. Heinz Rügger, *Ökumenische Erwägungen im Zusammenhang mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*. Eine reformierte Perspektive, *Una Sancta* 53 (1998) 57–72.

solcher Vorgehensweise allein *aus der Überlieferung der Vergangenheit abgeleitet*. Dem entsprechend wird auch die ökumenische Aufgabe in der Lösung von Problemen gesehen, die die Vergangenheit definiert hat.

Zweitens: Zu dieser Art von Wirklichkeits-Wahrnehmung im Zeichen des konfessionellen Paradigmas gehört die *Vorstellung, dass Menschen ihre christliche Identität weitestgehend dadurch gewinnen, dass sie sich ein (und nur ein!) bestimmtes konfessionelles Profil zu eigen machen*, und zwar so, wie es in der Vergangenheit entstanden ist, sich ausdifferenziert und verfestigt hat. Ein Lutheraner ist dann jemand, der die im lutherischen Bekenntniskanon festgehaltenen theologischen Perspektiven übernimmt, der sich im religiösen Bereich an die Veranstaltungen der lutherischen Kirche hält, seinen Glauben in den hier gängigen liturgischen und spirituellen Formen lebt und sich nach dem hier üblichen Ethos richtet.

Entsprechend besteht die ökumenische Aufgabe darin, Verständigung zwischen Christenmenschen herzustellen, die klassische Lutheraner oder idealtypische Reformierte oder lehramtlich korrekte Römisch-Katholiken sind. Viele kirchliche Äusserungen und zahlreiche ökumenische Bemühungen gehen bis heute von diesen Prämissen aus. Dabei ist die reale religiöse und kirchliche Wirklichkeit – zumindest bei uns im Westen – längst eine andere. Das wissen wir alle aus eigener unmittelbarer Erfahrung. Zudem hat das in den letzten Jahrzehnten eine grosse Zahl religionssoziologischer Untersuchungen eindrücklich dokumentiert.⁵

2. Relativierung des konfessionellen Paradigmas

Wenn eines durch die erwähnten religionssoziologischen Untersuchungen deutlich geworden ist, dann dies, dass unter dem Einfluss postmoderner Einstellungen und Verhaltensweisen Konfessionalität als bestimmender Zug christlicher Identität stark abgenommen hat.

⁵ Für den Bereich der Schweiz sei auf die umfassende, von Alfred Dubach und Roland J. Campiche herausgegebene Studie verwiesen: *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich-Basel 1993.

Unter den Kirchenmitgliedern ist weithin eine *Erosion des konfessionellen Bewusstseins* festzustellen. In der Schweiz z. B. können zwei Drittel der Bevölkerung in wesentlichen Fragen keinen Unterschied mehr zwischen den beiden grossen Volkskirchen, der reformierten und der römisch-katholischen, wahrnehmen.⁶ In diesem Sinne muss von einer eigentlichen *De-Konfessionalisierung* oder von einer *Homogenisierung des konfessionellen Bewusstseins* gesprochen werden.⁷

Diese Entwicklung hat – darüber sollte man sich keinerlei Illusionen machen! – nur sehr beschränkt etwas mit der erfolgreichen theologischen Aufarbeitung traditioneller kontroverstheologischer Lehrfragen zu tun. Viel wichtiger sind andere Faktoren, von denen ich ein paar nennen will:

a) Die *allgemeine Säkularisierung und Entkirchlichung* in unserer Gesellschaft. Ein grosser Teil der Kirchenmitglieder in den europäischen Grosskirchen lebt weitgehend ohne eine bewusste, lebensprägende Glaubenspraxis, die über eine diffuse, allgemein-religiöse Haltung im Sinne von Zivilreligion hinausginge. Auch bei ansonsten gebildeten Kirchenmitgliedern muss von einem weit verbreiteten christlichen Analphabetismus gesprochen werden. Da spielen die theologischen Feinheiten und inhaltlichen Specifica einer bestimmten konfessionellen Tradition und ihre Differenzen zu andern Traditionen kaum mehr eine Rolle. Sie sind den Menschen alle etwa gleich fremd und damit gleichgültig.

b) Die grossen Differenzen liegen bereits heute nicht mehr v. a. in den Unterschieden zwischen den verschiedenen kirchlichen Konfessionen, sondern zwischen gelebtem, kirchlich eingebundenem Christsein welcher konfessioneller Prägung auch immer auf der einen und dem Nicht-Glauben, dem religiösen Analphabetismus oder aber dem expliziten Glauben nichtchristlicher Religionen auf der anderen Sei-

⁶ Ebd. 68. Für viele Reformierte und Katholiken „bieten die grossen Kirchen... die gleichen Inhalte unter unterschiedlichen Etiketten an. Sie bieten keine Alternative an, ausgenommen ihre intransigenten Flügel“ (ebd., 294).

⁷ Vgl. Heinz Rügger, *Pastorale Arbeit angesichts der Homogenisierung des konfessionellen Bewusstseins*, in: A. Dubach u. W. Lienemann (Hg.), *Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen (Kommentare zur Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz“, Bd. 2)*, Zürich-Basel 1997, 199–212.

te. Angesichts dieser tiefgreifenden Unterschiede erscheinen die theologischen Differenzen zwischen verschiedenen konfessionellen Kirchen immer mehr als relativ unbedeutend. Im *Gegenüber zu Nichtglauben oder Fremdglauben* empfinden sich Christen verschiedener Kirchen ganz automatisch als einander ähnlich, ähnlicher jedenfalls, als sich Protestanten und Katholiken im relativ geschlossen christlichen Abendland des 16. Jahrhunderts fühlten!

c) Dazu kommt eine *grosse Zahl gemischt-konfessioneller Ehen*. In gewissen Teilen der Schweiz sind z. B. Eheschliessungen zwischen konfessionsverschiedenen Partnern häufiger als solche zwischen Partnern mit derselben Kirchenzugehörigkeit. Wer eine solche Partnerschaft oder Familie bildet, wird in den meisten Fällen kirchentrennenden Kontroversthemem nicht allzu viel Verständnis entgegenbringen.

d) Ein weiterer Gesichtspunkt ist, dass unsere westlichen Kirchen, ganz besonders die grossen Volkskirchen, seit der Mitte des letzten Jahrhunderts einen regelrechten *Pluralisierungsschub* erlebt haben, der sie mitunter in schwierige Zerreihsproben geführt hat. Die Unterschiede in Glaubensvorstellungen, Frömmigkeitspraxis und Kirchenbindung in ein und derselben Kirche sind mitunter enorm und können in manchen Fällen gravierender sein als die Unterschiede zwischen Kirchen verschiedener Konfession. Dadurch werden nicht nur die konfessionellen Profile, sondern auch die kirchentrennende Bedeutung ihrer Unterschiede stark relativiert. Denn wenn z. B. Vertreter katholischer Befreiungstheologie, Opus Dei-Mitglieder, katholische Feministinnen und Anhänger Eugen Drewermanns trotz all ihrer unüberbrückbaren Differenzen nach offizieller katholischer Praxis gemeinsam Eucharistie feiern dürfen (und sollen!), ist nicht mehr einzusehen, warum dann getaufte, gläubige Protestanten wegen mangelnder Übereinstimmung mit der katholischen Lehre davon ausgeschlossen bleiben sollen. Es ist zwingend, dass durch zunehmenden innerkirchlichen Pluralismus das Identitätsprofil jeder Kirche verflacht und das Gewicht der zwischenkirchlichen Differenzen relativiert wird.⁸

⁸ Emil Brunner hat bereits 1949 darauf hingewiesen, dass die innerkirchlichen Differenzen „viel tiefer“ gehen und „viel ernster“ sind als die „interdenominationalen“ (in: Karl Barth, *Die ökumenische Aufgabe in den reformierten Kirchen der Schweiz*, Zollikon 1949, 49).

e) Zu solcher Pluralisierung, also zur Auffächerung ehemals relativ homogener konfessioneller Traditionen in eine Vielzahl unterschiedlicher Strömungen und Untergruppierungen, trägt auch das Anliegen der *Kontextualisierung und Inkulturation* des Evangeliums bei, für das sich die ökumenische Bewegung im vergangenen Jahrhundert stark gemacht hat. Neben der konfessionellen Prägung von Theologie, Kirche und Spiritualität tritt hier als neuer, gewichtiger Aspekt die *kontextuelle, kulturelle Prägung*. Das aber führt dazu, dass z. B. methodistische und katholische Exponenten eines autochthonen afrikanischen Christentums einander wahrscheinlich näher stehen als ihren jeweiligen weissen Glaubensgeschwistern in den USA oder in Europa.

f) Mit dem Pluralismus hängt eng ein anderes Phänomen zusammen, das gerade im Protestantismus besonders ausgeprägt ist: der *Individualismus*. Menschen in pluralistischen, postmodernen Kulturen sind mentalitätsmässig in hohem Masse individualistisch eingestellt: sie identifizieren sich nicht mehr ohne weiteres mit einem grösseren Ganzen. So wie sie beim Kaufen von Kleidern die Kleidungsstücke an verschiedenen Orten einzeln auswählen, kaufen und zu einer ganz ihrem subjektiven Geschmack entsprechenden Garderobe zusammenstellen, so verhält es sich auch im ideellen Bereich. Man übernimmt nicht einfach ein von einer bestimmten Tradition vorgegebenes religiöses, politisches oder weltanschauliches Identitätsprofil als Ganzes, sondern eignet sich diejenigen Aspekte davon an, die einen überzeugen. Soziologen sprechen von „Identitäts-Basterei“ des heutigen Menschen oder von seiner aus verschiedenen Stücken zusammengesetzten „Patchwork-Identität“. Institutionelle Grenzen, also etwa die Grenzen konfessioneller Traditionen und Kirchen mit ihren je spezifischen Identitätsangeboten, werden nicht mehr als verbindliche Schranken empfunden. Man nährt sich bei Bedarf ganz selbstverständlich auch von dem, was in anderen konfessionellen Gärten wächst.

g) Damit verbunden ist ein weiterer Faktor, der einer De-Konfessionalisierung Vorschub leistet, nämlich eine gewisse *Skepsis oder Abneigung gegenüber Institutionen*. Das bekommen politische Parteien wie staatliche Institutionen, Vereine wie Kirchen zu spüren. Der *Trend zur De-Institutionalisierung* lockert Kirchenbindungen; man

identifiziert sich nicht resp. nur bedingt mit ihnen. Religion will man lieber privat und nach individuellem Zuschnitt pflegen. Konfessionskirchen als institutionell verfestigte Ausprägungen christlicher Identität wirken nicht besonders attraktiv. Da fällt es manchen schon leichter, sich mit irgendeiner neuen Bewegung zu identifizieren und sich für sie zu begeistern. Darum boomt der Markt immer neuer religiöser Bewegungen, die sich oft in Windeseile international ausbreiten – derweilen die alten Grosskirchen stagnieren oder gar schrumpfen.

Ich lasse es bei dieser exemplarischen Aufzählung bewenden. Sie soll deutlich machen: Die Bedeutung der klassischen konfessionellen Traditionen für die Identität heutiger Christenmenschen nimmt ab; und damit auch das Verständnis für die überlieferten kontrovers-theologischen Lehrfragen, die die Kirchen resp. ihre institutionellen Repräsentanten voneinander trennen. Diese Beobachtung gilt allerdings primär für Kirchen, die geistesgeschichtlich und gesellschaftlich im Bannkreis der Aufklärung und der (westlichen) Postmoderne leben und die in einem konfessionell gemischten Kontext leben.

Sie gilt – soweit ich sehe – *nicht* im Blick auf die orthodoxen Kirchen des Ostens und des Orients, die theologisch und liturgisch streng auf die Vergangenheit fixiert und in sich einigermassen abgeschottet sind. Aber im Blick auf die westlich geprägten, protestantischen und katholischen Kirchen scheint mir unübersehbar, dass das konfessionelle Paradigma christlicher Identitätsbildung an Bedeutung verliert.⁹

Damit zusammen hängt ein m.E. wichtiges, in seiner Bedeutung aber oftmals nicht genügend ernst genommenes Phänomen, auf das ich jetzt kurz eingehen muss: das der sog. transkonfessionellen Bewegungen.¹⁰

⁹ Schon Ende der 80er Jahre hat Jörg Zink einmal formuliert: „Wir sind in unseren Konfessionen nicht mehr zu Hause, und je länger die Zeit geht, desto weniger werden wir ihrer bedürfen. Das Zeitalter der babylonischen Gefangenschaft der Kirche in den Käfigen ihrer Konfessionen ist vorüber. (...) Die tradierten Konfessionsdifferenzen... werden künftig eine Forschungsaufgabe einer theologischen Paläontologie sein“ (*Publik-Forum* 3/89, 26).

¹⁰ Als Einführung in dieses Phänomen immer noch hilfreich finde ich den Band: *Neue transkonfessionelle Bewegungen. Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung*, Frankfurt 1976 (Ökumenische Dokumentation III), v. a. die darin enthaltene Stellungnahme des Strassburger Instituts für ökumenische Forschung, 9–43.

3. Transkonfessionelle Ausprägungen christlicher Identität

Parallel zur Relativierung herkömmlicher konfessioneller Identitäten ist deren Überlagerung durch transkonfessionelle Religionsmuster festzustellen. Transkonfessionelle Bewegungen sind kirchenunabhängige Bewegungen, die quer durch die konfessionellen Kirchen hindurch verlaufen. Sie sind auch schon als „jüngere Schwestern der bestehenden christlichen Konfessionen“ bezeichnet worden.¹¹ Ich denke dabei etwa an die evangelikale Bewegung, die charismatische Bewegung, die feministische Frauenkirche-Bewegung, die religiös-soziale resp. befreiungstheologisch orientierte Bewegung, die hochkirchlich-liturgische Bewegung, wie sie z. B. von Taizé aus wirkt, oder an die wachsende Strömung von Christen, die auf der Suche nach einer mystisch-kontemplativen Spiritualität sind. All diese Bewegungen bilden keine neuen Kirchentümer, keine neuen Konfessionen. Sie sammeln vielmehr Menschen aus den verschiedensten Kirchen um einen *neuen theologischen oder spirituellen Kristallisationspunkt*, von dem aus sich eine bestimmte neue Art von Christsein aufbaut.

Das Entscheidende ist nun, dass für die, die an einer solchen Bewegung teilhaben, die dort gefundene Theologie, Spiritualität oder Praxis meist wichtiger und prägender sind, als es die konfessionelle Tradition ihrer weiter aufrecht erhaltenen Kirchengemeinschaft zu sein vermag. „Ihre Mitgliedschaft in einer bestimmten Kirche bringt nicht mehr zum Ausdruck, was für ihr eigenes Glaubensverständnis letztlich entscheidend ist. Die offiziellen Lehren der Kirchen erhalten eine geringere Bedeutung und Zustimmung als die Erfahrung, theologische Ausrichtung oder die sozialen Anliegen, die sie mit Gruppen in anderen Kirchen teilen.“¹²

Solche Bewegungen wirken heute auf viele Menschen sehr attraktiv: Sie sind meist sehr dynamisch, stellen ein relativ homogenes Miteinander von mehr oder weniger Gleichgesinnten dar, verkörpern keine schweren bürokratischen Strukturen, sind noch nicht an jahrhundertalte Traditionen gebunden, breiten sich jedoch in erstaunlichem Tempo als internationale Netzwerke aus. Ihre Leichtstruktur

¹¹ Ebd. 22.

¹² Ebd. 12.

beschränkt sich auf Zeitschriften und Buchverlage, auf Tagungen und Kongresse, auf missionarische Werke und dergleichen. Da solche Bewegungen dem postmodernen Menschen mit seiner Institutions- und Traditions-Skepsis entgegenkommen, ist davon auszugehen, dass christliche Identitätsbildung in der Zukunft eher noch stärker als heute durch transkonfessionelle Strömungen geprägt sein wird.

Das Strassburger Institut für ökumenische Forschung hat jedenfalls Recht, wenn es festhält: „Es ist von höchster Dringlichkeit, dass die Kirchen sowohl ihre Sicht als auch ihre Einstellung und ihr Verhältnis zu den Bewegungen zu klären beginnen. In ihnen haben sie es ja mit einem beträchtlichen und besonders engagierten Teil ihrer eigenen Glieder zu tun.“¹³ *Konfessionelle Prägungen und transkonfessionelle Einflüsse werden sich im Prozess christlicher Identitätsbildung zunehmend überlagern und vermischen.* Wo Menschen in den Einflussbereich solcher Bewegungen kommen, wird der Kristallisationskern ihrer christlichen Identität häufig im transkonfessionellen (und nicht mehr primär im konfessionellen!) Spezifikum liegen. Die religiöse Topographie der Gegenwart gewinnt darum in ihren massgebenden Konturen zunehmend transkonfessionellen Charakter.

4. Ökumenische und konfessionelle Konsequenzen

Was für Konsequenzen könnten sich aus der skizzierten Entwicklung, aus der Relativierung des herkömmlichen konfessionellen Paradigmas christlicher Identitätsbildung nahelegen? Ich will zuerst versuchen, ein paar Konsequenzen unter ökumenischem Gesichtspunkt anzudeuten. Anschliessend soll auf ein paar Konsequenzen in pastoraler Perspektive hingewiesen werden.

4.1 Ökumene muss die heute real existierende religiöse Wirklichkeit in den Blick nehmen

Es scheint mir ein Gebot der Redlichkeit zu sein, dass wir die Situation, wie ich sie kurz zu skizzieren versucht habe, in allen ökumeni-

¹³ Ebd. 26.

schen Bemühungen wahrnehmen und ernstnehmen.¹⁴ Ökumene muss auf allen Ebenen von *heute* aktuellen Problemstellungen ausgehen, sich auf die *heutige* Wirklichkeit bestehender konfessioneller Kirchen und transkonfessioneller Bewegungen oder Gruppen beziehen. Es genügt nicht, bloss idealtypische, konfessionelle dogmatische Positionen aus der Vergangenheit, wie sie in Bekenntnistexten zum Ausdruck kommen, miteinander ins Gespräch zu bringen.¹⁵

Viele Diskussionen ‚offizieller‘ ökumenischer Gremien, die ich erlebt habe, scheinen mir unter mehr oder weniger ausgeprägter Absehung von der faktisch vorfindlichen kirchlichen und religiösen Wirklichkeit stattzufinden. Da diskutieren ökumenische Experten (häufig Männer in der zweiten Lebenshälfte mit höheren akademischen und kirchlichen Weihen) über irgendwelche Feinheiten von theologischen Unterschieden zwischen idealtypischen konfessionellen Positionen, wie man sie in den konfessionskundlichen Lehrbüchern nachlesen kann – und merken dabei gar nicht, dass das Kirchenvolk sich längst aus diesen theologischen Positionen verabschiedet hat oder sich jedenfalls nur noch partiell mit ihnen identifiziert. Da ringen theologische Koriphäen und kirchliche Eminenzen darum, ob man unter gewissen Bedingungen und in begründeten Ausnahmefällen aus pastoralen Erwägungen heraus einander allenfalls Abendmahlsgemeinschaft gewähren könnte – und scheinen nicht wahrzunehmen, dass an der Basis landauf, landab in Gruppen, Kirchgemeinden und Pfarreien ebendiese Eucharistiegemeinschaft längst selbstverständlich praktiziert wird. Da formulieren gelehrte ökumenische Kommis-

¹⁴ Hier folge ich meinen früheren Überlegungen in: Ökumene angesichts zunehmender innerkirchlicher Pluralisierung. *Una Sancta* 4/94, 327–333, dort 329ff.

¹⁵ Fernando Enns, Christian Hohmann und Ulrike Link-Wieczorek fordern zu Recht: „Teilnehmer an (ökumenischen Lehr-)Dialogen müssen sich selbst und ihren Gesprächspartnern gegenüber ehrlich darüber Rechenschaft ablegen, inwieweit die zur Verhandlung stehenden Lehraussagen bereits innerhalb der eigenen Konfession umstritten oder faktisch schon ‚eingefroren‘ sind. (...) *Ökumenische Lehrdialoge müssen in ihrer theologischen Reflexion stärker problemorientiert als vornehmlich traditionsvergleichend vorgehen. Sie dürfen nicht nur die Differenzen auf der Ebene der traditionellen Lehrbildungen im Auge haben, sondern müssen auch deren Relevanz im heutigen kirchlichen Leben analysieren.*“ (Christliche Identität im Traditionsabbruch. Überlegungen zur Zukunft der Ökumene in Deutschland, in: H. Voster [Hg.], *Ökumene lohnt sich. Dankesgabe an den Ökumenischen Rat der Kirchen zum 50jährigen Bestehen*, Frankfurt a.M. 1998 [Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Nr. 68], 336–349, dort 340).

sionen hochdifferenzierte Lösungsvorschläge für Probleme, die die allermeisten Gläubigen und PfarrerInnen an der Basis weder haben noch verstehen können.

Kein Wunder hat das ökumenische Interesse – genauer: das Interesse an dieser Art traditioneller interkonfessioneller Ökumene – in den letzten Jahrzehnten massiv abgenommen! Spannend und relevant ist Ökumene nur dort, wo deutlich wird, dass in ihr die heutige Wirklichkeit mit ihren Erfahrungen und Entwicklungen, ihren Herausforderungen und Verlegenheiten zur Sprache kommt. Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund hat darum in seinen Ökumene Richtlinien festgehalten: „Ökumene verstehen wir primär als Aufgabe, nach Wegen der Verständigung und der Vertiefung von Gemeinschaft zwischen *heute real existierenden* Kirchen, Konfessionen, Gruppen und Bewegungen zu suchen. Es geht also nicht um Vermittlung zwischen abstrakten, idealtypischen theologischen Positionen aus der Geschichte, wie sie sich etwa in historischen Bekenntnistexten resp. in Handbüchern der Theologiegeschichte oder der Konfessionskunde niedergeschlagen haben. Ökumenisches Reden und Handeln hat sich auf die konkrete, heute gelebte kirchliche Wirklichkeit mit all ihrer Vielfalt, ihren Spannungen, Fragwürdigkeiten und Widersprüchen zu beziehen. Insofern diese gegenwärtige Wirklichkeit jedoch durch ihr vorangegangene geschichtliche Entwicklungen geprägt ist, gehört die Aufarbeitung von Geschichte notwendig zu einer ökumenischen Verständigung dazu.“¹⁶

4.2 Den innerkirchlichen Pluralismus ernsthaft wahrnehmen

Traditionelle Ökumene ist lange relativ naiv davon ausgegangen, innerkonfessionell könne man von Kirchen ausgehen, die tatsächlich einig sind. Diese Annahme erweist sich heute im Blick auf die westeuropäischen reformierten, lutherischen, unierten und römisch-katholischen Volkskirchen als eine theologische Fiktion. Sie weiter als Grundlage heutiger ökumenischer Bemühungen aufrechtzuerhalten, scheint mir unredlich. Ökumene muss vielmehr beim Eingeständnis

¹⁶ *Grundlinien ökumenischen Handelns im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund*, o.O. 1994, 10 (Absatz 4.1).

einsetzen, dass wir uns zuerst einmal mit der „Kirchenspaltung im eigenen Haus“ auseinandersetzen müssen, wie Karl Barth es ausdrückte¹⁷.

Kurz nach der Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) hielt Karl Barth 1949 an einer Tagung in Zürich einen bemerkenswerten Vortrag über „Die ökumenische Aufgabe in den reformierten Kirchen der Schweiz“. Darin stellte er fest, es sei schwer, unsere schweizerischen reformierten Kirchen „als in sich einige... Kirchen anzusprechen (...). Zunächst einmal darum, weil sie in sich zweifellos nicht einig, sondern uneinig sind. Es gibt wohl auch Einigkeit in unseren Kirchen. Sie dürfte aber nur in einer geringen Anzahl von Fällen die innere, eigentliche Einigkeit auch nur ganzer Kirchengemeinden und gar nirgends die einer Kantonalkirche als solcher sein. (...) Oder in unseren theologischen Fakultäten? Man erlaube mir, den Mantel der Liebe und des Grauens über dieses Kapitel auszubreiten.“¹⁸

Die ökumenische Konsequenz, die Barth 1949 aus dieser bemerkenswert ehrlichen und selbstkritischen Situationsanalyse zog, dürfte heute an Relevanz eher noch gewonnen haben: „Wir haben die Kirchenspaltung im eigenen Haus... Wir haben allen Anlass, uns hier und bei uns selbst auf ihre Heilung zu besinnen.“¹⁹ Dazu gehört m. E. auch, dass wir in ökumenischen Gesprächen ehrlich zu den „Kirchenspaltungen im eigenen Haus“ stehen und nicht eine innere Einheit vortäuschen, die nur noch in historischen Lehrdokumenten, aber nicht mehr in der heutigen kirchlichen Wirklichkeit besteht.²⁰

¹⁷ Die ökumenische Aufgabe, 29.

¹⁸ Ebd. 24ff.

¹⁹ Ebd. 29.

²⁰ Ein typisches Beispiel dafür, wie dieses Problem theologisch-ökumenisch verdrängt wird, ist die Ekklesiologiestudie der Leuenberger Kirchengemeinschaft: Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, in: *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa, Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994*, hg.v. W. Hüffmeier u. Ch.-R. Müller, Frankfurt 1995, 15–58. Dort wird in Kap. II/1+2 der Pluralismus thematisiert, aber nur als Pluralismus der Gesellschaft, dem die Kirchen als relativ homogene, Orientierung gebende, die Wahrheit verkündende Grösse gegenüberstehen – als wären sie in sich selbst nicht ebenfalls tief von Pluralismus zerrissen! Von der Barthschen selbstkritischen Wahrnehmung kirchlicher Wirklichkeit ist hier, 45 Jahre später, im Text der Leuenberger Kirchengemeinschaft nichts mehr zu spüren! Demgegenüber

4.3 Identitäten wandeln sich

Wir haben bereits gesehen, dass sich die Identität unserer konfessionellen Traditionen in ganz spezifischen geschichtlichen, kulturellen, politischen und religiösen Kontexten herausgebildet hat. In einer bestimmten Situation, in einer bestimmten Konfliktlage, angesichts einer besonderen Herausforderung oder angesichts eines besonderen Defizits der Kirche bildete sich um einen neuen Kristallisationskern herum eine Gestalt des Christentums, die sich gegenüber früheren resp. anderen Gestalten abgrenzte und ein neues Modell christlicher Identität propagierte. Dieses neue Modell bezog seine unmittelbare Relevanz aus der besonderen Konfiguration seiner Ursprungssituation, in der es befreiende Antwort auf aktuelle Fragen der damaligen Menschen war. Wenn sich die Zeiten oder der kulturelle Kontext ändern, wenn sich den Menschen andere Fragen und neue Herausforderungen aufdrängen, wenn sie unter anderen Defiziten, Ängsten und Problemen leiden, kann das alte Modell christlicher Identität in der Regel nicht mehr in gleicher Weise hilfreiche Antwort sein und es wird an Attraktivität und Evidenz einbüßen. Dann ist die Stunde, da sich um ein neues Zentrum, um eine neue theologische Einsicht, eine neue spirituelle Erfahrung oder eine neue soziale, diakonische Praxis herum eine neue Gestalt christlicher Existenz konstituiert: es entsteht eine neue Konfession (so etwa die Entstehung des Methodismus aus der Anglikanischen Kirche oder der Pfingstbewegung aus dem traditionellen Protestantismus) oder eine neue transkonfessionelle Bewegung.

Christliche, zu konfessionellen Traditionen geronnene Identitätsmodelle ändern sich mit dem Wandel der Geschichte notgedrungenemassen. Das darf so sein, das gehört dazu. Darum bin ich skeptisch gegenüber allen Versuchen, durch Orthodoxien einen konfessionellen Identitätstypus festzuschreiben und dann – im Sinn einer Art Be-

ist Fernando Enns, Christian Hohmann und Ulrike Link-Wieczorek zuzustimmen: „Ökumenische Arbeit hat das Faktum von Traditionsabbruch, Entkonfessionalisierung und weitgehender Pluralisierung sowohl der inner-konfessionellen Perspektiven als auch der allgemein-gesellschaftlichen Lebenskontexte überhaupt entscheidener zu berücksichtigen. Denn weniger als je zuvor in der Geschichte der Ökumene stellen sich die einzelnen ‚Konfessions-Gemeinschaften‘ als einheitliche Traditionsbündel dar“ (*Christliche Identität im Traditionsabbruch*, 338).

kennntnis-Fundamentalismus – über die Jahrhunderte hinweg weiter zu tradieren, etwa indem angehende Theologen auf ein bestimmtes Set aus einer anderen Epoche stammender Glaubensbekenntnisse verpflichtet werden. Ich kann hier der Aussage Karl Barths nur zustimmen: „Konfessionen‘ sind dazu da, dass man (nicht nur einmal, sondern immer aufs neue) durch sie hindurch gehe, nicht aber dazu, dass man zu ihnen zurückkehre, sich in ihnen häuslich niederlasse, um dann von ihnen aus und gebunden an sie weiter zu denken. Es tat der Kirche nie gut, sich eigenwillig auf *einen* Mann – ob er nun Thomas... oder Luther oder Calvin hiess – und in seiner Schule auf *eine* Gestalt ihrer Lehre festzulegen. Und es tat ihr überhaupt nie gut, prinzipiell rückwärts statt vorwärts zu blicken.“²¹ Denn so verliert man möglicherweise gerade das, was man festzuhalten versucht und was sich eben gerade nicht festhalten lässt: eine lebendige, aktuelle, gegenwarts-relevante Identität.²²

4.4 Versöhnte, schöpferische Vielfalt

Im Lichte des eben Gesagten verstehe ich die Vielfalt von konfessionellen, transkonfessionellen und kontextuellen Ausprägungen des Christentums zuallererst einmal als etwas Legitimes und Sinnvolles – und nicht als ein ökumenisches Problem! Mir scheint, wir müssten noch viel klarer als in der Ökumene üblich davon ausgehen, dass sich Identitäten und damit auch konfessionelle Identitäten wandeln, dass sich in neuen Situationen u. U. legitimerweise neue Gestalten christlicher Existenz um neue Kristallisationskerne herum bilden, und dass neben den Konfessionskirchen auch transkonfessionelle Bewegungen solche ‚Phänotypen‘ des Christlichen darstellen, die es in der Theologie, v. a. in der theologischen Ausbildung, aber auch in den

²¹ *Die Kirchliche Dogmatik III/4*, Zürich 1951, ix.

²² Vgl. Fernando Enns, Christian Hohmann und Ulrike Link-Wieczorek, *Christliche Identität im Traditionsabbruch*, 342: „Traditionsabbruch, Entkonfessionalisierung und innere Pluralisierung der Kirche rufen nach einem neuen Modell christlicher Identitätsbildung, damit Glaube und Bekenntnis nicht als statische Positionsbewahrung missverstanden wird. In einem solchen Modell wird die traditionelle Betonung der identitätsstragenden Funktion der eigenen Konfession abgelöst durch das Verständnis von Ökumene als einer Such-Gemeinschaft von Gläubigen und Kirchen auf dem Weg zur Erkenntnis der Wahrheit Gottes.“

ökumenischen Kontakten ernst zu nehmen gilt. Ziel wäre dann ein lebendig-vielfältiges Ganzes unterschiedlicher Möglichkeiten christlicher und kirchlicher Existenz, das polyphon die Liebe und schöpferische Treue des einen Gottes bezeugt.

Soviel zu ein paar ökumenischen Konsequenzen.

5. Pastorale Perspektiven

Aus der skizzierten Entwicklung ergeben sich auch eine Reihe von pastoralen Perspektiven, auf die ich in einem letzten Teil noch eingehen möchte.

5.1 Konfessionelle Selbstrelativierung

Ich halte es für nötig, dass die konfessionellen Kirchen lernen, sich selbst zu relativieren, sich als nur eine unter vielen möglichen christlichen Sozialgestalten zu verstehen und ihre Grenzen gegenüber anderen konfessionellen und transkonfessionellen Sozialgestalten des Christlichen durchlässiger zu machen. Pastorale Praxis, die von solcher Selbstrelativierung, oder besser: Selbstbescheidung ausgeht, wird das eigene theologische Erbe nicht einfach preisgeben, wohl aber das jeweilige konfessionelle Proprium nicht-exklusiv in Relation zu anderen möglichen Ausprägungen des Christlichen, d. h. als Teil eines die Konfessionen übersteigenden Ganzen von Kirche interpretieren. Konfessionen würden sich dann nicht wie separate, abgeschlossene Wohnblöcke verstehen, sondern vielmehr wie unterschiedliche Wohnungen in des einen Vaters Haus, zwischen denen man hin und her gehen kann, ohne sich alternativ in der einen oder der anderen niederlassen zu müssen. Es geht darum, *das konfessionelle Profil als eine unter vielen möglichen Variationen des allgemein-christlichen Grundthemas zu verstehen* und so der Ergänzung, der Inspiration und der Kritik durch andere konfessionelle Variationen offen zu halten. Der Akzent hat auf dem Grundthema zu liegen. Auf dem gemeinsamen Grund und Fluchtpunkt. Und von dieser Basis her wäre dann in neuer Dringlichkeit sowohl das verkündigende als auch das diakonische Zeugnis zu gestalten.

Angesichts des zugleich multireligiösen und säkularen gesellschaftlichen Umfeldes, in dem unsere europäischen Kirchen leben, angesichts der Mehrzahl der (auch als kirchlich Getaufte) höchstens ganz oberflächlich mit dem Evangelium vertrauten Menschen stehen wir vor der Aufgabe, Wege zu finden, Menschen an das Geheimnis Gottes heran zu führen, sie in einen elementaren Lebensvollzug aus diesem Geheimnis Gottes heraus einzuführen. Das ist die Aufgabe der Evangelisierung in der Gestalt der Mystagogik, eine im grosskirchlichen Protestantismus sowohl an den theologischen Fakultäten als auch in der kirchlichen Praxis weithin vernachlässigte Aufgabe. Ich glaube nicht, dass die überlieferten konfessionellen Profile bereits besonders attraktive Antworten auf diese Herausforderungen darstellen. Die Zeiten, die Situationen haben sich eben geändert. Wir leben nicht mehr im 16. und 17. Jahrhundert. Manche transkonfessionellen Bewegungen scheinen da eine Gestalt christlicher Identität anzubieten, die besser auf diese Herausforderungen eingeht. Wichtig ist nur, dass wir die Bezeugung des Glaubens resp. die Initiation in ein Leben im Glauben als *gemeinsame* Herausforderung wahrnehmen und aufgreifen. Dasselbe gilt im Blick auf die sozialen, diakonischen Herausforderungen. Auch bei ihnen kann es nicht um die Realisierung irgendwelcher konfessioneller Sonderanliegen gehen, sondern um das gemeinsame, vernetzte Suchen nach praktischen und theoretischen Antworten, die den Herausforderungen der Gegenwart gewachsen sind.

5.2 Über die eigene Konfessionsgrenze hinaus leben lernen

Das alles heisst: die Konfessionskirchen werden lernen müssen, dass Menschen sich zunehmend nicht mehr mono-konfessionell orientieren, sondern über Konfessionsgrenzen hinaus suchen, lernen und leben.²³ Und das ist gut so. Wer sich – wir wir das in unseren konfes-

²³ In einem ökumenischen Hirtenbrief vom September 1997 zum Thema „Ökumenische Zusammenarbeit“ haben der reformierte Zürcher Kirchenratspräsident Ruedi Reich und der römisch-katholische Zürcher Weihbischof Peter Henrici diese Wirklichkeit mutig zum Ausdruck gebracht: „Viele Christinnen und Christen fühlen sich heute nicht mehr ausschliesslich einer Konfession verpflichtet, sondern stehen der eigenen Tradition in ähnlich kritischer Offenheit gegenüber wie derjenigen, die sie durch Ehepartner oder andere nahestehende Menschen kennengelernt haben. Das

sionellen Kirchen ja alle tun – zur *Una Sancta* bekennt, impliziert damit ja eine Haltung, die das Erbe der ganzen Christenheit als Fundus für die Konstruktion und Weiterentwicklung der eigenen christlichen Identität versteht. Dies gilt umso mehr angesichts der hohen Mobilität moderner urbaner Menschen. Sie wechseln nicht nur relativ häufig Wohnort, Arbeitsort, Beruf und Lebenspartner, sondern auch den Ort ihrer religiösen Beheimatung. Vielleicht ist Beheimatung gar kein angemessener Begriff: wer Glauben, wer seine religiöse Biographie als unabschliessbaren Weg versteht (was ja gut abrahamitisch ist und auch der johanneischen Selbstdeutung Jesu als Weg entspricht, vgl. Joh 14,6), ist offen, auch seinen Glaubensweg in kritisch-offener Nähe und Distanz zu unterschiedlichen Modellen und Sozialgestalten des Christlichen zu gehen. Nicht jeder religiöse Ort, nicht jedes christliche Identitäts-Modell ist für einen Menschen in jeder Lebensphase gleich hilfreich, gleich heilsam. Darum gibt es – gerade unter religiös wachen Menschen – Migrationsströme durch die Konfessionen und Bewegungen hindurch.²⁴ Ein Teil der Seelsorge im Sinn von spiritueller Lebensbegleitung wird es in –Zukunft sein, Menschen zu helfen, *den Ort, die Kirche, die Bewegung, die Gemeinschaft, die christlichen Angebote* zu finden, die sie in ihrer aktuellen Lebenssituation brauchen, um als Christenmenschen wachsen, leben und sich optimal engagieren zu können. Das Muster, dass jemand als Kind in die Kirche seiner Eltern hineingetauft wird, darin seine religiöse Sozialisation erfährt und bis an sein Lebensende darin verbleibt, verliert seine normative Bedeutung, v. a. bei jüngeren, mobilen, urbanen, gebildeten Menschen. Darauf sollten sich die Konfessionskirchen einstellen. Gegenseitige Durchlässigkeit ohne Konkurrenzgefühle und Berührungängste könnte dienlich sein, um Menschen pastoral zu begleiten und ihnen in einer zugegebenermassen sehr komplex und pluralistisch gewordenen postmodernen

einst so klare ‚entweder-oder‘ zwischen den Konfessionen ist für viele Menschen zu einem vorsichtigen ‚sowohl-als auch‘ geworden.“

²⁴ Die Perspektivkommission der Evangelischen Kirche in Hessen-Nassau hat einmal darauf hingewiesen, dass Mitgliedschaft heute für die Mehrheit der Kirchenmitglieder nicht mehr bedeutet, dass Identifikation „im Sinne einer umfassenden Beheimatung in *einer* Gruppe, Organisation oder Institution geschieht“ (*Person und Institution. Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft*, Frankfurt ³1992, 89).

Welt zu helfen, ihren Weg mit Gott und mit der christlichen Gemeinde im weitesten Sinne zu finden.

Nur ein Beispiel einer solchen modernen Biographie, die heutzutage immer weniger ein exotischer Einzelfall ist: Vor einiger Zeit traf ich in der französischsprachigen Schweiz einen jungen Iraner. Er stammt aus einer muslimischen Familie, kam in die Schweiz und fand hier durch pfingstlich-charismatische Kreise den Weg zum christlichen Glauben. Als es ihm in diesen Kreisen zu eng wurde, half ihm der Kontakt zu reformierten Christen zu mehr Weite. Schliesslich wandte er sich der katholischen Tradition zu, studierte Theologie und wurde Jesuit...!

Heutige Menschen finden ihre christliche Identität oft nicht mehr ein für allemal. Sie durchschreiten einen Weg, eignen sich Elemente aus verschiedenen Identitäts-Modellen an und bewegen sich zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen sozialen, konfessionellen oder transkonfessionellen Gruppen. Das gilt es ernst zu nehmen, wenn wir nach der Bedeutung der Konfessionen und nach der angemessenen Gestaltung der Aufgabe der Evangelisierung oder der mystagogischen Initiation moderner Menschen fragen.

Ich bin im übrigen der Meinung, dass Pfarrerrinnen und Pfarrer auf solche Situationen nur angemessen vorbereitet werden, wenn sie im Laufe ihrer eigenen religiösen Sozialisation und ihres Theologiestudiums ernsthaft mit anderen Konfessionen oder transkonfessionellen Bewegungen in Berührung kommen und ein Stück weit in ihnen zu leben versuchen.

5.3 Konfessionen als Werkstattträume christlicher Identitätsfindung

Unsere alten Kirchen mit ihrer konfessionellen Tradition haben sich in einem langen Prozess Strukturen gegeben, Infrastrukturen organisatorischer, theologischer und kommunikativer Art, die – unbeschadet aller nicht zu leugnenden Erstarrungserscheinungen – eine Art Werkstattträume darstellen, in denen heute tragfähige religiöse Identitäten gesucht und eingeübt werden können. Identitäten, die nicht mehr unbedingt dem klassischen Profil einer überkommenen Konfession entsprechen müssen, die aber gleichsam im Schutz von deren alten

Mauern neues Leben entfalten können. Funktion der grossen Konfessionskirchen dürfte es dann zunehmend werden, nicht so sehr eine einzige traditionelle, eben: konfessionelle Identität zu vermitteln, sondern auf der Basis einer gemein-christlichen Grundlage Lebensräume für vielfältige alte und neue Ausprägungen heutigen Christseins anzubieten.²⁵

²⁵ Nach Christoph Morgenthaler wäre auch „darüber nachzudenken, welche neuen Möglichkeiten einer überkonfessionellen Darstellung des Christlichen in unserer Gesellschaft“ sich ergeben könnten (Kollektiv-kirchliche Identität, innerkirchliche Pluralität und religiöse Individualität, in: A. Dubach u. W. Lienemann (Hg.), *Aussicht auf Zukunft*, 271–287, dort 286). In dieselbe Richtung weist der katholische Ökumeniker Urs Baumann, wenn er sagt: „Zukünftige christliche Gemeinde wird sich..., wenn überhaupt, eher in der Weise dezentraler konfessionsübergreifender ökumenischer Basisgemeinschaften verwirklichen“ (Ökumene ohne Konfession? in: *Aussicht auf Zukunft*, 181–197, dort 185).

KONFESSIONEN FÜR KIRCHE

Ladislav Beneš

I.

Schon Augustin wusste, dass es Leute gibt, die nicht in der Kirche sind und trotzdem dürften sie deren Glieder sein. In neuerer Zeit spricht man von Leuten, die sich zu keiner Kirche bekennen, zu keiner gehören wollen; aber als „Nichtreligiöse“ oder gar „Nichtgläubige“ würden sie sich nie bezeichnen.

Es sind aber auch die Kirchen selbst, die zur Individualisierung und Pluralisierung beitragen¹, wenn sie ihr Engagement zwischen den verschiedensten Interessengruppen innerhalb der Gemeinden ziemlich sorgfältig verteilen und eine möglichst bunte Palette von Aktivitäten und Selbstrealisation der Einzelnen anbieten. Es geht jetzt darum, einen Raum für die gegenseitige Kommunikation dieser individuell ausdifferenzierten Pluralität des Christentums zu schaffen und dabei auch die ausserkirchlichen religiöse Äusserungen und Erlebnisse wahrzunehmen. Nimmt die Kirche ihre Verantwortung für die christliche Religion ernst, dann darf sie sich nicht nur auf ihre kirchliche Gestalt beschränken, sondern muss auch diejenigen Formen wahrnehmen, die sich im Laufe der Zeit verselbständigten. Es ist ja doch unbestritten, dass die ganze Kultur und viele Institutionen in Europa durch das Christentum mehr oder weniger beeinflusst sind.

M. Kumlehn formuliert den Begriff Religion sehr breit: „Bezeichnet diejenige Dimension menschlichen Lebensvollzuges, in der sich der Einzelne des letztgültigen Sinns seines Daseins und der Welt, in der er lebt, zu vergewissern sucht.“ (11) Weil es sich dabei oft um individuelle Prozesse handelt, die auf Empfindungen und Emotionen basieren, ist es sehr schwer sie zu beschreiben. Die „Primärinstitutionen für Religion“ (259) sind sicher die Kirchen. Aber dann gibt

¹ Ich lehne mich an die Arbeit von M. Kumlehn, *Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Gütersloh 2000, an.

es das weite Feld der „sekundären Institutionen..., die die privaten Bedürfnisse autonomer Konsumenten eigens beliefern“ (ebd.). Unter diese kann man, kurz gesagt, „Beratungskolumnen in Zeitschriften, innerweltliche Gegenstücke erbaulicher Literatur, die von Abhandlungen über positives Denken bis zum Playboy reichen, populäre Psychologie und vor allem Psychoanalyse, z. B. in Fernsehserien, populäre Schlager, östliche Weisheitsliteratur und Meditationsveranstaltungen“² rechnen. Die praktische Theologie soll das alles sorgfältig studieren, um zu verstehen, wer der heutige Mensch ist. Für die Kirche besteht hier die Aufgabe, diesen (Sinn suchenden) Menschen sozusagen vor Manipulationen oder Abhängigkeiten welcher Art auch immer zu schützen.

Es kann interessant sein, dass alle empirischen Untersuchungen aus letzterer Zeit³ allgemein zu einem bestimmten „Wächteramt der Kirche“ kommen. Es darf keinesfalls um einen Komplex von Lehr- oder Moralnormen gehen, mit welchen die Kirche ein Instrument zum Messen und Verurteilen von nicht genug konformen religiösen Äusserungen in Händen hätte, sondern sie soll dem religiös suchenden Menschen (auch extra muros ecclesiae) ihre Solidarität und Neigung erweisen. Es wird ja erwartet, dass die Kirche in religiösen Fragen die am meisten kompetente Institution ist. Im Hinblick auf unser Thema stellen wir also fest, dass es sich hier nicht um eine Offenheit und Durchlässigkeit der einzelnen Kirchen untereinander, sondern um noch breitere Offenheit und kritische Solidarität allen religiösen Äusserungen gegenüber handelt, auch wenn diese nicht als bekenntnishaft kirchlich und christlich zu deklarieren sind.

Es liegt also die schlichte Frage an der Hand: Was ist Kirche? Muss man nicht (wieder einmal) von ihren Grenzen statt von ihrer (zu weiten) Offenheit sprechen? Stehen hier nicht die volkskirchlich-mehrheitliche Auffassung der Kirche und die missionarisch-bekennende, meistens in Minorität lebende Kirche im Widerspruch? Hier bietet es sich an, an das Hauptthema anzuknüpfen: Gegen eine kon-

² M. Kumlehn, 251, Anm. 110. Man kann dazu auch die verschiedensten Kataloge der Warenhäuser oder Reisebüros und den ganzen Bereich der populären Unterhaltungsindustrie und Sports zählen.

³ Sehr instruktiv und ausserordentlich gründlich ist die wohlbekannt religionssoziologische Studie veröffentlicht von K.-P. Jörm, in: *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*. München ²1999.

fessions- und grenzenlose Religion den klar artikulierten christlichen Glauben zu stellen, der sich in konkreten kirchlichen Gestalten realisiert. Aber hier stimme ich dem Hauptreferent völlig zu, dies stellt eine einigermaßen anachronistische Bindung der christlichen Identität an das Paradigma der Vergangenheit dar. Nachdem die Konfession die ideologische Überzeugung darstellt, dass es (nur) innerhalb deren Grenzen die Rechtgläubigkeit gibt – die Konfession als Positionsbestimmung und -sicherung (es sei gesagt, dass dies nicht der Ursprungszweck der Konfessionen war, sondern des späteren „Konfessionalismus“). Auf der anderen Seite sind wir ziemlich einig darin, dass man das Christentum – unter dem Verweis auf das freie Wehen heiligen Geistes auch ausserhalb der Kirche – kaum genügend als moralisch bewusste und religiös orientierte Haltungen definieren kann.

Meiner Meinung nach müssen wir unsere Perspektive ein bisschen verändern. M. Kumlehn meint, die Kirchen sollten jetzt die Aufgabe eines Wächteramtes vor den verschiedensten Manipulationen und Abhängigkeiten aller Arten erfüllen. H. Rüeegger meint (Punkt 5): „*Konfessionskirchen müssen lernen, sich selbst zu relativieren, das (eigene und das fremde) konfessionelle Proprium als Variation des allgemein-christlichen Grundthemas zu würdigen und das Gewicht in allem Tun auf das Allgemein-Christliche zu legen.*“ Rüeegger zieht dann daraus die Konsequenz: „*Traditionelle Konfessionskirchen... müssen lernen, sich vermehrt als ‚Werkstatträume‘ zu betrachten, in denen in Offenheit für transkonfessionelle Impulse vielfältige alte und neue Ausprägungen heute relevanter christlicher Identität entstehen können.*“ Das „Allgemein-Christliche“, also die „heute relevante christliche Identität“ würde mich eminent interessieren. Auch eine ganz allgemeine Formulierung wird nämlich eben das *konfessionell* Spezifische widerspiegeln.

II.

Christliche Identität hat etwas mit Bekennen zu tun. Bekenntnis, confessio gehört wesentlich zum christlichen Glauben. Vom Anfang an war die Kirche *bekennende* Kirche. Das Bekennen bezeugt (und zugleich ist es Antwort darauf), dass ich nicht aus mir selbst, aus

eigener Kräfte lebe, sondern aus der Kraft des Heiligen Geistes. Bekennen ist die Antwort der Kirche auf die Offenbarung in Jesus Christus und sie bezeugt es als die Kraft Gottes, die selig macht alle, die Juden und ebenso die Griechen (Röm 1,16). Aus dem Neuen Testament wissen wir, dass die kürzesten Bekenntnisse keine blossen Formeln sind, sondern eher Verweise oder Chiffren für die ganze Geschichte Jesu Christi. Der Glaube und das Bekenntnis, dass Gott in diesem Jesus für das Heil der Welt ein für allemal genug getan hatte, rettet (Röm 10,10). Dieses Bekenntnis zu verfehlen hat fatale Folgen. Es ist wichtig zu betonen, dass das Bekenntnis nicht nur eine Erinnerung bedeutet, sondern ist auch ein Ausdruck der Sicherheit und Erwartung, dass Gott seine Verheissungen erfüllen wird. Es drückt die Hoffnung aus, welche die Grenzen des Denkbaren überschreitet. Dadurch geschieht auch die Identifikation des Einzelnen coram Deo, ebenso der Bekenner untereinander (und eventuell auch coram publico). Genauer: Es geht um das Bekenntnis zu Christus, wie ihn die Evangelien bezeugen, und dieser Christus ist der Grund der Gemeinschaft mit anderen Bekennern, also der Grund der Gemeinde und Kirche Christi. Es ist genau das Bekenntnis, das diese Leute als diejenigen identifiziert, die „mit Leib und Seele, im Leben und im Sterben, nicht sich selbst, sondern ihrem getreuen Heiland Jesus Christus gehören. Er hat mit seinem teuren Blut für alle ihre Sünden vollkommen bezahlt...“ (Heidelberger Katechismus, Fr. 1)

Offensichtlich wirkten Bekenntnisse von Anfang an auch *regulativ*. Nicht jeder religiös und ethisch korrekte Mensch durfte Mitglied der Kirche sein: Wer bestreitet, dass Jesus der Christus sei, ist Lügner und Antichrist (1. Joh 2,22). Sicher waren das keine unreligiösen und unmoralischen Leute, die in Galatien „ein anderes Evangelium“ predigten (Ga 1,9). Im Gegenteil, sie sind sehr religiös. Und zu den wichtigsten Aufgaben der Gemeinde gehört die Unterscheidung der Geister (1. Joh 4,2). In der Bibel haben wir auch Stellen wie Mk 9,40, aber trotzdem dürfen wir das mit der Behauptung zusammenfassen, dass für die Urkirche der *christologische Konsens* wesentlich war.

Das Problem liegt natürlich nicht nur in den Formeln, sondern auch in deren Implikationen. Diversifikationen finden wir schon im Neuen Testament: Es gibt hier Bekenner Christi nach Matthäus, nach Lukas, nach Markus usw. Damit hängt dann die Frage zusammen,

welche Gestalt der Gemeinde, der Kirchenämter dem Grundbekenntnis am ehesten entspricht, bzw. welche Auffassung ist so transparent, dass der christologische Grundkonsens nicht überschattet werde, sondern eher richtig leuchtet hindurch⁴.

III.

Die Konfessionen der Reformation stellen dann den ehrwürdigen Versuch dar, in dem bestimmten historischen Moment die Erkenntnis zu bezeugen, was es jetzt und hier das Evangelium Jesu Christi für die eine heilige katholische Kirche bedeutet. Es geht um die Erneuerung und Reinigung der Kirche, nicht um Gründung regionaler Konfessionskirchen. Konfessionen wurden nicht als ewige Ideale verstanden, sondern waren einfach Gelgenheitsschriften.

Die innere Identität und Identifikationsmöglichkeit zugleich formuliert klassisch die Confessio Augustana VII,2: „*Das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, daß das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.*“ Es ist unbedingt notwendig einen Konsens mit Worten auszudrücken, aber auch mit Zeichen, mit Wasser, Brot und Wein. Wir müssen gut verstehen, dass es den Reformatoren nicht bloss um eine theologische Theorie ging, sondern um den Ausdruck der Tatsache, des Ereignisses, dass Gott sich dem Menschen zuwendet und ihm recht gibt nicht aufgrund seiner Verdienste, sondern um Christi willen. Der Sünder nimmt die Rechtfertigung nur durch den Glauben an. Deswegen bilden diese Zeichen – Verkündigung und Sakramente – konstitutive Identifikationsmerkmale der wahren Kirche. Das ist ein Minimum, das zur wahren Einheit genügt. Daran erkennen wir, dass wir dasselbe sind wie die anderen. Weil die Kirche aus dem Evangelium lebt und dies eine konstitutive Bedeutung hat für sie, ist sie beauftragt, dies weiter zu tradieren und zu bezeugen. Deswegen ist die Kirche verantwortlich für die „reine Lehre“, wozu sie wiederum eine Norm braucht. Und diese besteht in der Schrift und Konfessionen, wobei die Konfessionen auch nur *norma normata* sind. Bei der Verkündigung der Kirche geht es darum, ob das Evangelium in Wechsel

⁴ Gründlicher darüber: P. Filipi, *Církev a církve* (Kirche und Kirchen), Brno 2000.

der Zeiten und Situationen adäquat und identisch ausgelegt und verkündet wird. Ob sie den ganzen Inhalt des Evangeliums erzählt, wie er einst in den kurzen Formeln zusammengefasst wurde. Diese Rückbindung an die Tradition, die ursprünglicher ist als die Konfessionen selbst, führt zur Relativierung der Konfessionen zurück. Wenn die Konfessionen diesen Referenzdienst leisten, dann überschreiten sie sich selbst. In diesem Sinne würde ich sagen, dass es eher um die Transparenz im Rahmen der Konfessionen gehen wird als um eine „*transkonfessionelle Existenz*“ (Rüegger). Was dürfen die Konfessionen anderes leisten, als einen Verweisdienst, Verweis zu Gottes großen Taten in Jesus Christus durch den Heiligen Geist. Ich fürchte nämlich, dass der „Bedeutungsverlust der Konfessionen“ nicht durch irgendeine Inaktualität ihrerseits verursacht ist. Eher durch ständigen Missbrauch und Missverständnis. Auch für die Konfessionen gilt Mt 10,39: „Wer sein Leben findet, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden.“

Auf der anderen Seite geht es nicht um eine Relativisierung aller Lehre unter dem Motto: „Es ist doch egal, in welcher Kirche wir unsere christliche Existenz realisieren.“, was immer zu einem ekklesialen Doketismus führt. Meiner Meinung nach, ist es eben eine grössere Rücksicht auf die Konfessionen und ihre Inhalt und nicht ihre mehr oder weniger begründete Ignorierung, die paradoxerweise die Kirchen nicht zu- sondern gerade umgekehrt aufschliesst. (Die Kirche wird so mehr „lesbar“.) Denn sie bezeugen Jesus Christus, der zu uns durch den Heiligen Geist kommt, mittels der Verkündigung und Sakramente. Hier können wir uns erkennen und also als diejenigen identifizieren, die schon dem Tode entrissen wurden und dem Leben gehören. Es geht jetzt darum, dass dieser Grund der wahren Einheit sowohl in unserer als auch bei anderen „Konfessionen“ zu identifizieren ist, ohne dabei Anathemata gegen andere Kirchen erklären zu müssen. Die Übereinstimmung in der Lehre stellt weder einen kirchlicher Triumphalismus dar, noch Uniformität, noch Exklusivität, sondern es geht um die Antwort auf die Frage, warum „der andere“ Ausdruck der Wahrheit, die andere Realisation des Evangeliums nicht die Gemeinschaft der Kirchen zerstört, sondern eher umgekehrt⁵.

⁵ Hoffentlich ist es deutlich genug, dass dieser Punkt V. eine vielleicht ungegeschickte Zusammenfassung der inneren Logik der Leuenberger Konkordie darstellt

Und warum betont Apostel Paulus, diese Wahrheit soll mit dem Munde bekannt werden (Röm 10,9f)? Warum muss man das artikulieren können und nicht nur „fühlen“, nicht nur „darstellen“, nicht nur „denken“? Homologia ist eine deutliche Artikulation der Übereinstimmung mit dem Worte eines Anderen. In unserem Fall die Übereinstimmung mit dem Wort, das Leib wurde. Und das muss wirklich sehr deutlich artikuliert werden, das muss für alle Institutionen und Strukturen sehr transparent sein, damit wir eben dies mit anderen Christen kommunizieren können und sie so zur Überzeugung gelangen, dass bei uns derselbe Geist weht wie bei ihnen. Und nicht zuletzt muss das mit Leuten kommunizierbar sein, die immer noch „draussen“ sind und auf die Einladung warten.

In diesem Sinne würde ich sagen:

1) *Religion ohne Bekenntnis* kann Religion sein. Aber mit Sicherheit ist das dann keine *christliche* Religion.

2) *Die Bedeutung der Konfessionen für Gesellschaft* ist klein. Aber für die Kirche ist lebensnotwendig, weil konstitutiv. Und wenn die Kirche die Konfessionen in aller wirklichen Treue behält, nämlich als den in allen ihren Institutionen und Strukturen transparenten Verweis auf die Geschichte Gottes mit Menschen, dann wird das Evangelium und dank ihm auch Kirche und Konfessionen Bedeutung auch für die Gesellschaft haben. Denn dann kann die Kirche den Raum der echten Liebe und Freiheit, der Barmherzigkeit und Solidarität, der Offenheit und Hoffnung für alle anbieten. Den Raum für die Kommunikation mit all denjenigen, die durch verschiedenste Manipulationen und Abhängigkeiten, religiöse oder ganz weltliche, bedroht sind und einen festen Boden suchen.

“RELIGION WITHOUT DENOMINATION? THE SIGNIFICANCE OF DENOMINATIONS FOR CHURCH AND SOCIETY”: SOME REACTIONS

David R. Holeton

Introduction and Clarification

At the outset, I would like to make one clarification about the texts which were at the disposal of the participants of the weekend. The original German text used the word “Konfession” which was translated into Czech as “konfese” and into English as “denomination” but in the discussion “confession” was often used interchangeably with “denomination” by some for whom English was not their mother tongue. It is important to bear in mind that, in English, “confession” normally applies only to churches which subscribe to (a) particular confessional document(s) while “denomination” can be used of any Christian Church. As one ordained as an Anglican for example and now (because of the Bonn Agreement of 1931) an Old Catholic in the Czech Republic, I have always belonged to a denomination but never to a confessional church.¹

As an Anglican, I grew up often hearing the quotation from Vincent of Lerins “*Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*” as the appropriate response to any inquiry into what was specifically Anglican belief and the maxim is ubiquitous on Old Catholic documents

¹ While there may have been a time when some understood the Thirty-Nine Articles as a confessional instrument, they have not generally been understood as such, at least in modern times. (While I had to subscribe to them before my ordination to the diaconate, I did so in the context of a letter from my archbishop asking me to subscribe to the fact that there were thirty-nine and not forty and that they were to be understood as historical documents and that I was not expected to believe them!) Today there are many Anglican provinces where there is no requirement of subscription whatsoever.

ranging from theological apologies to letterheads.² Anyone who belongs to a world-wide communion today must have come to acknowledge that, at least in the past half century, questions of belief and practice have become so diverse within their own communion that traditional definitions of denominations hardly apply (this is certainly true between Anglican provinces – and usually even within individual dioceses – and is certainly also the case with churches belonging to the Lutheran World Federation and, even, within the Roman Church itself despite louder claims to common belief and practice). Thus, for any church / denomination to claim that it believes and practices only that which was believed always, everywhere and by all is extremely difficult to credit.

Denomination as an Act of Common Will

To understand the “glue” that keeps denominations together today we might do well to reflect on the conclusion of Ernest Renan’s famous essay “*Qu’est-ce qu’une nation?*” in which, having rehearsed all the traditional theories of nation building, he concludes that many stable nations are, in the end, all wanting something that would usually be considered essential to nationhood (a common language, culture &c.) and what remains as the “glue” is simply the common will to remain together. Thus, while Dr. Rieger’s categories for the cohesion of denominations are quite true (basic theological convictions, specific forms of community building with their corresponding institutions, particular forms of piety, ethos, historical tradition with its attachment to certain events, documents, personalities &c.) we find that the denominational reality is greater than the sum of the parts.

Anglicanism, for example, historically, was held together by *The Book of Homilies*, the Thirty-Nine Articles and the *Book of Common Prayer*. Today, for Anglicanism as a whole, the Homilies and the

² I am not going to discuss the question of whether or not such a time or consensus of belief ever existed – I doubt that it did and Vincent is badly misused by those who would honour him. Vincent, however, serves as a useful way of saying that, if we are to discuss the essentials of Anglicanism, they cannot be discovered by beginning with any English reformer of the sixteenth century and that that century is not definitive for Anglicanism as it exists today.

Articles are of little more than historical interest, and the liturgical texts in common use in most Anglican provinces have little to do with the *Book of Common Prayer* in its historic forms. All the same, Anglicanism goes on *and* grows. Thus, when many of the traditional factors around which denominations once catalysed cease to play any significant role in their institutional lives, denominations continue to persist simply because there is a common will to do so.

If there is a significant difference in denominationalism today, it is one in which denominations less and less see themselves as “opposed” to other churches and more and more as communities that share particular insights or emphases in the Christian tradition as a whole and offer those insights or emphases for the upbuilding of the whole Body of Christ. As an Anglican and, now, an Old Catholic, I believe that Anglicanism and Old Catholicism value certain qualities of the Catholic faith which they nurture in their own common life not for their own sakes but, rather, to enrich the mosaic of the church catholic. It is because of these particular emphases that I find myself “at home” within Anglicanism and Old Catholicism and believe that these “communities” continue to exist grow because these particular emphases are for the ultimate good of the whole church.

Alongside this persistence of denominations, we need to place some of the other factors which have qualified the denominational paradigm and which have been so well enumerated by Dr. Rügger.

Towards a Common Liturgical Culture

In North America, I see several patterns emerging. First, among many faithful Christians there is an increasing disregard for denominations. When people move from one region of the country to another or even to another part of the city, denomination is less and less their first criterion in finding a new parish. Proximity, programme (what is there for our children?, teenagers? & c.), style of community or liturgical life are often factors that take precedence over finding a church of the same denomination.

Much of this has been made possible by the fruits of academic scholarship and ecumenical liturgical co-operation over the past half century. Between the major churches, a consensus has emerged on

the shape of liturgy which has had a fundamental effect on the liturgical revisions of the churches over the past quarter century. The work of global ecumenical groups such as ICET (International Consultation on English Texts), ELLC (English Language Liturgical Consultation) and the CCT (The Consultation on Common Texts) have, together, produced the standard translations of the basic liturgical texts (Gloria, Creed, Sanctus-Benedictus, Lord’s Prayer, the Gospel Canticles, Te Deum & c.) and a Common Lectionary based on the three-year *Ordo Lectionum Missae*. The result of this is that at a Sunday eucharistic liturgy, Christians of all major churches find themselves using a liturgical rite which is common in shape and which uses within it common texts and a common lectionary. In addition to this there are a number of eucharistic prayers in common use which are either ecumenical translations of, or based on, common translations of patristic texts (e. g. those attributed to Hippolytus and Basil the Great). Furthermore, the CCT has produced both ecumenical marriage and baptismal rites which have approbation for use in ecumenical situations by most major denominations so that Christians from different denominations who marry and who have children together are given an ecumenical liturgical context, supported by their respective denominations, to celebrate those events.

The overall effect of the use of these ecumenical translations of liturgical texts and common lectionary within a eucharistic liturgy whose “shape” is recognizably common is to create a common ecumenical culture in which denomination plays a much less important role than it would have a quarter of a century ago. Far from being the “high church liturgical movement” identified by Dr. Rügger, this has become the common experience of the average North American Christian who worships in any of the major denominations which publishes liturgical texts.

Ecumenical Challenges

Lest I paint too rosy a picture of an emerging Christianity in which the role once played by denomination is secondary, what I have said needs to be set alongside an certain “reactionary” denominationalism found among some of the “younger generation” where “ecumenical”

is used only negatively and there is an almost archaeological fascination with reviving a denominational past. This longing for times past and the reconstruction of denominational patterns that passed long before those who advocate them were even alive one is inclined to see a last-ditch attempt to prop up the bulwarks of an institutional church that has little to say either to society or to the church's own members.

On the first evening of this session of Friends of the ETF, someone observed about their situation that his compatriots "know that 'we have religion'; which religion is not clear but we know that 'we have religion'". Such an assertion is characteristic of many western societies. I would like to juxtapose that remark with the situation in the Czech Republic where the vast majority of people know that "we have NO religion".

According to the census results released in the last months well under 40 % of the population identifies itself with any sort of religion profession. Since the last census just after the end of Socialism in this country, the largest denomination in the country, the Roman Catholic Church, lost about 30 % of those who had professed membership a decade ago and the second largest church in the country, the Czechoslovak Hussite Church, has lost 50 % of its membership. The only churches to show any gains in membership were those churches who, historically, have always been small in this country (Old Catholics, Baptists) and some "new" churches.

Those who *do* have religion in this country are much more sure than the average North American Christian about what sort of religion they have; denominationalism is alive and well. Since moving here, I have had occasion to ask myself why this should be. Surely, I thought, the common suffering of Christians under the former communist regime would have created a context in which many would have seen themselves in a post-denominational situation. Without doubt, this was true for many. Yet, in a post-communist society, denominationalism flourishes with a sharpness that often surprises me, a child of an ecumenical age.

Why so? Having been attracted to this country by the sacramental and liturgical movement which gave rise to and flourished during the Bohemian Reformation, I had assumed that the historical events

which occurred between the fifteenth and seventeenth centuries would sit as a scar on the Czech religious soul. The execution of Jan Hus, the five crusades against Utraquism, the defeat of the Bohemian Estates at the White Mountain (Bílá Hora), the executions and exiles which ensued could not but leave a mark on the Czech religious character. Where I have come to realise that I was mistaken was in thinking that the mark left by these events would be an ugly scar. I was wrong, the wound is still like a fresh scab which can easily be sloughed off and bleeds afresh.

The figure of Jan Hus remains controversial and divisive and continues to elicit strong emotion among Czechs (both from those with and without religious profession). The "failure" of the "Commission to Study the Life and Work of Mistr Jan Hus" to achieve a *real* apology, let alone a rehabilitation, has not helped matters. When the past is not yet turned over to God for healing there can be little progress. The result is that denominations continue to live in myth and polemic. While various reformed churches claim to be the inheritors of Jan Hus, that claim is only partly substantiated in the lives of their communities. Certainly, should they choose to do so, Roman Catholics living in the spirit (and by the law) of the Second Vatican Council could claim to be the children of Hus with a more substantive foundation than can those churches whose lives appear to be all but untouched by the sacramental and liturgical movement which issued in the restoration of the lay chalice and the communion of all the baptised. As it is, Hus is either claimed or rejected for reasons that are more polemical than actual.

As far as I can see, the only way forward which will lead beyond the stumbling blocks of the past is engagement in substantive bilateral theological dialogues in which churches are willing to address the divisions of the past honestly and to have as their goal the reconciliation of the churches. At present, I see various signs of ecumenical co-operation but none of real ecumenical dialogue.

Final Observations

Do I see a church without denominations? My answer is a rather Anglican "yes" and "no". The recent emphasis on "baptismal ecclesi-

ology” with its orientation to membership in the whole Church has done much to create a consciousness of the scandal of a divided church (this, perhaps, has more impact in an highly pluralist context than it does in one in which ecclesial life is dominated by one or two mega-churches). Thus, in moving, there may be many factors (including those noted by Dr. Rügger, and the common liturgical I have described) which may take precedence over traditional denominational loyalties. As a result, the corresponding “eucharistic ecclesiology”, with its orientation to a specific ecclesial community, may or may not be a necessary corollary. In moving, people may not identify with a new congregation or community simply because it is of the same denomination or exists in a state of *communio in sacris* with the church to which they belonged in their former place of residence. Thus, in moving, they may feel more “at home” in another denomination that the one to which they belong, ironically, just *because* it is much more like their former community than the local “branch” of their own church.

A RESPONSE TO HEINZ RÜEGGER’S LECTURE

Henry Sturcke

1. Counter-Theses

Heinz Rügger’s stimulating and thoughtful lecture has convincingly shown the trans-denominational forms of Christian identity that determine the religious landscape today and the ecumenical and denominational consequences that this portends, as well as the challenge this poses for pastoral care. Within a context of broad agreement, I offer two counter-theses.

The first is a linguistic consideration: the ambivalence of language, as reflected in the two versions of the conference program, is symptomatic.¹ The German “Bekennntnis” is conventionally translated into English as “confession,” while the German “Konfession” is usually translated “denomination.” This cannot be dismissed as merely a matter of semantics. The appropriation of the concept “confession” to denote faith communities was a fateful decision that made the word of Viktor Frankl, quoted by Dean Filippi in his opening remarks of our meeting, possible.

The second counter-thesis comes in response to for openness and discussion. While I agree as to the necessity of these, my observations have led me to conclude that, in practice, we have largely lost the ability to articulate clearly either the basic themes of Christian faith or the *propria* of one’s own tradition. “Dialogue” often degenerates to an agreement of vague, superficial platitudes or an energetic, but theologically uninformed dispute over fashionable topics of the moment. Heinz Rügger remarks, doubtless on the basis of his exten-

¹ The first English-language version of the program gave the name of the congress as „A religion without a confession?“ In the second, this was changed to „A religion without denominations?“ In the introduction to his lecture, Heinz Rügger stated his preference for „confession“ to describe the phenomena he was considering.

sive experience in ecumenical dialogue, on the amount of time and energy invested in the discussion of questions from earlier times that are no longer seen as relevant by many Christians. This may be true, but does not automatically qualify such discussion as needless, as if these topics had been settled. We often forget why earlier questions were vital. As an example, I cite the desire to reformulate the divine name to take contemporary concerns into account. I do not claim that such decisions are unnecessary: the experience of Moses when he was commissioned to return to Egypt or of early Christians convicted by the resurrection of Christ shows that a new historical situation can be the occasion for a new revelation of the divine identity. Contemporary discussions should not take place however in ignorance of what is meant by the name "Father, Son and Holy Spirit," and what is at stake were it to be replaced by something like "Parent, Child and Source of Life."²

2. Report on the workshop discussion of Heinz Rügger's lecture

The workshop discussion was divided into two parts. In the first, the eleven participants each presented a brief autobiography, focusing on religious socialization. Many common factors emerged from the discussion, confirming in many ways the theses of Heinz Rügger's lecture, although there were some differences discernible in religious socialization between participants from the former east bloc and the west. Many, but not all, were baptized as children and confirmed as young people, although two of the participants from the former east bloc were not. In general, the eastern European participants had a non-religious upbringing, whether they had been baptized or not. In these cases, the influence of friends who were open about their Christian faith was decisive. These friends did not push their belief on

² See Robert W. Jenson, *The Triune Identity: God according to the Gospel*, Philadelphia 1982, 10–16. Jenson's normally concise and lucid style of writing deserts him when discussing newer proposed formulations, especially those of feminists, which is symptomatic of the difficulty of the discussion. Nevertheless, his defense of the traditional name is a helpful statement of what is at stake.

others, but lived in a way that was believable and attractive. Especially poignant was the testimony of an older participant, whose religious socialization occurred just after the second world war, and who Christian convictions interplayed with a dissident status throughout the long Communist years. His faith remains strongly colored by the need for social action in response to the Gospel.

An opposite phenomenon was the case of two participants from Scandinavia, who were raised in the state Lutheran church and were now active in it. Yet in the case of one of them, exploration of the youth programs offered by a variety of free churches helped form active faith and practice. Both reported that the trans-denominational movements described in the lecture are also represented within the state church in their country. Two participants from the British Isles also offered an interesting contrast in the way contemporary plural Christianity is experienced and lived. One was raised in Scotland as a Presbyterian, but confirmed an Anglican. He had now made it a principle to be active in the church community closest to wherever he is living, regardless of the denomination. The other was raised a Roman Catholic in England, conscious of their minority and non-established status. He has explored various trans-denominational movements, including a stay at Taizé, but remains a Roman Catholic; he sees no reason to change, nor any reason for his membership there is curtail his openness to various forms of Christian expression.

It is not surprising that the religious experience of Heinz Rügger has also been in accord with the theses he has developed. His varied experience, including Reformed, Lutheran, Baptist, Mennonite and Methodist, has given him the feeling experienced by all cosmopolitans: at home everywhere and yet not fully at home—or accepted—anywhere. My own religious autobiography was also an apt illustration of the theses discussed: born to a family that was Reformed on my father's side and Baptist on my mother's, I was baptized and confirmed Lutheran. A period of radical questioning followed my confirmation, followed in turn by entry into a closed, biblicist, end-time community, the Worldwide Church of God. Study of theology at their Ambassador College led to twenty years pastoring congregations for them. The church has confronted its past and corrected many of its teachings; it has also opened to ecumenical dialogue and coop-

eration with other denominations. Prior to this new phase, I had begun to sense our limitations and had resumed my study of theology. It then became my responsibility to conduct ecumenical dialogue in German-speaking Europe, which led to an increased appreciation of the richness both of common Christian tradition and contemporary diversity. I have retained my credentials as a minister in the Worldwide Church of God, but have entered the Reformed church, and am receiving pastoral training there.

In a second round, we discussed the future of denominations in light of both secular society and the diversity of trans-denominational movements. A question that received serious and extended discussion was that of standards for discerning whether groups and teachings were in harmony with the Gospel. The example of the Moravian Brethren was cited, who developed a three-fold distinction between essential teachings, outward signs, such as the sacraments, and items that were a matter of choice, such as liturgical practice.

BEMERKUNGEN ZUM ÖKUMENISCHEN GESPRÄCH

Eduard Wildbolz

„Versöhnte Verschiedenheit“: ein Rollenspiel?

Heinz Rügger macht in seiner Darlegung auf einen Tatbestand aufmerksam, dem die Vertreter der Kirchen und Konfessionen in den vielen ökumenischen Dialogen kaum viel Aufmerksamkeit schenken. Er erinnert daran, wie in den vielen ökumenischen Dialogen manche Gesprächspartner sich aufmachen, um in der fernen Vergangenheit Bekenntnistexte und Traditionen zu finden, welche uns aufzeigen, wie es zu Spaltungen und gegenseitigen Verdammungen in den Kirchen gekommen ist.

Man vermutet, dass dort die Gründe für die Spaltungen klar erkannt werden und so auch eine effiziente Therapie möglich sein müsste.

Das Ergebnis dieses auf ersten Blick durchaus plausiblen Vorgehens wird im ökumenischen Gespräch heute als „versöhnte Verschiedenheit“ bezeichnet. Der Ausdruck ist eine klare Absage an jegliche Versuche, auf dem Weg der Einigung den Kirchen einseitig bestimmte Normen und Definitionen verbindlich und uniform aufzuerlegen. Ausserdem soll der da und dort grassierende Mode der Beliebigkeit mit ihrem evident grossen Substanzverlust Widerstand geleistet werden.

Ohne Zweifel hat man so einige Ziele erreicht und mitgeholfen, dass einige Kirchen sich einander etwas offener zuwenden. So ist die Dialogsituation etwas verbessert worden. Ich denke u. a. an die Leuenberger Konkordie, an die Charta Oecumenica, an Augsburg 1999, an die Abendmahlsgemeinschaft der Episcopal Church (Anglican) in USA mit der Evangelisch Lutherischen Kirche in Amerika.

Die Retrospektive

Indessen klingen mir im Wort „versöhnte Verschiedenheit“ doch resignierende Töne mit. Es ist ein Wort aus der Retrospektive! Verschiedenheit der Kirchen und Konfessionen nach Identität, Lehre, Mentalität, Lebensstil, Einordnung in die Gesellschaft und Kultur, nach Struktur und Leitungsform gehört offenbar zum konfessionellen Erbe. Der Dialog soll das aufarbeiten und einer Versöhnung zuführen. Die Dialogpartner fühlen sich dabei ihrer Geschichte verpflichtet und sagen, sie würden sich an die Definitionen halten, die ihren Müttern und Vätern teuer gewesen seien. Die Gespräche fördern dann vielleicht Missverständnisse und Irrtümer zutage. Diese lassen sich richtigstellen. Aber werden damit Kirchenspaltungen beendet?

Es ist bezeichnend, dass die ökumenische Bewegung in der Mitte des 20. Jahrhunderts dem Ziel der „Einheit“ verpflichtet war. Heute heisst das Hauptwort „Verschiedenheit“. Man ist an den besonderen Eigenheiten der einzelnen Konfessionen und Kirchen interessiert und betont seine der Vergangenheit verpflichtete Identität. Da man aber nicht mehr auf Streit und Feindseligkeit baut, sondern dann und wann als gemeinsame Christenheit auftreten muss, wird beigelegt „versöhnte Verschiedenheit“. Das bedeutet aber beileibe nicht volles gegenseitiges Vertrauen und herzliche geschwisterliche Gemeinschaft am gleichen Tisch. Es zeigt sich, dass nicht so sehr Versöhnung oberste Leitlinie ist, sondern man nach dem Freiraum sucht, wo eigene Identitätsvorstellungen bewahrt bleiben und altvertraute Klischees weiterleben können. Das hat aber auch damit zu tun, dass zu oft vergessen wird, dass Dialoge unter Kirchen und Bekenntnisse einen spirituellen Charakter haben – gerade weil sie von Versöhnung handeln. Dialoge der Kirchen sind vom Gebet getragen. Bekenntnisse muss man beten, nicht bloss rezitieren oder exegetisch zerpfücken.

Aber offenbar gibt man sich derzeit in Europa damit zufrieden, im Rückblick auf die Tradition und nach Korrektur einiger missverständlicher Klischeevorstellungen der Kirchen voneinander nun Parallelgleise entdeckt zu haben, so dass man angeblich versöhnt – und das heisst: parallel – mit ungleichem Tempo, mit verschiedenfarbigem Tenue und mit ganz unterschiedlichen Gestaltungen unterwegs

auf Reisen ist. Dabei gilt für Parallelen ja die Hoffnung, dass sie sich in einer fernen Zukunft in einer „Endstation“ treffen werden.

Der „garstige Graben der Geschichte“

Aber zum ökumenischen Gespräch sind einige Faktoren weggeblieben, die nach meinem Dafürhalten nachhaltige Folgen mit sich bringen.

Was Heinz Rüeegger „retrospektive Fixierung“ nennt, müsste alle am ökumenischen Gespräch Beteiligten an den Rand des „garstigen Grabens der Geschichte“, wie Lessing seinerzeit eindrücklich formulierte, führen. Also dorthin, wo uns aufgeht, dass unsere Glaubensbekenntnisse ihre Geschichte haben und selber Ergebnisse und Fortführung geschichtlicher Prozesse sind.

Darum sind ökumenische Dialoge Rollenspiele. Man ist sich der Geschichtlichkeit der Wörter und Thesen bewusst und kennt Zeitgeschichte, den Zeitgeist und die Mentalität jener Autoren, aber die Diskussion läuft meistens um bestimmte dogmatische Thesen oder kirchenstrukturelle Fixierungen und Gesetze. Es sind angeblich zeitlose Dogmen, welche das Gespräch bestimmen; man gibt sich nicht in die relevanten Auseinandersetzungen und Stimmungen jener Zeitaläufe hinein, sondern bemüht sich damit, Missverständnisse auszuräumen. Für die Einigung der Kirchen ist nicht viel gewonnen. Man ist von der Leuenberger Konkordie und von Augsburg 1999 weggegangen nicht in die geschwisterliche Gemeinschaft der Kinder Gottes, sondern in die vertraute Verschiedenheit.

Wird die Geschichtlichkeit der Texte und Thesen ernsthaft aufgenommen, dann werden wir uns schnell klar, dass die Texte der Vergangenheit nicht einfach zitiert werden können. Sie gehören hinein in ihre Situation. Wir werden einige Dimensionen mitvollziehen können, aber wir werden bald entdecken, dass gewisse Bilder und Vorstellungen nicht mehr verstehbar geworden sind oder gar Missverständnisse hervorrufen.

Machen wir *eine Probe aufs Exempel*: Man beauftrage protestantische, katholische und orthodoxe Delegierte, miteinander einen Bekenntnistext zur Stellung der Frau in Schöpfung, Kirche und Gesell-

schaft zu schreiben. Dabei kämen die anthropologische Struktur der Mitmenschlichkeit und die Gottebenbildlichkeit als Partnerschaft von Frau und Mann zur Sprache, die Sexualität mit vielen Implikationen, die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (Familie, Beruf, Arbeit, Gemeinwesen) – kurz Menschenbild und Selbstverständnis.

Sehr bald würde sichtbar, ob eine echte Geschwisterlichkeit im Gottesvolk lebt. Man würde sehr rasch von Dingen reden, die alle Menschen in ihrem Selbstverständnis betreffen. Dabei würde sichtbar, wie die Kirchen in ihrer Stellung zur Frau und ihrem Selbstverständnis übereinstimmen oder sich widersprechen. Der Dialog liefe auf der Ebene des täglichen Lebensvollzugs und nicht auf dem Spielfeld der Dogmatik. Die Kirchen müssten ihre Praxis sogleich überprüfen.

Kirchengemeinschaft

Der Dialog mit Blick nach vorn kann zur Einigung von getrennten Kirchen und Christen und selbst zu voller Kirchengemeinschaft führen.

In den USA haben die „Episcopal Church“ und die „Evangelical Lutheran Church in America“ sich unter der Vision „Called to Common Mission“ zum Dienst am Evangelium verpflichtet und sind dazu eine volle Kirchengemeinschaft eingegangen mit gegenseitiger Anerkennung als „katholische und apostolische Kirche“ und mit Abendmahlsgemeinschaft. Man verzichtete auf eine Definition der „Kirche“. – Die Kirchengemeinschaft wurde 1999 geschlossen.

Übrigens: Nicht umsonst ist die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts unter dem Impuls der überkonfessionellen evangelistischen Bewegungen mit grossem Elan vorangekommen und hat Visionen umgesetzt.

In den frühen Jahren der Ökumene wirkten an entscheidenden Stellen neben Kirchenvertretern stets Leute aus der Missionsbewegung, dem CVJM und CVJT sowie aus dem christlichen Weltstudentenbund wesentlichen Einfluss. Sie blickten entschlossen in die Zukunft. Die Einheit der Kirchen und der Christen war für sie Vorbedingung für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums. Einheit war Nahziel! Sie ent-

wickelten Visionen für den Ökumenischen Rat der Kirchen. Sie brachten ihm Mut und Entschlossenheit, diese auch umzusetzen.

Je mehr der OeRK sich – aus durchaus achtbaren und plausiblen Gründen – verkirchlichte und man in die kirchliche Professionalität eintauchte, gerieten die Visionäre und die auf die Weitergabe des Evangeliums an die ganze Welt Verpflichteten ins Abseits. Der OeRK fing an, sich pragmatisch mit dem status quo abzufinden. Das machte die „Verschiedenheit“ zum Hauptwort, das Ziel „Versöhnung“ zur Nebenaufgabe. Das Thema Einheit wurde – anscheinend – ausgeblendet. Abschottung und tolerantes Nebeneinander ersetzen die Versöhnung!

DIE NEUEN SCHWEIZER GESANGBÜCHER – DOKUMENTE PROFILIERTER IDENTITÄT UND VERSÖHNTER VERSCHIEDENHEIT

Hans-Jürg Stefan

In den beiden großen deutschschweizerischen Landeskirchen wurden in den letzten fünfzehn Jahren des vergangenen Jahrhunderts in zwei parallel verlaufenden, teilweise koordinierten Prozessen zwei konfessionell profilierte Kirchengesangbücher¹ samt den dazu gehörenden Hilfsmitteln² erarbeitet und zeitgleich publiziert. Im Blick auf das Thema dieser Tagung „Die Bedeutung der unterschiedlichen Konfessionen...“ soll in diesem Atelier ein erster Einblick in das RG vermittelt, insbesondere anhand ausgewählter Liedbeispiele aufgezeigt werden, dass sich die neuen deutschschweizerischen Gesangbücher, ohne ihre konfessionelle Identität zu verleugnen, als Dokumente „versöhnter Verschiedenheit“³ erweisen. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit

¹ RG: *Evangelisch-reformiertes Gesangbuch*. Gesangbuch der Evang.-ref. Kirchen der deutschsprachigen Schweiz. Zürich 1998 / 2001, 1131 S. KG: *Katholisches Gesangbuch*. Gesang- und Gebetbuch der deutschsprachigen Schweiz. Zug 1998, 959 S., 6 Abb.

² Peter Ernst Bernoulli u. a. (Hg.), *Singend durch die Festzeiten*. Werkstatt Gottesdienst 5, Zürich 1998. Ders. u. a. (Hg.), *Ökumenischer Liederkommentar [ÖLK] zum KG, RG, CG*, Basel–Freiburg i. Üe.–Zürich, 1. Lfrg. 2001. Andreas Marti, *Singen, Feiern, Glauben. Hymnologisches, Liturgisches und Theologisches zum Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz*. Basel 2001. Hans-Jürg Stefan / Walter Wiesli (Hg.), *Arbeitshilfen zum KG, RG, CG*. Basel-Gossau-Zürich 1998–2001: Werkheft 1 mit CD: *Vielfalt der Formen* (1998). Werkheft 2 mit CD: *Wege zum Lied* (1999). Werkheft 3 mit CD: *Psalmen* (2000). Werkheft 4 mit CD: *Innehalten im Tageskreis* (2001). Elisabeth Wyss-Jenny, *Mit Kindern singen. Lieder, Kanons und Rufe aus dem neuen Gesangbuch*. Werkstatt Gottesdienst 5 mit CD, Zürich 1998.

³ Ulrich Körtner, *Versöhnte Verschiedenheit. Die Einheit von Identität und Differenz als Grundproblem christlicher Ökumene*, BThZ 15. Jg., H. 1, 1988, 76–96. Harding Meyer, *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie*. Frankfurt a. M.–Paderborn 1998, 101–119.

den im RG aufgenommenen Bekenntnissen und Bekenntnisliedern vermittelt die Sekundärliteratur.⁴

Als Arbeitsunterlage lag allen am Prager Jahrestreffen 2001 Teilnehmenden eine sonst nicht erhältliche broschierte Ausgabe des RG vor. Leider war es nicht möglich, auch das KG für alle zu beschaffen, doch lassen sich schon an Hand eines der beiden Gesangbücher wichtige Gemeinsamkeiten nachweisen. KG und RG sehen sich nicht nur in der gesamten Buchgestaltung (Format, Schrift- und Notensatz usw.) zum Verwechseln ähnlich. Bedeutsamer sind die inhaltlichen Übereinstimmungen, von welchen hier deren vier hervorgehoben werden: Ökumenizität – Leitmotive – Vielfalt – Gottesdienst im Tageskreis. Ausführlicher, als es im Rahmen des Ateliers möglich war, wird der Gottesdienst im Tageskreis, bzw. die Tagzeitenliturgie, das Stundengebet – vermutlich die wichtigste Innovation der Schweizer Gesangbücher – behandelt.

1. Ökumenizität

Hier können nur zwei Aspekte dieser Grunddimension der neuen deutschschweizerischen Gesangbücher angesprochen werden, ihre Ökumenizität im Sinne einer verbindlichen Gewichtung des ökumenischen Liedgutes und eine auf gegenseitigem Respekt und Vertrauen basierende zwischenkirchliche Kooperation.⁵

Tatsächlich ist das gemeinsame Repertoire des KG und RG gegenüber den vorausgehenden Gesangbüchern, dem Reformierten Kirchengesangbuch (1952), dem Katholischen Kirchengesangbuch (1966/1978) beachtlich angewachsen. Diese starke Gewichtung ergab sich einerseits aus der fruchtbaren zwischenkirchlichen Zu-

⁴ Andreas Marti, „So sie's nicht singen, glauben sie's nicht“. *Gesprochenes und gesungenes Bekenntnis im neuen Reformierten Gesangbuch*. In: Pierre Bühler u. a. (Hg.), *„Freiheit im Bekenntnis“*. Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive. Zürich 2000, 183–199. Ders. a. a. O. (Anm. 2), 56–64, 119ff.

⁵ Andere Aspekte eines weit gefassten Begriffs „ökumenisches Liedgut“ sind u. a.: Gesänge, welche die singende Gemeinde in Raum und Zeit über historische, sprachliche und kulturelle Grenzen verbinden; oder Schöpfungslieder, welche das Bewusstsein stärken, dass Mensch und Natur in der einen Welt aufeinander angewiesen bleiben.

sammenarbeit im ganzen deutschsprachigen Raum im Rahmen der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut (AÖL).⁶ Andererseits wurde in der Schweiz durch die ökumenische Arbeitsgemeinschaft „Neues Singen in der Kirche“ (NSK) eine vertiefte Vertrauensbasis erarbeitet: 1971–1978 wurden 28 NSK-Liedblätter mit Arbeitsmappen ediert. 1980–1994 folgten die drei Auflagen des ersten ökumenischen Jugendgesangbuches der Schweiz, „Kumbaya“, samt den zahlreichen dazu gehörenden Begleitpublikationen. 1986–1998 ermöglichten parallel zur Erarbeitung der neuen Gesangbücher 45 Ausgaben der Zeitschrift NSK gemeinsame Text- und Melodie-Ausschreibungen, Präsentation, Diskussion und Erprobung neuer Gesänge.

Auf Grund dieser jahrzehntelangen positiven Erfahrungen wurde die enge Kooperation in der Gesangbucharbeit konsolidiert: Beide Kirchen delegierten je einen Vertreter in die Kommission der Schwesterkirche. So nahm von reformierter Seite der Hymnologe Prof. Dr. Markus Jenny (1924–2001), von katholischer Seite der Gesangbuchbeauftragte der deutschschweizerischen Bischofskonferenz, der Musikwissenschaftler und Theologe P. Dr. Walter Wiesli Einsitz in der Gesangbuchkommission der andern Konfession. Diese doppelte personelle Brücke der getrennt arbeitenden Kommissionen ermöglichte entscheidende Weichenstellungen. Im Rahmen ganztägiger Plenarsitzungen wurden alle das gemeinsame Repertoire betreffenden Fragen in bestem Einvernehmen erörtert und entschieden.⁷ Wenn auch nicht in sämtlichen Details Übereinstimmung erreicht wurde, so lässt sich das Ergebnis doch sehen: Nicht weniger als 238 in Text und Melodie identische Gesänge sind am Ende der Gesangbücher aufgelistet (RG: S. 1082–1091, KG: S. 911–920; CG: In na-

⁶ Heinrich Riehm, *Die Anfänge der „AÖL“ und die weitere Entwicklung im Überblick*, in: *Ein Tag in deinen Vorhöfen*, Festschrift Mahrenholz, hg. von Hans-Christian Drömann, Langenhagen 2000, 107–121. Ders., *Das ökumenische Liedgut. 25 Jahre Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut (AÖL), 1969–1994*. Heidelberg 1995. Ders., *Die gemeinsamen Lieder und Gesänge der deutschsprachigen Christenheit* (ö-Lieder). Korrigierte Seiten zur Dokumentation „Das ökumenische Liedgut“ (1995), Heidelberg (Stand 1.12.2001). Ders., *Die gemeinsamen Lieder und Gesänge der deutschsprachigen Christenheit*, in: *JLH*, Bd. 39, Göttingen 2000, 154–178.

⁷ *Arbeitsbericht und Gesangbuchentwurf*, Zürich 1995. Vgl.: Andreas Marti, a. a. O. (Anm. 2), 170–199.

her Zukunft soll dieses gemeinsame Repertoire als integraler Bestandteil auch des neuen Christkatholischen Gesangbuchs erscheinen). Aus diesem Repertoire wurden in einem der vier Ateliers des Prager Jahrestreffens als bezeichnende Beispiele zunächst die Leitlieder des KG und RG, dazu weitere Beispiele aus dem ökumenischen Liedgut⁸ vorgestellt:

Gott hat das erste Wort (KG 1 ö+/RG 260 ö+)⁹

1970 übertrug Markus Jenny das heute weit verbreitete Bibellied *Gott hat das erste Wort* aus dem Niederländischen. Die ihm vorliegende Originalfassung erschien drei Jahre später im „*Liedboek voor de Kerken*“ (1973). Dort eröffnet *God heeft het eerste woord* im Anschluss an den neu bereimten kompletten Genfer Psalter das umfangreiche Kapitel der so genannten „Bijbellieder“ (Bibellieder). Im KG ist es Leitlied für das ganze Gesang- und Gebetbuch vor dem programmatischen ersten Kapitel „Christliches Leben aus der Gemeinschaft mit Gott“. Das KG folgt einem lebens theologischen Ansatz,¹⁰ das heißt, es ist als Wegbegleitung angelegt und führt vom Ins-Leben-Gerufenwerden (Geburt/Taufe) über alle entscheidenden Lebensstationen der Einzelnen und der Kirche als Gemeinschaft bis zur künftigen Vollendung. Im Reformierten Gesangbuch ist dieses Lied am Ende des Abschnitts „Verkündigung, Gottes Wort“ der Rubrik „Gottesdienst in der Gemeinde“ zugeordnet.

⁸ Aus praktischen Gründen werden in beiden Gesangbüchern bei den Liednummern folgende Kennzeichen gesetzt: ö = in Text und Melodie übereinstimmende Fassung, wie sie von der AÖL, der Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut für den ganzen deutschsprachigen Raum festgelegt wurde. + = in Text und Melodie übereinstimmende Fassung in den neuen deutschschweizerischen Gesangbüchern.

⁹ Kommentare: Wim Kloppenburg, in: ÖLK, 1. Lfrg. (2001). Hans-Jürg Stefan, in: Ansgar Franz (Hg.), *Das Kirchenlied im Kirchenjahr* (Arbeits titel), Tübingen-Basel 2002 (Seitenangabe z.Zt. noch nicht bekannt). In der Übertragung in die tschechische Sprache fehlt leider die zentrale dritte Strophe, vgl. *Evangelický Zpěvník/dodatek*, Plzeň 2000, Nr. 615.

¹⁰ Werner Hahne, *Die theologischen Perspektiven des neuen Katholischen Gesangbuches*, SKZ 159, 1991, 529–532. Ders., *Aufbau und Konzeption des neuen KG. Ein neuer Gesangbuch- und Gebetbuchtyp*, SMGd 123, 1998, 150–158. Wolfgang Müller: *Das neue Katholische Gesangbuch der deutschsprachigen Schweiz*, LJ 49, 1999, 215–228. Franz Karl Prassl: „Gott hat das erste Wort“. Das KG (1998) der deutschspr. Schweiz, *Alw* 42, 2000, 347–363.

Hoch hebt den Herrn mein Herz und meine Seele (KG 745+/RG 1+)¹¹
Dieses auch vom Evangelischen Gesangbuch (EG 309) übernommene Magnificat-Lied eröffnet zusammen mit zwei weiteren Magnificat-Gesängen das erste Kapitel des Reformierten Gesangbuchs „Psalmen und andere biblische Gesänge“. Fritz Enderlin schuf diese deutschsprachige Bereimung des Lobgesanges der Maria (Luk 1,46–55) für das Reformierte Kirchengesangbuch 1952 (RGK 41) auf die gewichtige Genfer Melodie zu Psalm 8 (Guillaume Franc 1542 / Loys Bourgeois 1551). Als Leitlied für das ganze RG eröffnet dieser auf Psalmworten basierende Befreiungsgesang eine wichtige Grundlinie des RG, die sich in andern Texten und Liedern weiter verfolgen lässt. Zwei Beispiele:

Das könnte den Herren der Welt ja so passen (RG 487+, KG 444+)¹²
Dies ist das Beispiel eines österlichen Protestliedes gegen den Tod. Den Text formte der in Bern lebende Schriftsteller und Theologe Kurt Marti (*1921) nach einer seiner „Leichenreden“.¹³ Gerne zitiert er in diesem Zusammenhang Christoph Blumhardt: „Wir sind Protestleute gegen den Tod“.¹⁴ Die Melodie ist, für manche auf Anhieb nicht erkennbar, dem ältesten Osterlied, *Christ ist erstanden von der Mutter alle*, nachgeformt.

Der Himmel, der ist, ist nicht der Himmel, der kommt (RG 876+, KG 507+).¹⁵

Kurt Marti hatte 1962 eine Sammlung von „gedichten am rand“ (des Neuen Testaments) vorgelegt, ungereimte Lyrik im Dialog zwischen zeitgenössischen und neutestamentlichen Autoren. Ausgehend von einem Motto des ehemaligen deutschen Bundespräsidenten Gustav

Heinemann (1899–1974) hatte er unter dem Titel „das reich der himmel“ zwei Strophen am Rande des Unservaters gedichtet:¹⁶

das reich der himmel
gustav heinemann:

die herren der welt kommen und gehen –
unser herr kommt

der himmel, der ist
ist nicht
der himmel der kommt
wenn
himmel und erde
vergehen

der himmel der kommt
ist
das kommen des herrn
wenn
die herren der erde
gegangen

Später erweiterte der Autor dieses Gedicht mit Bildern aus der Offenbarung zu einem fünfstrophigen Reich-Gottes-Lied, das sich heute sowohl in den Schweizer Gesangbüchern, wie auch (mit anderer Melodie) im Evangelischen Gesangbuch findet (EG 153). Im Reformierten Gesangbuch bildet es als letztes Strophenlied einen Gegenpol zu dem an erster Stelle stehenden Magnificat-Lied. Beide Gesänge verkündigen das befreiende Handeln Gottes in Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der menschliche Herrschaft radikal in Frage stellt, indem er sich den Geringgeachteten zuwendet und deren Not wendet.

¹¹ Kommentar: Dorothea Wiehmann, in: ÖLK, 2. Lfrg. (2002).

¹² Kommentar: Andreas Marti, in: ÖLK, Lfrg. 1 (2001).

¹³ Kurt Marti, *Leichenreden* (1969). Neuausgabe mit einem Vorwort von Peter Bichsel. Zürich 2001, S. 66–67. Hier beginnt der Text mit: „das könnte manchen herren so passen“.

¹⁴ a. a. O. 26, zur Leichenrede „dem herrn unserm gott / hat es ganz und gar nicht gefallen“

¹⁵ Kommentar: Hans-Jürg Stefan, in: ÖLK, 1. Lfrg. (2001).

¹⁶ Kurt Marti, *geduld und revolte. die gedichte am rand* (1962), Stuttgart 1984, 22.

2. Leitmotive

Wie oben bereits angedeutet, basiert das KG auf einem „lebens-theologischen“ Konzept: Zu Grunde liegt der johanneische Begriff „Leben“ (zwh), der besagt, „dass Jesus Christus nicht nur der einzig wahre Weg zum Leben ist (vgl. Joh 14,6), sondern auch, dass alle, die an Jesus Christus glauben, den Weg Jesu Christi gehen... und das von Gott geschenkte Leben auch finden können.“¹⁷ In dieser Perspektive begleitet das Katholische Gesangbuch in seinem Gesamtaufbau den Lebenslauf der Einzelnen und das gemeinsame Leben in der Kirche. Das Reformierte Gesangbuch folgt konsequent dem Leitmotiv „Gottesdienst“¹⁸ in einem weit gefassten reformatorischen Verständnis: Gottesdienst in der Bibel: Psalmen und andere biblische Gesänge – Gottesdienst in der Gemeinde – Gottesdienst im Jahreskreis – Gottesdienst im Tageskreis – Gottesdienst im Lebenskreis – Gottesdienst in der Welt.

Seit über 400 Jahren sind reformierte Gesangbücher primär „Psalmenbücher“. So stehen auch im RG Psalmen und biblische Lobgesänge Alten und Neuen Testaments an erster Stelle unter dem bezeichnenden Rubrikentitel „Gottesdienst in der Bibel / Psalmen und andere biblische Gesänge“. Doch verzichteten die Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz bewusst auf eine Wiedergewinnung des kompletten Genfer Psalters, wie er in den Niederlanden, in Deutschland, Ungarn oder Frankreich reformierte Gesangbücher kennzeichnet – bekanntlich auch das Gesangbuch der Evangelischen Kirche in Tschechien! Ausgerechnet im Lande des so genannten „Genfer Psalters“¹⁹ war dieser seit dem späten 18. Jahrhundert in Vergessenheit geraten. Erst mit dem Probeband von 1941 und dem Reformierten Kirchengesangbuch von 1952 wurde der singenden Gemeinde eine bescheidene Auswahl von rund 40 Psalmliedern zurückgegeben. Seit 1998 sind es etwa doppelt so viele Psalmgesänge in mannigfaltigen Ausprägungen (Beispiele unter 3).

¹⁷ Werner Hahne, *Aufbau und Konzeption...* (Anm. 10), 153.

¹⁸ Heinrich Riehm, *Leitmotive Gottesdienst*. GD 22, 33. Jg, 2.12.1999, 169–171. Hans-Jürg Stefan, *Einstimmen in das gemeinsame Lied*, Werkheft 1: Vielfalt der Formen. Gossau–Basel–Zürich 1998, 7ff.

¹⁹ Peter Ernst Bernoulli / Frieder Furler (Hg.), *Der Genfer Psalter. Eine Entdeckungsreise*, Zürich 2001.

Anknüpfend an eine Tradition der Zürcher Kirche, die dem Konzept von Kol 3,16 folgend lange Zeit die Bibel Alten und Neuen Testaments mit dem kompletten Lobwasser-Psalter, Hymnen (Festgesängen) und Geistlichen Gesängen zusammenzubinden pflegte, sind im RG 1998 biblische Leittexte in den Kapiteln 2–6 voran-, im ersten Kapitel nachgestellt (Lesealter). So führt das RG als ganzes und auch jedes einzelne Kapitel von den biblischen Quelle zum lebendigen Vollzug des Glaubens in all seinen Bezügen, im Gottesdienst, im Jahreskreis, im Tageskreis, im Lebenskreis, in der Tagesordnung der Welt.

3. Vielfalt

Hier soll anhand eines Beispiels auf die bisher im Gesangbuch so nicht vorhandene Vielfalt der Inhalte, Formen, Stile und Funktionen hingewiesen werden. Im Blick auf unterschiedliche Situationen im Gemeindeleben werden zahlreiche Psalmen je in mindestens zwei oder mehr unterschiedlichen Singformen angeboten, so Psalm 22, 23, 31, 36, 46, 62, 92, 98, 100, 103, 104, 113, 117, 121, 126, 130, 136 und 139. Die Palette reicht von Genfer Liedpsalmen, Psalmliedern aus lutherischer oder katholischer Tradition und neueren Liedformen, bis hin zu kleinen Spruchvertonungen, Kanons, Leitversen und freien Formen, auch in mehrstimmigen Sätzen (Schütz, Taizé u. a.). Je nach Anlass kann eine passende Singform ausgewählt und situationsgerecht eingesetzt werden. Am Beispiel von Psalm 23 lässt sich dies pars pro toto darstellen. Dieser Psalm fehlte im Reformierten Kirchengesangbuch von 1952. Da er erfahrungsgemäß für Seelsorge, Gottesdienst, Unterricht und persönliche Spiritualität von großer Bedeutung ist, wird er im RG 1998 in mehreren unterschiedlichen Formen angeboten:

Der Herr ist mein getreuer Hirt (RG 15 ö+, KG 555 ö+)

Dieses Psalmlied erinnert an die dem hebräischen Urtext folgenden Psalmbereimungen des Reformierten Liedpsalters. Hier stammen die fünf Strophen von Sigisbert Kraft (1974), einem ehemaligen christkatholischen Bischof. Die Melodie schuf der Berliner Kantor Johan-

nes Crüger 1653 nach der Genfer Melodie zu Psalm 118 (Loys Bourgeois, 1551). Da diese Melodie den Gemeinden mit Texten von Paul Gerhardt vertraut ist (*Ich singe dir mit Herz und Mund und Nun danket all und bringet Ehr*), lässt sich dieses neue Psalmlied ohne Schwierigkeiten auf Anhieb singen, beispielsweise auch im Gottesdienst mit Klein und Groß.

Der Herr ist mein Hirte (RG 16 ö+, KG 556 ö+)

Ein kindgemäßer Kanon für drei Stimmen von Hermann Stern (um 1960), entnommen aus dem älteren Kinderliederbuch „Lobt und singt“ (1978), eignet sich zum spontanen Erlernen und Auswendig-singen im Unterricht, in Gottesdiensten mit Klein und Groß, in Gruppen und im Hausgebrauch, beispielsweise auch als Tischkanon.

Der Herr ist mein Hirt (RG 17 ö+, KG 611 ö+)

Dieser Leitvers aus dem ökumenischen Liedgut eignet sich zur Strukturierung eines Psalmgebets (mit oder nach Ps 23). Außer den Singformen bieten die neuen Gesangbücher auch Lesepsalmen an (Ps 23: RG 612, 613, KG 641), das Katholische Gesangbuch zudem eine Gemeindepсалmodie (KG 611.1). Im Reformierten Gesangbuch ist Psalm 23 in zwei unterschiedlichen Übersetzungen zum wechselweisen Lesen eingerichtet: Bei RG 112 steht eine etwas veränderte Version der neusten Zürcher Übersetzung (1996): Das Tetragramm, Zeichen für den mit keinem Namen fassbaren Ewigen, wird hier mit Personalpronomina wiedergegeben und in Versalien gekennzeichnet (ER, statt HERR). Bei RG 113 steht die auch in reformierten Gemeinden beliebte Übersetzung nach Martin Luther (rev. 1984).

Der Herr, mein Hirte, führet mich (RG 18)

In andere musikalische Sphären führt dieser fünfstimmige, aus dem 19. Jahrhundert stammende Satz. Das Lied ist vor allem in freikirchlichen Kreisen, Melodie und Satz auch im angelsächsischen Bereich bekannt und beliebt.

4. Gottesdienst im Tageskreis

Wir beschränken uns hier auf das außerordentlich bedeutsame vierte Kapitel des Reformierten Gesangbuchs, „Gottesdienst im Tageskreis“, dem im Katholischen Gesangbuch eine Vielzahl von Modellen und liturgischen Elementen für das Morgen-, Abend- und Nachtgebet in den durch das Kirchenjahr geprägten Zeiten entspricht. Durch den Titel „Gottesdienst im Tageskreis“ wird angedeutet, dass der Tag in allen Teilen von Gott geschenkte Zeit ist und andererseits der ganze Tageslauf auf Gott hin ausgerichtet wird. Dem Morgen-, Mittags-, Abend- und Nachtgebet sind alle Gesänge und Lesetexte zugeordnet, eine praktische Maßnahme im Blick auf den täglichen Gebrauch des Gesangbuchs oder ein „Innehalten bei Gelegenheit“.

Als echte Innovation sind die Modelle der Tagzeitengebete zu bezeichnen. Während der „Kleine Gottesdienst im Alltag“ oder so genannte „Andachten“ in evangelisch-reformierten Kirchen seit Aufkommen des Pietismus gepflegt werden,²⁰ gibt es in den reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz erst in neuerer Zeit Versuche zur kontinuierlichen Pflege von Tagzeitengebeten. Diese knüpfen, auch wenn es sich um vergleichsweise einfache, konzentrierte Formen handelt, bei den klassischen Modellen des Morgenlobs (den Laudes), des Abendlobs (Vesper) und dem Nachtgebet (Komplet) an.²¹

Bisher wurde die Einführung reformierter Tagzeitengebete erst in der französisch sprechenden Westschweiz untersucht;²² für die noch relativ jungen Traditionen in der deutschsprachigen Schweiz fehlen entsprechende Darstellungen. Immerhin ist bekannt, dass Einflüsse

²⁰ Wolfgang Ratzmann, *Kleiner Gottesdienst im Alltag. Beiträge zur Liturgie und Spiritualität*, Leipzig 1999.

²¹ Alfred Ehrensperger, Rhythmus des Betens. Die Tradition der Tagzeitenliturgie und die Modelle im neuen reformierten Gesangbuch der deutschen Schweiz, MGD 1994, H. 3, 103–113. Andreas Marti, a.a.O. (Anm.2), 91–115. Elisabeth Strübin, Gottesdienst im Tageskreis. NSK 1994, H. 1, 8–11. Hans-Jürg Stefan, Tagzeitenliturgie / Gottesdienst im Tageskreis. Gemeinsam feiern mit den neuen Gesangbüchern, in: Martin Klöckener / Arnaud Join-Lambert (Hg.), *Liturgia et unitas. In honorem Bruno Bürki*. Freiburg i.Üe. 2001, 446–462. Ders., *Gottesdienst im Tageskreis. Kleiner Gottesdienst im Alltag mit dem RG*, in: ders. / Walter Wiesli (Hg.), *Innehalten im Tageskreis*. Werkheft 4. Gossau-Basel-Zürich 2001, 24–37.

²² Martin Klöckener, Thomas Perler, André Bardet, Bruno Bürki und Soeur Minke in: Bruno Bürki / Martin Klöckener (Hg.), *Liturgie in Bewegung / en mouvement*, Freiburg i. Üe. 2000, 27, 123ff., 140ff., 179., 160ff.

vom Berneuchener Haus der Evangelischen Michaelsbruderschaft (Kloster Kirchberg)²³ zur Gebetspraxis des „Bundes Offener Ring“²⁴ und zu den Tagzeitengebeten im „Haus der Stille und Besinnung“ in Kappel am Albis²⁵ führen. Schweizer Mitglieder der Bruderschaft vom „Offenen Ring“ und der Evangelischen Michaelsbruderschaft²⁶ vermittelten Impulse für die Pflege von Tagzeitengebeten in Schweizer Einkehrhäusern, die teilweise auch von der Tradition des „Office de Taizé“ beeinflusst sind: Communauté de Grandchamp (Areuse/NE), Retraitenhaus Sonnenhof (Gelterkinden/BL), Ökumenisches Zentrum Kloster Beinwil (SO), Haus der Stille (Wildberg/ZH), Diakoniewerk Neumünster (Zollikerberg/ZH) u. a.

Naheliegender, dass Lebens- und Arbeitsgemeinschaften, Retraiten- und Bildungshäuser zur Strukturierung des Alltags und zur Pflege des geistlichen Lebens Tagzeitengebete feiern – doch lassen sich solche auch in den Gemeinden einführen? Hierzu vermitteln die neuen Kirchengesangbücher mit ausgeführten Modellen und zahlreichen liturgischen Elementen Anregung und Hilfe. Schon nach relativ kurzer Zeit ließ sich feststellen, dass der Entwurf des RG 1995 und die 1998 eingeführten neuen Gesangbücher ein neues Interesse an tragfähigen Formen gemeinschaftlichen Betens weckten. Etliche reformierte Gemeinden feiern, in der Regel auf Initiative engagierter Kirchenmusiker, regelmäßige Tagzeitengebete, die ein erfreuliches Echo finden.

²³ Evangelische Michaelsbruderschaft (Hg.), *Evangelisches Tagzeitenbuch*, red. v. Reinhardt Brandhorst, Godehard Joppich u. a., Münsterschwarzach/Göttingen 41998.

²⁴ Jakob Frey / Dieter Rudolf (hg. im Auftrag des „Bundes Offener Ring“), *Neuer Erde Morgenstern. Gebete der Hoffnung*. Zürich 1965. – Der „Bund Offener Ring“ war 1920 von Georg Flemming (Schlächtern) gegründet worden, dessen Schweizer Zweig 1940 durch den deutsch-jüdischen Flüchtling Dr. Otto Salomon-Weber (1889–1971). Dieser wurde unter dem Namen Otto Bruder als Schriftsteller bekannt und wirkte 1950–58 als Leiter des Zwingli-Verlages Zürich und als Gründer des Flamberg Verlages Zürich.

²⁵ Jakob Frey, *Betet ohne Unterlass. Einsichten – Anregungen – Gebete*, Kappel am Albis 1988.

²⁶ Walter Tappolet, *Das Wort Gottes und die Antwort der Gemeinde*, Kassel 1956. Im Nachlass von Walter Tappolet (1897–1991) fanden sich ua.: *Das Gebet der Tageszeiten*, hg. im Auftrag des Berneuchener Kreises von Ludwig Heitmann, Karl Bernhard Ritter und Wilhelm Stählin, Kassel 1931. – *Hausgebete*, zusammengestellt durch Rudolf Bohren u. a. Zürich 1959. – Paul Kramer, *Vom Aufgang der Sonne. Neue Gebete für den persönlichen und liturgischen Gebrauch*, Kassel 41982.

Erwähnt seien hier drei Beispiele, die sich dank professioneller Planung und Leitung erfreulich gut entwickeln:

Wöchentliche Samstagabend-Vesper

Seit vierzig Jahren wird im Berner Münster jeden Samstagabend eine Vesper in ausgewogener Balance von Wort und Musik gefeiert. Getragen ist diese Vesper durch die Berner Münster-Kantorei der Evangelischen Singgemeinde Bern-Zürich (ESG) in enger Zusammenarbeit mit dem Pfarramt und dem Organisten der Münstergemeinde.²⁷

Monatliche Vesper

Getragen von der Kantorei Meilen und in enger Zusammenarbeit von Kantor, Pfarramt, Kirchenpflege findet in der Zürichseegemeinde Meilen eine monatliche Vesper in mit Magnificat und Nunc-dimittis in mannigfaltigen musikalischen Formen statt.²⁸

Werktägliches Mittagsgebet und Freitagsvesper

Montag bis Freitag wird in der zentral gelegenen Altstadtkirche zu Predigern in Zürich ein kurzes Mittagsgebet gefeiert. Am selben Ort findet ab 2002 eine wöchentliche Freitagsvesper statt, „eine Feier, die Musik und Wort zu einem Ganzen formt. So regelmäßig diese Vespern stattfinden, so vielfältig sind ihre inhaltlichen und musikalischen Programme. Die Freitagsvesper gibt der traditionellen Chor- oder Orgelvesper ebenso Raum wie der zeitgenössischen Musik und anderen Ausdrucksformen wie Tanz und Theater. Ein weiterer Schwerpunkt ist die interkonfessionelle Zusammenarbeit. Die Freitagsvesper wird getragen von der Evang.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich, der Hochschule für Musik und Theater, der Zürcher Kantorei zu Predigern und der Kirchengemeinde zu Predigern“ (aus dem Vesperprogramm).

Die an solchen Feiern Teilnehmenden, erfahren, wie heilsam sich feste Gebetszeiten auswirken und dass ein „Rhythmus des Betens“

²⁷ Walter Stäuber, Vespern, in: Marianne Lüthi/Rosemarie Locher (Hg.), *25 Jahre Evangelische Singgemeinde*, Boll 1987, 38ff.

²⁸ Beat Schäfer, Monatliche Vesper. Erfahrungen mit einem reformierten „Even-song“, in: Hans-Jürg Stefan / Walter Wiesli (Hg.), *Innehalten im Tageskreis*. Werkheft mit CD 4. Gossau-Basel-Zürich 2001, 161–168.

innere Kräfte freisetzt, zu nahrhafter Stille,²⁹ zur Mitte und Quelle des Lebens führt. Walter Wiesli fasst die Grunddynamik dieser Liturgien in die folgenden vier Dimensionen:³⁰

Bereit zum Lob: Die Betenden wissen, dass der Lobpreis nicht Eigenleistung, sondern Gabe Gottes ist. Darum beginnt die Sammlung und Bereitung zum Lob mit der Bitte an Gott, uns Herz und Lippen zu reinigen. Dann kann sich die versammelte Gemeinde oder Gruppe im Hymnus (oder Lied) erst einmal innerlich und äußerlich „zusammensingen“.

Geborgen im Wort: Die Zusage von Gottes Heil wird explizit im Wort Gottes vergegenwärtigt. Es zeigt unser Leben in einem umgreifenden Sinnzusammenhang und bringt den tragenden Grund unserer Existenz und Zukunft ans Licht. Im Psalmengebet schwingen Verheißung, Lob, Dank und Klage in eins zusammen und schaffen Raum für Gottes Anruf und Zusage.

Eingeladen zur Antwort: Die Erfahrung, dass Gott uns „der Macht der Finsternis entrissen und uns aufgenommen hat in das Reich seines geliebten Sohnes“ (Kol 1,13) drängt uns zu dankbarem Lobpreis. Dieses Ja Gottes zu uns und zur Welt ermutigt je neu zum Ja im konkreten Alltag, im Jetzt des „Heute Gottes“ (Roger Schütz).

Gesandt als Gesegnete: Das Innehalten vor Gott gibt die Gewissheit, dass wir unsere Zeit als Gesegnete und zum Segnen Berufene leben. Von der gläubigen Zuversicht getragen: „Gott ist mit uns am Abend und am Morgen und ganz gewiss an jedem neuen Tag“ (KG 554, RG 353), stellen wir uns dem Anruf dieses Tages.“

In dieser Perspektive stützen die neuen Kirchengesangbücher Formen gemeinsamen Betens und begegnen den Herausforderungen dieser Zeit mit einem breit gefächerten Repertoire von Liturgien und Gestaltungselementen:

²⁹ Alfred Ehrensperger, *In Stille und Vertrauen liegt eure Kraft. Erfahrungen mit Schweigen und Stille im Horizont des Gottesdienstes*. LJ, 46. Jg., H. 3 (1996), 139–157.

³⁰ Walter Wiesli, *Kleine Tagzeitenliturgie. Gehalt, Struktur und Gestaltungsmöglichkeiten mit dem KG*. Werkheft 4, 21. Zur theologischen Grundlegung der Tagzeitengebete aus katholischer Sicht siehe auch: Paul Ringseisen, *Morgen- und Abendlob in der Gemeinde*, Freiburg i. Br. (1994), Neuauflage 2002. Martin Klöckener/Heinrich Renings (Hg.), *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe*. Freiburg i. Br. 1989.

Katholisches Gesangbuch: Das Stundengebet

| | |
|------------|--|
| KG 258 | Stundengebet (Einführung in die Tagzeitenliturgie) |
| KG 259 | Aufbau der Laudes und der Vesper |
| KG 260–267 | Laudes am Sonntag |
| KG 268–282 | Vesper am Sonntag |
| KG 283–290 | Komplet am Sonntag |
| KG 291 | Die Andacht |
| KG 317 | Laudes im Advent |
| KG 318–322 | Vesper im Advent |
| KG 361 | Laudes in der Weihnachtszeit |
| KG 362–367 | Vesper in der Weihnachtszeit |
| KG 397 | Laudes in der Fastenzeit |
| KG 398–402 | Vesper in der Fastenzeit |
| KG 420 | Trauermette am Karfreitag und Karsamstag |
| KG 459 | Laudes in der Osterzeit |
| KG 460–465 | Vesper in der Osterzeit |
| KG 487–491 | Vesper an Pfingsten |
| KG 605–653 | Gebete / Lieder der Bibel: |
| KG 605 | Einführung in das Verständnis der Psalmen |
| KG 606–637 | Psalmen für die Gemeindepsalmodie |
| KG 638–649 | Psalmen mit Melodien im Cationale ³¹ |
| KG 650 | Lobgesang Dan 3 |
| KG 651–652 | Neue Psalmdichtungen |
| KG 653 | Hinweise auf Cantica und Hymnen im KG |
| KG 769–773 | Vesper an Marienfesten |
| KG 792–796 | Vesper an Heiligenfesten |

Reformiertes Gesangbuch: Gottesdienst im Tageskreis

| | |
|------------|---|
| S. 670: | Kurz gefasste Einführung in den Gottesdienst im Tageskreis und in die vier Tagzeitengebete: |
| RG 555 | Morgengebet |
| RG 556–582 | Gesänge und Lesetexte zum Morgen |
| RG 583 | Mittagsgebet |
| RG 586 | Abendgebet |

³¹ *Cationale. Kantoren- und Chorbuch zum KG*. Verein für die Herausgabe des KG, Zug 1999.

| | |
|------------|---|
| RG 587–609 | Gesänge und Lesetexte zum Abend (und zur Nacht) |
| RG 610 | Nachtgebet |
| RG 611–623 | Gesänge und Lesetexte (zum Abend) und zur Nacht |
| RG 624 | Bei Tisch |

Auf den ersten Blick mag der Eindruck entstehen, dass das RG im Vergleich mit dem KG den Gottesdienst im Tageskreis zu wenig gewichtet. Im Gegensatz zum KG werden im RG die Tagzeitengebete nicht mit den geprägten Zeiten des Kirchenjahres verbunden. Zudem fällt auf, dass zwar auf das ganze RG verteilt 25 Leitverse eingestreut sind (Liste S. 1100), auf die Gemeindepсалmodie jedoch verzichtet wird. Lauter Defizite? Tatsächlich nimmt sich das liturgische Angebot des RG im Vergleich mit den reichen Traditionen der Schwesterkirchen bescheiden aus.³² Doch ist zu bedenken, dass die reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz mit diesem elementaren Angebot erstmals wieder einen Zugang zu längst abgebrochenen Traditionen finden. Dies geschieht mit dem umfangreichen Kapitel „Gottesdienst im Tageskreis“, worin den vier Tageszeiten vertraute und neue Gesänge in Kombination mit einer strengen Auswahl von Lesetexten zugeordnet sind. Abgeschlossen wird dieses umfangreiche Angebot mit Gesängen und Gebeten, die je nach Situation zu einer beliebigen Tageszeit „Bei Tisch“ verwendet werden können. Die mit der Erarbeitung des RG Beauftragten waren sich einig, dass Tagzeitengebete in reformierten Gemeinden nur dann eine Chance haben, wenn die bestehenden Ansätze durch gut durchdachte Grundmodelle gestützt werden. Diese ermöglichen eine angemessene musikalisch-liturgische Gestaltung in unterschiedlichsten Situationen. Nicht zuletzt sind die hier angebotenen Texte und Gesänge auch eine Quelle für das Innehalten in Gruppen und zu Hause „im stillen Kämmerlein“ (Mt 6,6). Darüber hinaus ergeben die vorliegenden Modelle und Bausteine einen praktikablen Ausgangspunkt für ökumenische Feiern im Tageskreis. Dies soll im folgenden Schlussabschnitt eigens unterstrichen werden.

³² Dies gilt auch im Vergleich mit den reformierten Kirchen, z. B. in den Niederlanden, die gegenwärtig eine Fülle von Bausteinen für das tägliche Gebet erproben: *Dienstboek een proeve. Schrift / Maltijd / Gebed*, Zoetermeer 1998.

Tagzeitengebet – Chance für ökumenisches Feiern

Im Kontext der deutschsprachigen Schweiz, wo je rund 45 % der Bevölkerung der Römisch-katholischen oder der Evangelisch-reformierten Kirche angehören, ist es naheliegend, dass die Gesangbücher Hilfen für ökumenische Gottesdienste anbieten. Zu Recht betont der Liturgiewissenschaftler Alfred Ehrensperger, der sonst eine begründete Skepsis gegenüber den gemeinhin und vorschnell als „ökumenisch“ bezeichneten Gottesdiensten hegt:³³ „Die einfache Liturgie der Tagzeitengebete, welche konfessionsumgreifend ist, eignet sich in besonderer Weise als Grundform für ökumenische Gemeindegottesdienste, insbesondere die Morgen-(Laudes) und die Abendfeier (Vesper). Ihre Liturgieform geht zurück auf ein verhältnismäßig frühes Stadium der Gottesdienstgeschichte, und ihre liturgischen Elemente sind in den meisten größeren Kirchen heimisch: Nämlich die Psalmenrezitation, an der sich das eigene, aktuelle Beten orientiert; der dazu gehörende Leitvers (Antiphon), welcher der Psalmenlesung eine bestimmte glaubensmäßige oder kirchenjahrbezogene Ausrichtung gibt; die Tradition der Hymnen und Cantica; dann das tägliche Fürbittgebet mit dem Vaterunser, das Element der Stille nach den Lesungen, die biblischen Lesungen nach Perikopen, als Bahnlesungen oder in „lectio continua“ sowie der Morgen- und Abendsegen. In den reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz ist die Bedeutung der Tagzeitengebete in den letzten Jahren mehr und mehr erkannt worden...“³⁴

Wer regelmäßig mit den beiden neuen Kirchengesangbüchern, in Ergänzung dazu auch mit dem Cationale, dem Kantoren- und Chorbuch zum KG, umgeht, wird gewahr, welche Fülle textlicher und musikalischer Elemente den Gemeinden geschenkt sind. Damit lässt sich eine angemessene Auswahl für verschiedenste Situationen treffen. Da es zu den vornehmsten Aufgaben kirchlicher Chöre gehört,

³³ Alfred Ehrensperger, Was ist ein ökumenischer Gottesdienst?, *HID*, H. 4, 2000, 269–286.

³⁴ A. a. O., 283f. Ein anregendes Modell liegt vor: Anton Pomella, *Ökumenische Vesper zum Jahreswechsel*. In: Hans-Jürg Stefan (Hg.), *Im Übergang. Gottesdienstliche Akzente 2000: anno domini*. Zürich 1999, 28–32.

den Gottesdienst mitzutragen,³⁵ sollten sich wo immer möglich Singkreise, Kantoreien oder Kirchenchöre in dieser anspruchsvollen Aufgabe engagieren. Dass sich Chöre verschiedener Konfessionen nicht nur anlässlich von gelegentlich stattfindenden ökumenischen Kirchengesangstagen,³⁶ sondern regelmäßig zusammenfinden, um „Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, einträchtig und mit *einem* Munde“ zu preisen (Röm 15,6), ist viel mehr als ein guter Brauch: Hoffnungszeichen für fruchtbares Zusammenwirken in versöhnter Verschiedenheit.

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|------|---|
| Alw | Archiv für Liturgiewissenschaft |
| AÖL | Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut im deutschsprachigen Bereich |
| BThZ | Berliner Theologische Zeitschrift |
| CN | Cantionale. Kantoren- und Chorbuch zum KG. Zug 1999 |
| EG | Evangelisches Gesangbuch, Stammausgabe 1993 |
| Gd | Gottesdienst. Information und Handreichung der Liturgischen Institute |
| GL | Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch 1975 |
| HID | Heiliger Dienst |
| JLH | Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie |
| KG | Katholisches Gesangbuch / Gesang- und Gebetbuch der deutschsprachigen Schweiz, Zug 1998 |

³⁵ „Dieser Dienst besteht in erster Linie darin, dass der Kirchenchor einzelne Stücke der Liturgie mit den ihm eigenen Möglichkeiten zum Erklingen bringt...“ und diese so einsetzt, „dass Lob und Verkündigung dadurch besonderen Glanz und mehr Nachdruck bekommen“. *Grundordnung für einen evangelischen Kirchenchor*, Schweizerischer Kirchengesangsbund, Niederteufen 1985, 2.

³⁶ Offiziell begegneten sich Delegierte des Schw. Kirchengesangsbundes und des Schweizerischen Katholischen Kirchenmusikverbandes erstmals anlässlich des Schw. Kirchengesangstages 1989 in Sursee, um die Chancen ökumenischen Feierns mit einer gemeinsamen Komplet und einem festlichen ökumenischen Gottesdienst in Form der Laudes zu erproben. Vgl. Herbert Ulrich, *Tagzeiten-Gottesdienst als Chance ökumenischer Zusammenarbeit*. Kath. Kirchenmusik, H. 1 1990, 7–16. Ernst Pfiffner (*1922), *Laudes. Vier Gesänge zum Morgenlob der Kirche für Gemeindegesang, Kantor(in), Gemischten Chor, Orgel und Schlagzeug*. Schweiz. Kirchengesangsbund, Ausgabe Nr. 183, Aarau 1990. – Anlässlich des zweiten Schweizerischen ökumenischen Kirchengesangstages 2001 in Solothurn wurden im Rahmen von Ateliers, Vesper, Offenem Singen und Festgottesdiensten neue Möglichkeiten gemeinsamen Singens und Feierns mit Chören aus den Landes- und Freikirchen entfaltet.

| | |
|------|--|
| KKG | Katholisches Kirchengesangbuch 1966 / 78 |
| LJ | Liturgisches Jahrbuch |
| MGD | Musik und Gottesdienst |
| NSK | Neues Singen in der Kirche |
| ÖLK | Ökumenischer Liederkommentar |
| RG | Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, Zürich 1998 |
| RRG | Reformiertes Kirchengesangbuch, Winterthur 1952 |
| SMGD | Singen und Musizieren im Gottesdienst (vormals „Katholische Kirchenmusik“) |
| SKZ | Schweizerische Kirchenzeitung |

GLAUBEN BEKENNEN IN EINER BEKENNTNISLOSEN ZEIT

Ralph Kunz

Voraussetzungen

„Religion ohne Bekenntnis?“ lautet das Thema der Tagung. Das Fragezeichen ist berechtigt. Es ist – jedenfalls für Christen – in der Tat fraglich, ob es authentische Religion ohne Bekenntnis überhaupt geben kann. Für den evangelischen Dogmatiker Wolfhart Pannenberg ist die Antwort eindeutig. Weil im christlichen Glauben das Bekenntnis zu Jesus Christus zusammen mit der Taufe Grundlage des religiösen Lebens und Bedingung für die Zugehörigkeit zur Kirche ist, muss christliche Religion per definitionem eine *Bekenntnisreligion* genannt werden.¹ Wer also im Kontext des geschichtlich gegebenen, konfessionellen Christentums Religion und Bekenntnis einander gegenüberstellt, macht auch dann, wenn er das eine oder andere in Frage stellt, implizit die Voraussetzung, dass lebendiges Christentum immer ein Bekenntnis ablegt und das Bekenntnis umgekehrt für eine lebendige Religiosität zeugt.

Religion und Bekenntnis sind im Christentum voneinander unterscheidbar und zugleich untrennbar miteinander verbunden. Mich interessiert an dieser Verbindung die ganz praktische Frage, *wie* Christen ihre Bekenntnispflicht in der gegenwärtigen religiösen Situation einlösen können. Ich gehe bei meinen Überlegungen davon aus, dass die Bekenntnislosigkeit kein Problem der Ungläubigen ist, für das theologische Spezialisten Lösungen anbieten könnten, sondern betrachte sie als Zeichen oder Merkmal unserer Zeit, mit dem sich alle bekennenden Christen auseinandersetzen müssen. Ich beschränke mich dabei auf den Bekenntnisakt im Gottesdienst. Schliesslich frage ich nach der Bedeutung des gottesdienstlichen Bekennens, nicht ohne meine eigene konfessionelle Heimat zu vergessen. Ich verstehe aber

¹ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie Bd. 3*, Göttingen 1993, 129.

mein Reformiertsein im Sinne der Bestimmung von Heinz Rügger als ein „Werkstattraum der christlichen Identitätsbildung“.²

Glauben bekennen und Glaubensbekenntnis

In der neutestamentlichen Forschung gilt als gesichertes Ergebnis, dass in den Anfängen der christlichen Religion mit dem Akt des Bekennens nur indirekt ein bestimmter Lehrinhalt verbunden gewesen ist. Es geht im Bekenntnis zunächst um eine Parteinahme für die Person Jesu und für den in ihm offenbaren Gott.³ Das war wohl solange unbestritten und unproblematisch, als klar war, dass es sich wirklich um Jesus handelte, auf den sich der Bekennende bezog. Erst als es darum ging, die Bedeutung dieses Jesus-Bezugs deutlich zu machen, waren lehrhafte Erweiterungen nötig. Der Akt des Bekennens ist deshalb vom formulierten Bekenntnis zu unterscheiden, kann aber geschichtlich betrachtet nicht von ihm getrennt werden.⁴ Daraus folgert Pannenberg: „So kehrt sich in der Geschichte christlichen Bekennens das Verhältnis zwischen individuellem Bekenntnisakt und Bekenntnis der Kirche dahin um, dass der Glaube der Kirche bestimmend wird für das vom einzelnen abzulegende Bekenntnis.“⁵

Folgt man dieser These, muss der *Bekenntnisakt* als ein konstitutiver Teil christlicher Identitätsbildung angesehen werden, ein Akt, der aber in der nachösterlichen Situation im Hin und Her zwischen dem frei gewählten individuellen Engagement für die Sache Jesu und dem Gehorsam gegenüber der apostolisch überlieferten Christusbotschaft als formuliertem *Bekenntnis* stattfindet. Nun ist aber anzunehmen, dass sich das von Pannenberg angezeigte Verhältnis zwischen Individuum und Kirche noch einmal umgekehrt hat und in der Gegenwartskultur – als Konsequenz der christlichen Freiheitsgeschichte⁶ – der

² Vgl. den Beitrag von Rügger in diesem Heft

³ Vgl. Hans v. Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, ZNW 63 (1972) 210–253, hier 211; zit. in: W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd. 3*, 133.

⁴ Zu dieser Unterscheidung vgl. auch Emidio Campi, *Bekenntnis oder Bekennen?*, in: M. Krieg / H. J. Luibl (Hg.), *In Freiheit Gesicht zeigen*, 53–61, hier 60f.

⁵ W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd. 3*, 136.

⁶ Siehe dazu Hans Jürgen Luibl, *Bekenntnis zur christlichen Freiheit. Spielregeln, systematisch-theologisch*, in: M. Krieg / H. J. Luibl (Hg.), *In Freiheit Gesicht zeigen*, 63–71, hier 65.

Glaube des Einzelnen für die Kirche zu einer (mit)bestimmenden Grösse geworden ist. Nicht die konstitutive *Funktion* des Bekenkens für den christlichen Glauben ist fraglich geworden. Im Kontext der Spätmoderne wurde die *Bekenntnisform* ein Problem. Weshalb?

Die religiöse Situation

Im Gottesdienst wird das individuelle Bekennen im kirchlichen Bekennen aufgehoben. Im Nachsprechen des Credo, ordnet sich der Einzelne in einer grösseren Einheit ein. Wer sich einfügt, ist aufgehoben, wird geformt und genormt durch Tradition. Diese Form der *Aufhebung* in der Gemeinschaft ist in der Neuzeit problematisch geworden. Wer sich als Person erfahren will, muss Formen wählen, die eine *Abhebung* von der Gemeinschaft erlauben. Dass Menschen heute Mühe bekunden, sich zum christlichen Glauben zu bekennen oder ein überliefertes Glaubensbekenntnis nachzusprechen, muss im Zusammenhang dieser Entwicklung gesehen werden. Das *Einstimmen* in ein traditionelles Symbol widerspricht der Idee, dass mündige Menschen frei darüber *bestimmen* können, was sie glauben. Dieser Widerspruch ist schon längere Zeit ein negatives Vorzeichen des kirchlichen Lebens im Generellen und der Liturgie im Besonderen.⁷ Der Bedeutungsverlust des Gottesdienstes in der Gesellschaft verläuft parallel zum Funktionsverlust der Credotexte im Gottesdienst.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass viele Menschen sich selbst als religiös bezeichnen, obwohl sie sich von der institutionalisierten Religion distanzieren haben. Für ihre Religiosität machen sie ganz unterschiedliche Bezüge und Begründungen geltend, verweisen in der Regel aber *nicht* auf ein Bekenntnis. In einer repräsentativen Studie zur religiösen Orientierung der Schweizer und Schweizerinnen wird deshalb von der „religiösen Bricolage“⁸ – einem bunten Fleckerlteppich – gesprochen. Hauptquelle religiöser Orientierung ist zwar nach

wie vor das Symbolreservoir des Christentums; daneben sind aber eine Vielzahl säkularer und neureligiöser Deutungsmuster getreten, die nach individuellen Vorgaben miteinander und durcheinander zu einer Bricolage geknüpft werden. Zugespielt heisst das, dass das durchschnittlich religiöse Individuum nicht nur kein explizit und exklusiv christliches Bekenntnis mehr hat, sondern ein solches Bekenntnis den inneren, höchst subjektiven und höchst labilen Zusammenhang der religiösen Orientierung sogar stören oder gefährden würde. Und dies lässt – noch einmal zugespielt – die Folgerung zu, dass das exklusive Bekenntnis zu Jesus Christus als alleinigem Heilsvermittler in der kulturellen Gegenwartslage in bestimmter Hinsicht ein *religionsloses Bekenntnis* geworden ist, weil es sich nur schwer mit der modernen Selbstbestimmung des religiösen Individuums kombinieren lässt. Wer nicht bereit ist, die Spannung zwischen sachgerechter und zeitgemässer Interpretation der Tradition denkerisch zu verarbeiten, bleibt lieber in sicherer Distanz zum fünftausend Klafter tiefen Abgrund der christlichen Entschiedenheit.

Die gesamtgesellschaftliche Veränderung in der Spätmoderne ist daher mit dem Begriff „Säkularisierung“ nur unscharf charakterisiert – damit würde die Komplexität neuer kollektiver und individueller Strickmuster mit dem Religiösen zu stark reduziert. Ist doch die kognitive Distanz zu den traditionellen Kirchen, zur Gottesdienstkultur und d. h. auch zu den überlieferten Credotexten nur *ein* Merkmal der neuen religiösen Situation.⁹ Und immer deutlicher wird erkennbar, dass sich auch innerhalb der Kirchen dieselben charakteristischen Auflösungs-, Vermischungs- und Verwischungphänomene wie in der Gesellschaft zeigen. Kirchen sind keine Inseln der Seligen. Auch der regelmässige Kirchgänger sieht sich einem schier grenzenlosen Angebot an religiösen Traditionen und Lebensentwürfen gegenüber. Die religiöse Vielfalt, die durch den Markt in das Individuum hineingelegt wurde, wird auch durch die Individuen auch in die Kirche hineingetragen.¹⁰

⁹ Der Fundamentalismus, der die Interpretationsarbeit durch Reduktion der Komplexität verweigert, ist ebenfalls ein typisch modernes Muster von Religiosität.

¹⁰ Das bedeutet nach A. Dubach / R. J. Campiche, *JedeR ein Sonderfall?*, 305, dass „Religiosität [...] sich von exklusiver, kirchlich geprägter zu inklusiver, diffuser synkretistisch gefärbter Religiosität [verändert], in der die einzelnen ihre religiöse Orientierung aus verschiedenen kirchlichen wie nichtkirchlichen Quellen beziehen.“

⁷ Ausführlich dargestellt in der Praktischen Theologie von Wolfgang Steck, *Praktische Theologie* (Bd. 1). *Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 313ff.

⁸ Vgl. Alfred Dubach / Roland J. Campiche, *JedeR ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich/Basel 1993, 304ff.

Bricolage in der Kirche

Aufgrund der Veränderung der religiösen Landschaft hat Heinz Rügger vorgeschlagen, die Bildung christlicher Identität im Spannungsfeld von Individualisierung, Pluralisierung und Dekonfessionalisierung zu verorten. Christlicher Glaube bildet sich nicht mehr in einem konfessionell geschlossenen Milieu, sondern unter den Bedingungen der offenen Gesellschaft.¹¹ Die Öffnung der konfessionellen Identität kann nicht einfach mit einem generellen *Verlust* des Christlichen gleichgesetzt werden. Zur gegenwärtigen Situation gehört aber die Schwierigkeit, dass das Christliche nicht mehr mit dem Symbolsystem bestimmt werden kann, das die Konfessionen verwenden, um sich voneinander zu unterscheiden. Rügger spricht von transkonfessionellen Bewegungen, die sozusagen quer zu den traditionellen Glaubensverfassungen liegen. Der innerkonfessionelle Pluralismus nötigt aber gleichsam zur Frage, *welche* Frömmigkeitsbewegung in diesem Kaleidoskop nun eigentlich bestimmt, was als christlich gelten darf. Was ist die Farbe des Christentums? Die evangelikale, die charismatische, die feministische, die befreiungstheologische, die hochkirchlich-liturgische oder die mystisch-kontemplative Glaubensfarbe?

Man kann dieser Frage ausweichen, indem man den bunten Reichtum und die Vielfalt der Glaubensformen und -farben lobt und zugleich auf das Licht der göttlich gegebenen Einheit hinweist, das menschlich nur fragmentarisch darstellbar und vorstellbar, aber nie herstellbar ist. Die Farben der Frömmigkeit bringen dieses Licht nur gebrochen zum Ausdruck. Das macht durchaus Sinn und hat sein theologisches Recht. Gegen eine von Gott getragene und von Gottes Licht durchleuchtete, gelebte und gefeierte Vielfalt hat wohl kaum jemand etwas einzuwenden. Auf der anderen Seite besteht die Gefahr, dass die vom Heiligen Geist gestiftete Einheit mit dem institutionellen Rahmen verwechselt wird, der den verschiedenen Gruppierungen und Bewegungen vorgegeben ist. Besonders die grossen Volkskirche stehen in Gefahr, lediglich ein ekklesiologisches Gefäss bereitzustellen,

¹¹ Siehe Heinz Rügger in diesem Heft.

len, das von aussen gesehen eine Variante der gesellschaftlichen Bricolage ist.

Das Lob der bunten Vielfalt kann also nicht darüber hinwegtäuschen, worin die Schwierigkeit des christlichen Credos in der religiösen Gegenwart besteht. Es herrscht kein Mangel an Bekenntnistexten. Und wir müssen uns in der Regel auch nicht darüber beklagen, dass Christen nicht Farbe bekennen wollten. Im Gegenteil, wenn sie es tun, beginnen die Probleme.¹² Es ist die *Bekenntnisvielfalt*, die dem Christentum wie keiner anderen Religion Mühe bereitet. Kann dieses spezifisch christliche Bekenntnisproblem überhaupt gelöst werden?

Lernen von der Ökumene

Die Frage nach der Einheit des Glaubens in und vor den unterschiedlichen Bekenntnissen stellt sich nicht erst heute. Immer wieder haben sich Christen unterschiedlicher Couleur gestritten, um sich danach wieder zu versöhnen, einen Glaubenskonsens zu erringen und nach dem gemeinsamen, tragenden Glaubensgrund zu suchen. Die schwierige gegenseitige Verständigung der christlichen Kirchen – im ökumenischen Sprachgebrauch „konziliarer Prozess“ genannt – ist im Spannungsfeld zwischen Individualisierung, Pluralisierung und Dekonfessionalisierung allerdings nicht einfacher geworden. Durch die Auflösung der traditionellen Bindungen ist das Farbenspektrum des Christlichen noch reicher geworden. Noch mehr Mischungen – in der Sprache der Religionswissenschaft: Synkretismen – wurden möglich. Diese Entwicklung lässt die theologische Einsicht umso deutlicher hervortreten, dass Einheit keine empirische Vorgabe oder gar ein Zustand ist, der in einer goldenen Zeit der Kirche einmal geherrscht hat, sondern eine Gabe des Heiligen Geistes und eine bleibende Aufgabe aller Kirchen.¹³ Im Gegenzug wird aber auch die Frage noch drängender, wie diese Einheit ausgedrückt werden soll. Kann die inter-

¹² Zu den Konsequenzen in der Erwachsenenbildung vgl. Thomas Bornhauser, *Gott für Erwachsene. Ein Konzept kirchlicher Erwachsenenbildung im Zeichen postmoderner Vielfalt*, Stuttgart 2000, 17ff.

¹³ Vgl. Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament (NTD Bd. 10)*, Göttingen 1993, 310ff.

denominationelle und interkonfessionelle Ökumene Lösungsmodelle bereit stellen, die auch für die neue Herausforderung der intra- und transkonfessionellen Ökumene relevant sind?

Ich habe einleitend auf Wolfhart Pannenberg verwiesen. Seine systematische Theologie ist ein Versuch, Brücken über die Gräben der Konfessionen zu schlagen. Gerade weil Kirchen, Denominationen und Glaubensströmungen sich nur schwer auf einen Konsens einigen können, plädiert Pannenberg dafür, an einem *vorgegebenen* Bekenntnis, sozusagen an einer Grundfarbe festzuhalten. Er erinnert dabei an die einzigartige Bedeutung, das das ökumenische Symbol von Nicaea und Konstantinopel 381 für das Glaubensbewusstsein der Kirche hat. Natürlich sind auch die Aussagen dieses Symbols historisch zu relativieren und in systematischer Hinsicht unvollständig. Aber mit diesem Text ist zum ersten Mal der Anspruch erhoben worden, „den Glauben der Kirche umfassend und definitiv in für die ganze Christenheit verbindlicher Form auszusprechen.“¹⁴ An dieser Verbindlichkeit will Pannenberg festhalten. Der Text, den die Väter des Konzils von Konstantinopel 381 verfasst haben, sei deshalb nicht durch einen anderen ersetzbar.¹⁵ Pannenburgs Lösung, der Vielfalt der Glaubensformen die Einheit einer Basisform entgegenzusetzen, ist der Versuch einer überkonfessionellen Verständigung. Ziel ist ein Konsens über die Grenzen der Konfessionen hinweg. Die Pointe dieser *überkonfessionellen* Verständigung ist der Rückgriff auf ein *vorkonfessionelles* Symbol.

Bekennen und Interpretieren – eine Doppelstrategie

An Pannenburgs Vorschlag leuchtet ein, dass er auf eine Einheit im Glaubenssymbol hinweist, die den Konfessionalismus überwinden hilft. Es ist aber zweifelhaft, ob der exklusive Bezug auf das geschichtlich vorgegebene Bekenntnis die Antwort auf die neue ökumenische Herausforderung sein kann. Das Problem der Einheit stellt sich innerhalb der konfessionellen Kirchen noch verschärft. Und hier,

in den konfessionellen Grosskirchen, gilt es zu beachten, dass die Mehrheit der Mitglieder am liebsten in der religiösen Indifferenz verharren. Aber der bekennende Rest bestimmt sich über Differenzen, die konfessionell nicht mehr eingebunden und verbunden werden können. Man wird deshalb von Einheitslösungen Abschied nehmen müssen, weil sie den einen nichts und den anderen zuviel sagen. Ich plädiere deshalb dafür, das Bekenntnisproblem mit einer Art *Doppelstrategie* anzugehen, in der die beiden sich widerstreitenden Interessen wahrgenommen werden können. Den Differenzen zwischen den Glaubensströmungen und der Indifferenz der bekenntnislosen Religiosität wird dann glaubhaft begegnet, wenn aufgrund einer vorgegebenen Grundlage eine gemeinsame Interpretation der Einheit des Glaubens versucht wird. Ein Beispiel aus meiner kirchlichen Heimat soll deutlich machen, wie ein solcher Prozess zustande kommen kann.

In der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich haben liberale Kräfte im 19. Jahrhundert das Apostolicum als Pflichtelement des (Tauf-)Gottesdienstes abgeschafft. Im Rahmen eines Projekts sollte das alte Symbol wieder eingeführt werden. Bemerkenswert an diesem Wiedereinführungsversuch waren die Rahmenbedingungen: Man wollte das Symbol nicht nur regelmässig im Gottesdienst *rezitieren*, sondern durch eine Paraphrase auch eine regelmässige *Reflexion* des Apostolicums anregen. Eine Übersetzung in heutiger Sprache sollte parallel zur alten Version erarbeitet und gesprochen werden. Damit wurde eine Doppelstrategie verfolgt, die m.E. der Situation der Bekenntnisvielfalt in der Bekenntnislosigkeit Rechnung tragen kann. Das Anliegen der Einheit, das Pannenberg zu Recht geltend macht, wird ebenso gewahrt, wie das Anliegen der Differenz. Im Beitrag von Stephan Pfenninger (bibliographische Angabe ergänzen S. 67 ff.) wird das Zürcher Experiment genauer beschrieben.¹⁶ Ich will deshalb

¹⁶ Eine gute Zusammenfassung bieten die Sammelbände Pierre Bühler/Emidio Campi/Hans Jürgen Luibl (Hg.), *Freiheit im Bekenntnis. Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive*, Zürich 2000 sowie Matthias Krieg, Hans Jürgen Luibl (Hg.), *In Freiheit Gesicht zeigen. Zur Wiederaufnahme des liturgischen Bekenntnisses im reformierten Gottesdienst*, Zürich 1999. Stärker auf liturgische Aspekte des Zürcher Projekts geht Alexander Völker ein in *Den Glauben bekennen und leben: Das Zürcher „Projekt Bekenntnis“*, in: *Liturgia et unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz (FS Bruno Bürki)*, Marin Klöckener/Arnaud Join-Lambert (Hrsg.), Freiburg 2001, 398–423. Eine gründliche historische Aufarbeitung des

¹⁴ W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd. 3*, 139.

¹⁵ W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd. 3*, 140.

nur soweit als dies für das Verständnis nötig ist, auf die Geschichte dieses Projekts, seine Chancen und Grenzen eingehen.

Das Bekenntnis im reformierten Gottesdienst

Die Einführung des Apostolicums in die reformierte Gottesdienstordnung geht auf Zwingli zurück. Sie erfolgte in erster Linie aus *katechetischen Motiven*.¹⁷ Gegenüber den Altgläubigen ging es zum einen um den Beweis der Rechtgläubigkeit oder Katholizität des reformierten Glaubens¹⁸ und im Blick auf die Gemeinde darum, eine elementare Kurzformel des christlichen Glaubens sprechen zu lassen. Aufgrund seines Bezugs zum biblischen Zeugnis und seiner schlichten trinitarischen Struktur hielt es Zwingli zu diesem Zweck besser geeignet als das hymnische Nicänum.¹⁹ Die Motive für die erste Einführung des Symbols sind insofern bemerkenswert, als sie auch in der gegenwärtigen Situation ihre Berechtigung hätten. Zwingli wollte gleichzeitig die Indifferenz der Gemeinde in der Glaubenslehre und die Lehrdifferenz gegenüber der katholischen Kirche verringern.

Dass in erster Linie diese pädagogische und apologetische Funktion des Symbols im Vordergrund stand, verdeckte freilich die liturgische Funktion des Bekennens. Das Credo ist eine Form des Gebets. Es hat als assertorische Rede der Gemeinde eine katechetisch-euchologische Doppelfunktion.²⁰ Das Glaubensbekenntnis der Gemeinde

Apostolicumstreites leistet zur Zeit Ruedi Gebhardt im Rahmen einer Dissertation, die voraussichtlich 2003 erscheinen wird. Im gleichen Jahr erscheint auch eine Festschrift für Alfred Ehrensperger mit einem eigenen Beitrag des Schweizer Liturgikers zur Geschichte des Bekennens in der Zürcher Kirche.

¹⁷ Dazu vgl. Luther, WA 45,24,23–24, der das Apostolicum als „Summa der Heiligen Schrift“ bezeichnete, dessen Verwendung jedoch dem Predigtgottesdienst vorbehalten und für die Deutsche Messe das Nicänum wählte. Calvin schloss sich in dieser Frage Zwingli an. Vgl. dazu Julius Schweizer, *Zur Ordnung des Gottesdienstes in den nach Gottes Wort reformierten Gemeinden der deutschsprachigen Schweiz*, Basel 1944, 44.

¹⁸ Zu den geschichtlichen Hintergründen siehe Alfred Schindler, *Zwingli und die Kirchenväter, Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses Zürich*, Zürich 1984, 51.

¹⁹ Diese Entscheidung des Reformators ist aus ökumenischer Perspektive gesehen nicht unbestritten. Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd. 3*, 139.

²⁰ Vgl. Pierre Bühler, *Bekennen als Prüfstein christlicher Freiheit*, in: ders. et al. (Hg.), *Freiheit im Bekenntnis*, 17–32, hier 21.

ist – im Neuen Testament deutlich erkennbar – ein wichtiger Bezugspunkt der lehrhaften und mahnenden Verkündigung *an die Gemeinde*.²¹ Aber es ist als hymnisch geprägte Sprache zugleich immer ein Wort der *Gemeinde zu Gott*.²²

Das Apostolicum blieb bis ins neunzehnte Jahrhundert ein fester Bestandteil des Zürcher Ritus. Im Zuge des „Apostolikumstreites“ kam es dann zur „ökumenischen Singularität“²³ der Zürcher Kirche: Am 28. Oktober 1868 beschloss die Synode eine Liturgie, in der die Verwendung des Apostolicums den Gemeinden *freigestellt* wurde.²⁴ Seither kennt die evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich als einzige Kirche des reformierten Weltbundes die „Bekenntnisfreiheit“. Es wird zwar versichert, dass diese Freiheit nicht Bekenntnislosigkeit bedeute, sondern „Freiheit im Bekenntnis“ meint²⁵. Die Frage, wie die gottesdienstliche Funktion des Bekennens wieder zum Zuge kommen kann, ist aber damit noch nicht beantwortet.

In der „Zürcher Disputation 84“, einer synodal konzipierten Standortbestimmung der Zürcher Kirche, die zum 500. Geburtstag Zwinglis lanciert worden war, verabschiedeten die versammelten Disputanten einen Appell an den Kirchenrat, das leitende Gremium der Zürcher Landeskirche. Dieser solle prüfen, wie sowohl traditionelle als auch neu formulierte Glaubensbekenntnisse „in den Gottesdiensten unserer Gemeinden vermehrt [...] Verwendung finden“²⁶ können. Der Zürcher Kirchenrat hat diese Anregung Ende der 90er Jahre aufgenommen und ein interessantes, in der kirchlichen Öffentlichkeit kontrovers diskutiertes Projekt vorgeschlagen. Unter dem Leitgesichtspunkt einer „selbstbewussten Wiederentdeckung reformierter Identität“²⁷ soll die Einführung des Apostolicums geprüft werden. In

²¹ Die Erinnerung an das Bekenntnis – mahnend oder tröstend – ist z. B. ein Basiselement der paulinischen Verkündigung. Vgl. Gal 5

²² J. Schweizer, *Zur Ordnung des Gottesdienstes*, 17.40.43.

²³ Hans-Heinrich Schmid, *Umbau der Kirche*, Zürich 1988, 108.

²⁴ Vgl. ebd. 112–115.

²⁵ Gotthard Schmid, *Die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich*, Zürich 1954, 249.

²⁶ *Zürcher Disputation 84. Ergebnisse, Beiträge zur Standortbestimmung und Erneuerung unserer Kirche*, hg. v. der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 1987, 25–45, 36. Vgl. dazu. M. Krieg / H. J. Luibl (Hg.), *In Freiheit Gesicht zeigen*, 13.

²⁷ Ebd. 10–20, insbesondere 14.

einem Pilotprojekt wurde in zwölf Zürcher Gemeinden das liturgische Bekennen wieder eingeübt. Der Prozess zielt darauf, die Kirchenordnung um den folgenden Text zu ergänzen:

„Mindestens einmal im Monat (Taufe, Abendmahl) sowie an allen kirchlichen Feiertagen wird das im Gesangbuch enthaltene und unveränderliche Apostolische Glaubensbekenntnis liturgisch rezitiert.“²⁸

Die Einführung soll freilich auf „reformiertem Wege“ geschehen. Die Projektidee hat einen zweiten Teil:

„Die Gemeinde ist antwortend beteiligt mit einer jede Aussage des Bekenntnisses auslegenden und veränderlichen Antwort (Paraphrase). Beide Teile bilden zusammen das Bekenntnis.“²⁹

Mit der Zweiteilung in Tradition und kontextuelle Auslegung soll eine hermeneutische Auseinandersetzung in Gang gesetzt werden. „Die Paraphrase ist Ausdruck des zeitbedingten Verstehens. Dies entspricht der besonderen reformierten Tradition.“³⁰

Die Entscheidung für das Apostolicum ist eine bemerkenswerte Einschränkung der Gestaltfreiheit und als Zeichen gegen die „konfessionelle Diffusion“³¹ zu werten. Gleichzeitig wird durch die Einladung zur Paraphrasierung versucht, den autoritären Gestus der Bekenntnispflicht zu mildern. Das Nacheinander von Bekenntnis und Auslegung versucht einen Mittelweg zwischen Restauration und Beliebbarkeit zu gehen.

²⁸ Ebd. 14.

²⁹ Ebd. 15.

³⁰ Ebd. 19.

³¹ Ebd. 14.

Bekenntnis und Paraphrase – zwei Beispiele

Der Widerstand gegen das Glaubensbekenntnis im 19. Jahrhundert entzündete sich an der Frage, ob ein moderner Mensch noch an die Jungfrauengeburt und eine Höllenfahrt Jesu glauben kann. Die mythologischen Bilder des traditionellen Symbols galten für den aufgeklärten Verstand als inakzeptabel. Anhand zweier Paraphrasenbeispiele des ersten Artikels lässt sich zeigen, welcher Lösungsweg nun mit den neu geschaffenen Bekenntnisteilen versucht wird. Der Widerstand soll als Widerspruch integriert werden:

Beispiel 1

| | |
|---------------------------------------|--------------------------------|
| Ich glaube an Gott, | <i>Credo deum</i> |
| den Vater, den Allmächtigen, | <i>pater omnipotens</i> |
| den Schöpfer des Himmels und der Erde | <i>creator coeli et terrae</i> |

Wir glauben, dass Leben Geschenk ist,
dass Gott ins Dasein ruft und im Sein erhält,
die Macht der Macher hat Grenzen

In dieser Paraphrase wird im Anschluss an die Rezitation des Ursprungstextes für jede Zeile eine Entsprechung in heutiger Sprache formuliert.³² ‚Vater‘ wird durch ‚Gott‘ ersetzt, aus dem ‚Allmächtigen‘ wird Gott, der Leben als Geschenk ins Dasein ruft und erhält und der mächtige Schöpfer des Himmels und der Erde wird mit dem Satz: ‚die Macht der Macher hat Grenzen‘ herrschaftskritisch interpretiert.

Das Beispiel macht deutlich, welche Tendenz die Paraphrasierung verfolgt und welcher Widerstand zwar nicht gebrochen, aber doch aufgenommen werden soll. Im ersten Artikel ist es das anstößige Bild des Vaters, das für viele Frauen (und Männer) zu einseitig geworden ist. Es wird getilgt und in eine abstraktere Formel aufgelöst. Der Schöpfergott, der ins Dasein ruft, wird eine geschlechtslose Kraft.

³² Emidio Campi, Die Bekenntnisfrage in Geschichte und Gegenwart der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, in: P. Bühler et al. (Hg.), *Freiheit im Bekenntnis*, 75–89, hier 75.

Eine ähnliche Intention lässt sich auch aus dem zweiten Beispiel ablesen:

Beispiel 2

| | |
|--|--|
| Ich glaube an Gott | Geheimnis des Lebens |
| den Vater | die Mutter, schon vor mir da, beschützend und stärkend mir zugewandt |
| den Allmächtigen | nicht Macht der Mächtigen, aber Lebensmacht in allem |
| den Schöpfer des Himmels und der Erde | gestaltende, erneuernde Kraft ist Gott |

Im diesem Beispiel soll das Original im Wechsel mit dem neuen Text gelesen werden.³³ Ich glaube an Gott, *Geheimnis des Lebens*, den Vater, *die Mutter, schon vor mir da, beschützend und stärkend mir zugewandt*. Die einzelnen Aussagen werden auseinander gezogen und je einzeln kommentiert. Hier wird das Vaterbild nicht getilgt, sondern durch das Bild der Mutter kontrastiert. Durch die Ausformulierung und inhaltliche Präzisierung der Mutterrolle Gottes bekommt diese mehr Gewicht. Dagegen wirkt der Vatergott farblos. Das Bekenntnis zu Gottes mütterlicher Seite zeigt sich auch in der Umschreibung der Allmacht als ‚Lebensmacht in allem‘ – eine Anspielung auf Eva. Unklar ist, ob sich „*schon vor mir da, beschützend und stärkend mir zugewandt*“ nur auf die Mutter oder auch auf den Vater bezieht.

Chancen, Gefahren und Einsichten

Dem Projekt liegt die Idee zugrunde, durch sprachliche Neueinkleidung des Symbols aus der Sackgasse der Bekenntnislosigkeit herauszufinden. Man erhofft sich, dass die Paraphrasierung ein blosses Repetieren des Immergleichen unterbricht und die neue Auslegung das alte Credo aktualisiert. Durch die regelmässige Rezitation des

³³ Ebd. 77.

Apostolicums soll christliche Glaubensidentität gesichert und in der Paraphrase dennoch der Widerstand gegen die Stoffmuster der überlieferten Glaubensstracht aufgenommen werden. In der Brechung durch das Neue soll das Alte wieder tragfähig werden. Das ist das Ziel des Experiments. Aber das Nebeneinander und Ineinander von alt und neu ist nicht unproblematisch. Die zwei Paraphrasenbeispiele zeigen, dass Paraphrasierungen, anstatt eine tragfähige Basis des Glaubens für Christen unterschiedlicher Couleur zu schaffen, möglicherweise auch neue Spaltungen provozieren können. Auf einer anderen Ebene liegt die Befürchtung, dass das erweiterte Credo nicht den Gebetscharakter des Gottesdienstes fördert, sondern die Wortlastigkeit des reformierten Gottesdienstes verstärkt. Anstatt den Symbolsinn des Credos zu vertiefen, tendiert die Paraphrase dazu, das Symbol zu *erklären*.

Trotz dieser Bedenken glaube ich, dass der eingeschlagene Weg zukunftsweisend ist. Erstens wurde den Beteiligten bewusst, dass Glauben in Sprache zu kleiden, zu den Kernaufgaben der christlichen Gemeinde gehört. Ihnen wurde klar: Es gibt kein nacktes Evangelium. Wenn bekennende Christen in der Kirche um einen Glaubenskonsens ringen, kommt eine Einheit zum Zug, die sich nicht ohne weiteres auf den Begriff bringen lässt. Für ebenso entscheidend halte ich aber eine zweite Einsicht, welche zwangsläufig aus der ersten folgt: Die Interpretationen des Credotextes sind genauso interpretationsbedürftig, wie der Credotext selbst. Einheit ist weder das Ziel noch das Ende der Interpretationsarbeit, es ist ihr *Anfang*.

Wie können Christen in der gegenwärtigen religiösen Situation ihren Glauben bekennen, lautete die eingangs gestellte Frage. Sie können es, wenn sie mit der Einheit beginnen, die sich auf den Anfang bezieht, der von Gott gesetzt ist (1 Kor 3:11) und durch Menschen bezeugt wird. Die Interpretation eines traditionellen Symbols ist daher konstitutiv für die Einheit kirchlichen Bekenntens. Das vorgestellte „Zürcher Modell“ ist dafür sicher keine evangelische Patentlösung, zeigt aber, wo Grenzen und Chancen der Rezeption überlieferter Texte liegen. Alle traditionellen Texte, die im Gottesdienst verwendet werden, muten dem Individuum zu, *sich selbst* auf eine vorgegebene Form zu verlassen, um in der Gemeinschaft den *eigenen* Glauben ausdrücken zu können. Wenn allerdings dieser Glaubens-

ausdruck nur als Selbstverlust und nicht als Selbstgewinn erlebt werden kann, wird das Ziel christlichen Bekenkens verfehlt. Das Ineinander von Übernahme und Übersetzung in der Begegnung mit dem fremden Text zu versuchen, ist ein – anstrengender und in der Moderne notwendiger – Balanceakt zwischen Glaubensgehorsam und –freiheit.

Bekenntnis als Tracht

Ich schliesse meine Überlegungen mit einem Vergleich. Das Nachsprechen des Glaubensbekenntnisses lässt sich wie das Tragen einer Tracht verstehen. Die Tracht ist ein traditionelles Kleid, das ich in der Regel von den Vorfahren übernommen habe. Es ist genormte Kleidung, die von einer Gruppe getragen wird, um diese auszuzeichnen und ihr Identität zu verleihen.³⁴ Wer eine Tracht trägt, wird durch sie getragen. So war es jedenfalls. Heute sind die Trachtenträger in Vereinen organisiert. Sie verpflichten sich zur Pflege eines Brauchtums. Lebendiges Brauchtum ist symbolträchtig.

Damit die christliche Gemeinde nicht religiösen Modeströmungen unterliegt, tut sie gut daran, eine klassische Glaubenstracht am Leben zu erhalten. Denn das Credo ist ein symbolträchtiger Text, der über das aktuelle Wort der Predigt und der Schrift hinaus die zentralen Glaubensaussagen in gebündelter Form konzentriert. Es hat deshalb Geltung nicht nur für die Gottesdienstgemeinde, sondern für die ganze Kirche. Aber es muss gepflegt, interpretiert und nicht nur repetiert werden. Es braucht Leute, die diese Worte tragen und über die Bedeutung ihrer Formen und Farben Bescheid wissen. Das Symbol und seine Interpretation soll das Christsein also nicht auf ein bestimmtes Glaubenskleid einschränken, sondern Garant dafür sein, *dass* in der Liturgie ein Ort und Raum freigehalten wird, in dem die Einheit der Christenheit erfahren, bekennt und bekannt wird. Hier sehe ich die evangelische Pointe: Das geformte Glaubensbekenntnis erhält seine Bedeutung nicht dadurch, dass es den Glauben uniformiert oder nor-

miert – dagegen spricht, dass eine Vielfalt von Bekenntnistexten existiert! –, sondern weil es daran erinnert, dass die Interpreten des Credo mit der Einheit beginnen, die durch Jesus Christus gegründet und begründet ist.

³⁴ „Tracht“ kommt von ‚tragen‘ und bedeutet ‚das, was getragen wird‘. Vgl. *Duden* Bd. 7, 21989, 749.

CHANCEN UND GEFAHREN DES LITURGISCHEN BEKENNENS

Eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit dem *Projekt Bekenntnis* der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich

Stephan Pfenninger

Einführende Bemerkungen

Seit 1803, als die Verpflichtung auf die *Confessio Helvetica Posterior* aufgehoben wurde, gibt es keinen Bekenntnistext mehr, auf den sich die Zürcher Pfarrschaft verpflichten muss und der ihr theologisches Profil bestimmen könnte. Seit 1868 hat die Evangelisch-reformierte Zürcher Landeskirche kein Bekenntnis mehr für den *liturgischen* Gebrauch. Die Kirchenordnung von 1967 hält zwar im Artikel 4 noch fest, dass „jede Mitwirkung in kirchlichen Behörden und Ämtern... ihrem Wesen nach Dienst an der Kirche, ihren Gemeinden und Gliedern im Gehorsam gegenüber Jesus Christus, dem alleinigen Herrn der Kirche“ ist. Jedoch half auch dieser Artikel – unter anderem wohl deshalb, weil er kaum jemandem bekannt ist – nicht, die sich immer stärker ausbreitende Beliebigkeit innerhalb der Kirche einzudämmen. Einerseits herrscht eine Beliebigkeit in der Verkündigung, denn die Verpflichtung auf das Evangelium Jesu Christi kann sehr vielfältig verstanden werden. Andererseits wird auch von den Gemeindegliedern viel Gedankengut von ausserchristlichen Strömungen übernommen. So setzt sich jeder Einzelne seinen Glauben gleichsam wie mit einem Baukasten aus den Teilen zusammen, die ihm am meisten behagen.

Der gegenwärtige Zustand scheint eine notwendige Folge der Freiheit von jeglicher Verbindlichkeit zu sein. Oder – um den etwas strengen Ausdruck *Verbindlichkeit* zu vermeiden – die Folge der Freiheit von jeglicher Orientierung. Diese Situation, dass kein liturgisches Bekenntnis mehr vorhanden ist, wird als *Bekenntnisfreiheit* bezeichnet, womit jedoch eigentlich nicht Freiheit vom Bekenntnis, sondern

Freiheit im Bekenntnis gemeint ist. Die Bekenntnisfreiheit erscheint heute vielen Gemeindegliedern nicht als solche, sondern als grundsätzliche Bekenntnislosigkeit. Diesen Zustand soll das Projekt Bekenntnis überwinden. Ungefähr seit Mitte der 80er-Jahre wurden vermehrt Stimmen laut, die dafür plädierten, alte Glaubensbekenntnisse wieder aufleben zu lassen und sie – zusammen mit heutigen Glaubensbekenntnissen – in den Gottesdienst zu integrieren.

Oft wird der reformierten Landeskirche der Schweiz auch vorgeworfen, sie zeige bzw. habe kaum Profil. Dass sich dies jedoch allein durch die Einführung eines liturgischen Bekenntnisses direkt ändern lässt, ist zweifelhaft. Denn Fragen, in denen die Kirche Profil zeigen kann und soll, tauchen vor allem extern – also nicht im Gottesdienst – auf. Zum Beispiel bieten politische Entscheide, bei denen auch ethische Fragen mitspielen, eine gute Gelegenheit, Profil nach aussen zu zeigen, Stellungnahmen abzugeben, die von einem grossen Teil der Öffentlichkeit gehört werden, nicht nur von den Gottesdienstbesuchern.

Die Zürcher Landeskirche reagierte auf die Vorwürfe und Forderungen mit dem *Projekt Bekenntnis*, welches Anfang 1999 in einigen Zürcher Kirchgemeinden begonnen wurde und das einen Versuch zur Wiedereinführung des liturgischen Bekennens darstellt. Es wurde beschlossen, ein altes Glaubensbekenntnis, das Apostolicum, zu paraphrasieren und so kombiniert mit heutigen Bekenntnisaussagen liturgisch in den Gottesdienst einzuführen. Das Apostolicum ist dabei die Grundlage, aus welcher die *Paraphrasen* entstehen. Die Paraphrasen sind veränderlich und sollen eine zeitbedingte Antwort auf den unveränderlichen Text des Apostolicums darstellen. Sie werden jeweils von jeder Kirchgemeinde respektive von einer Gruppe ihrer Mitglieder erarbeitet. Im liturgischen Gebrauch soll das Apostolicum von einer Einzelperson rezitiert werden, worauf die Gemeinde die Paraphrase als auslegende Antwort spricht. Die Veränderlichkeit der Paraphrase entspricht dabei dem reformierten Verständnis eines Bekenntnisses, denn sie kann jederzeit überarbeitet werden und ist somit immer einen zeitgemässe Antwort auf das Apostolicum. Die Einführung des liturgischen Bekennens und das Ausarbeiten von Paraphrasen sollen eine interne Auseinandersetzung mit den ursprünglichen reformierten Glaubensinhalten bewirken und damit den eklektischen

Strömungen etwas entgegenwirken. Auch der zunehmenden Verwischung der Konfessionsgrenzen möchte der Zürcher Kirchenrat mit dem Projekt Bekenntnis entgegenwirken. Damit sollen nicht die Erfolge der ökumenischen Bewegung in Frage gestellt werden, sondern es soll vielmehr dazu ermutigt werden, die reformierte Identität im ökumenischen Umfeld wieder neu zu entdecken.

I. Liturgisches Bekennen

Damit die Kirche wieder vermehrt ein eigenes und klares Profil zeigen kann, ist es notwendig, die heutige Beliebigkeit einzudämmen. Dabei geht es keineswegs darum, alle Reformierten auf ein bestimmtes Bekenntnis zu verpflichten, sondern vielmehr darum, ihnen einen Orientierungspunkt zu bieten. Die Kirche soll versuchen, wieder zu den Grundlagen des Reformiert-Seins vorzustoßen, aufgrund derer verständlich wird, wie wir heute unser Christ-Sein leben können und sollen. So kann die reformierte Kirche ihre Identität wieder neu entdecken und ihren Mitgliedern Halt und Orientierung bieten. Dies zieht selbstverständlich eine gewisse Verbindlichkeit nach sich, die jedoch für diejenigen Leute, die sich am erwähnten Identitätsfindungsprozess beteiligt haben, kein Problem darstellen sollte. Denn das Verbindliche umfasst eigentlich nur die christlichen und reformierten Grundlagen und wird wohl von den meisten als notwendig verbindlich eingesehen, wenn man sich weiterhin noch als Evangelisch-Reformierte Landeskirche bezeichnen will. Die bewusste Auseinandersetzung mit den Grundlagen des reformierten christlichen Glaubens kann eine Hilfe sein, die momentan in den reformierten Landeskirchen herrschende Beliebigkeit ein wenig einzudämmen, und zwar nicht auf dem Wege irgendwelcher Zwänge, sondern in aller Freiheit.

Ein Bekenntnis, gemeinsam gesprochen von einer ganzen Kirchengemeinde, betont gerade in der Liturgie stark, dass sich die Gemeinde als eine Gemeinschaft versteht, die auf einem gemeinsamen Glauben aufbaut. Mag der Glaube der einzelnen Gemeindeglieder noch so viele Unterschiede aufweisen, eines ist allen, die das liturgische Bekenntnis aufrichtig mitsprechen können, gemeinsam: Der Inhalt des Bekenntnisses bildet die Grundlage des Glaubens jedes Einzelnen.

Dadurch werden für einmal nicht die Beliebigkeit und die Meinungsunterschiede betont, sondern es wird das Gemeinsame, das Verbindende betont.

Auch ist die Wirkung eines liturgischen Bekenntnisses eine ganz andere, als wenn einfach schriftlich festgehalten ist – selbst wenn dies jedem einzelnen Gemeindeglied bekannt wäre –, die Kirche verpflichte sich allein auf das Evangelium Jesu Christi. Wenn sich auch jeder Einzelne auf das Evangelium verpflichtet fühlte, so wäre das dennoch nur seine private Angelegenheit. Ein so verstandene Verpflichtung würde dem Wesen der christlichen Kirche nicht direkt entsprechen, denn eine Kirche, die sich christlich nennen will, kann sich nicht in ihr Schneckenhäuslein zurückziehen. Es muss in ihrem Wesen liegen, ihren Glauben der Welt kundzumachen, was Karl Barth sehr treffend als „das Lautwerden des Bekenntnisses auch in den Bereich der Welt hinein“¹ bezeichnet hat. Das liturgische Bekenntnis ist zumindest ein Anfang dieses Lautwerdens, es ist ein gemeinsames Bekenntnis in einem öffentlichen Rahmen. Gerade dieses *gemeinsame* Entstehen für den christlichen Glauben und für die grundlegenden Glaubensinhalte ist ein Ausdruck grosser Verbundenheit, was das Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb einer Gemeinde in grossem Masse stärken kann. Dort, wo der Glaube nicht nur Privatsache bleibt, kann eine Gemeinde wachsen und stark werden durch den grösseren Zusammenhalt, der entsteht.

Allerdings muss dabei hervorgehoben werden, dass nur etwas, das schon vorhanden ist, gestärkt werden kann. Das bedeutet, dass eine gewisse Einheit im spirituellen Bereich bereits bestehen muss. Das liturgische Bekenntnis hat dann die Funktion, gemeinsam das auszudrücken, was die Grundlage dieser Einheit ist. Die Einheit selbst kann dabei nur durch göttliches Wirken entstehen – ein „Wirken des Geistes Gottes“, wie es Johannes Fischer ausdrückt.² Ein gewisser gemeinsamer Glaube ist Voraussetzung für das gemeinsame Bekenntnis. Jedoch darf auch der umgekehrte Aspekt nicht vernachlässigt werden,

¹ K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Zürich 1987, 37.

² J. Fischer, Bekenntnis und Verbindlichkeit. Die Bedeutung des Bekenntnisses für die spirituelle Einheit der Kirche, in: P. Bühler/E. Campi/H. J. Läubli (Hg.), *„Freiheit im Bekenntnis“*. *Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive*, Zürich 2000, 33–43, hier 38ff.

nämlich dass das gemeinsame Bekennen durch die Vergegenwärtigung der gemeinsamen Bekenntnisgrundlagen zu wichtigen Denkprozessen, die ihrerseits wiederum den Glauben prägen, anregen kann, wie noch gezeigt werden wird.³

Es versteht sich von selbst, dass das liturgische Bekennen nur ein Teilaspekt des eben erwähnten Lautwerdens – des Profil-Zeigens – ist, meines Erachtens sogar nur ein sehr kleiner. Aber wenn noch andere Aspekte hinzukommen, so kann das liturgische Bekennen durchaus ein Teil – oder allenfalls ein erster Schritt – sein, um vor der Welt Gesicht zu zeigen.

Durch das liturgisch gesprochene Bekenntnis werden sowohl die Sprechenden als auch allfällige Zuhörende daran erinnert, weshalb die Gemeinde überhaupt zum Gottesdienst zusammengekommen ist. Dies bietet einen guten Ausgleich zur Verkündigung in der Predigt, die ja sehr oft – was mir auch sinnvoll scheint – in die jeweils gegenwärtige Zeit und Situation spricht. Ein christliches Glaubensbekenntnis beruht stets auf den ursprünglichen Zeugnissen des christlichen Glaubens und auf der Tradition der Kirche. Es kann nicht den gleichen Autoritätsanspruch wie das Evangelium selbst haben, sondern es ist diesem immer untergeordnet, und kann somit nicht unabhängig davon existieren. Es verweist also in jedem Falle auf das Evangelium.⁴ In vielen Glaubensbekenntnissen werden die Grundaussagen des Evangeliums zusammengestellt.⁵

Das Bekenntnis kann die Funktion übernehmen, die Grundlagen, auf denen Predigt und Gottesdienst beruhen, zu vergegenwärtigen. Dabei können individuelle Denkprozesse der Gottesdienstbesucher angeregt werden, denn wer würde sich nicht Gedanken machen über etwas, was er immer wieder rezitiert? Gerade das wiederholte Spre-

³ Vgl. ebd. 41.

⁴ Vgl. Zürcher Kirchenrat, Grundlagenpapier „Projekt Bekenntnis“, in: M. Krieg / H. J. Luibl (Hg.), *In Freiheit Gesicht zeigen. Zur Wiederaufnahme des liturgischen Bekennens im reformierten Gottesdienst*, Zürich 1999, 9–20, hier 17.

⁵ Ein christliches Glaubensbekenntnis muss zwar auf dem Evangelium beruhen, ist aber nicht in jedem Falle eine Zusammenstellung der Grundaussagen desselben. Oft haben persönliche Bekenntnisse einen ganz eigenen Charakter und zeigen Inhalte, die für die Verfasserschaft in der gegenwärtigen Situation gerade wichtig sind. Für den liturgischen Gebrauch sind jedoch wohl Glaubensbekenntnisse mit zusammenfassendem Charakter geeigneter, weil sie allgemeiner sind und somit eher von einer ganzen Gemeinde gesprochen werden können.

chen eines Bekenntnisses soll ja zeigen, dass es sich nicht um eine belanglose Sache handelt, sondern dass – mag es mit noch so einfachen und auf den ersten Blick banal scheinenden Worten formuliert sein – ein tieferer Sinn dahinter steht, mit dem sich zu beschäftigen wichtig ist.

So übernimmt auch ein liturgisches Bekenntnis eine Funktion, die bei jedem einzelnen Individuum Denkprozesse auslösen kann, und zwar werden diese Denkprozesse gerade durch den liturgischen Gebrauch hervorgerufen.⁶ Um solche Denkprozesse zu fördern, wäre es sinnvoll, im Rahmen einer Einführung eines Bekenntnisses in den Gottesdienst eine Predigtreihe über die einzelnen Artikel desselben durchzuführen.

Betrachten wir den Zeugnischarakter, der ein Glaubensbekenntnis aufweist, so lassen sich zwei Hauptgründe für das Bekennen des Glaubens nennen. Erstens: Ein Mensch oder gar eine ganze Glaubensgemeinschaft wird durch äussere Umstände zu einem Bekenntnis genötigt, es entsteht ein sogenannter *status confessionis*. Als Beispiele seien hier Religionskriege oder aktuelle (politische) Diskussionen, die zu Stellungnahmen herausfordern, angeführt. In diesen und ähnlichen Situationen entsteht ein Zwang, Stellung zu beziehen, ein Zwang, zu dem zu stehen, was man glaubt. Schweigen würde einer Preisgabe der eigenen Überzeugungen gleichkommen und somit einen Identitätsverlust bedeuten. Der erwähnte Zwang muss – obwohl er durch äussere Umstände herbeigeführt wird und diese sicher nicht ganz zu vernachlässigen sind – nicht nur als ein *äusserer Zwang* verstanden werden, sondern ist zu einem grossen Teil auch ein *innerer Drang*. Dieser innere Drang entsteht dadurch, dass sich wohl jeder – ob Individuum oder Gemeinschaft – vor einem Identitätsverlust scheut und somit nicht schweigen kann. An diese Überlegungen knüpft auch der zweite Grund zum Bekennen an, den Karl Barth in seiner *Dogmatik im Grundriss* sehr schön aufzeigt: Der Glaube kann zu wirklicher Erfahrung der christlichen Freiheit, einer Freiheit von äusseren Zwängen und Werken, führen. Und sind diese Freiheit und die damit verbundenen Auswirkungen auf das Leben einmal erfahren, so gibt es keine Möglichkeit mehr zu schweigen, der Glaube

⁶ Vgl. J. Fischer, *Bekenntnis und Verbindlichkeit*, 41.

drängt dazu, aus der Privatsphäre herauszutreten und sich der Welt kundzutun, sei dies nun in Worten oder als Ausdruck in der Lebensführung.⁷ So sind Bekenntnisaussagen eine Äusserung des Glaubens⁸ oder – mit anderen Worten – eine notwendige Folge der durch den Glauben erfahrenen Freiheit. Der Glaube bewirkt also gerade die Freiheit, die ihrerseits den Raum darstellt, in welchem ein Glaubensbekenntnis überhaupt denkbar ist. Die Gefahr, dass durch ein Bekenntnis die Freiheit eingeschränkt wird, ist also eigentlich nicht vorhanden, weil ein Bekenntnis, das von Herzen abgelegt wird, immer aus Freiheit kommt.

Man wird sich jetzt wohl fragen, wie es denn angesichts dieser Feststellungen noch Menschen geben kann, die dennoch durch ein Glaubensbekenntnis eine Einschränkung ihrer Freiheit befürchten oder fühlen. Dazu möchte ich eine Gegenfrage stellen, nämlich die Frage, ob wir uns denn heute noch genügend der befreienden Kraft bewusst sind, die der christliche Glaube in sich birgt. Erfahren denn die heutigen Christen diese Freiheit noch oder ist sie zu einer Theorie geworden, die man zwar lehrt, aber nicht erfährt, weil man nicht damit rechnet, dass diese Freiheit auch für das eigene Leben Realität werden kann? Wo die Kraft des Glaubens erfahren wird, entsteht auch die Freiheit, diesen Glauben in Form eines Bekenntnisses auszudrücken, und wenn dies nicht ein eigenes persönliches Bekenntnis ist – wie es im liturgischen Gebrauch wohl meist nicht der Fall ist – so ist es doch wohl möglich, in ein Bekenntnis mit einzustimmen, das wenigstens die grundlegenden Glaubenswahrheiten des christlichen Glaubens zum Ausdruck bringt.

Selbstverständlich entsteht durch die Einführung eines liturgischen Bekenntnisses eine gewisse Verbindlichkeit, eine Verbindlichkeit jedoch, deren Grund nicht im Bekenntnis liegt, sondern die durch Evangelium bedingt ist, das die Bekenntnisgrundlage bildet. Diese Verbindlichkeit bedeutet – wie aus den eben gemachten Überlegungen gefolgert werden kann – keineswegs einen Verlust oder auch nur eine

Einschränkung der Freiheit, sondern bildet eher einen gewissen Schutz vor Beliebigkeiten jeglicher Art.

Im Büchlein *In Freiheit Gesicht zeigen*⁹, welches sich mit dem Thema der Wiederaufnahme des liturgischen Bekenntnisses befasst, wird immer wieder das Votum geäussert, Menschen von heute seien nicht mehr bekenntnisfähig. Es scheint ein Problem zu sein, von jemandem zu erwarten, dass er den Satz „Ich glaube...“ ausspricht, denn dann müsste er eine Identität bekennen, die er möglicherweise gar nicht hat. Am treffendsten drückt dieses Phänomen Hans Jürgen Luibl aus, wenn er von der sogenannten „Patchwork-Identität“ spricht. Diese Identität – die eigentlich eben keine wirkliche Identität ist – stellt er als eine Vielzahl von Lebensfäden dar, aus denen sich ein bunter Teppich ergibt, der den Abgrund verlorener Individualität verdeckt mit dem Ziel zu verbergen, dass es kein Subjekt mehr gibt, das hinter allem steht und die Fäden des Lebens in der Hand hält.¹⁰

Angesichts dieser Beobachtungen kann es in der Tat schwierig sein, von jemandem ein Bekenntnis zu erwarten, denn wie soll er sich zu etwas bekennen, das nicht vorhanden ist? Allenfalls könnte er sich zu einem Teilaspekt seines Lebens bekennen, aber wirklich eine zusammenhängende Identität zu zeigen, scheint nicht möglich zu sein...

Aber so sehr es für gewisse Menschen eine Überforderung darstellen kann, sich klar zu etwas zu bekennen, so wichtig ist es auch, dass sich diese Menschen mit ihrer Identität auseinandersetzen. Gerade auf dem Gebiet einer religiösen oder spirituellen Identität innerhalb der reformierten Kirche ist der Glaube durch die Pluralität an einem Punkt angelangt, wo es schwierig wird, als Gemeinde ein gemeinsames „Glaubensleben“ zu führen. Aber gerade im Rahmen, den die Kirche bietet, ist es möglich, einen Prozess in Gang zu setzen, auf dem einzelne Individuen und die ganze Kirche zu ihrer Identität zurückfinden können, dies erfordert jedoch den persönlichen Einsatz jedes Einzelnen.

Meines Erachtens ist es keineswegs ein Ding der Unmöglichkeit, dass heutige Menschen diesen persönlichen Einsatz vollbringen. Es

⁷ Vgl. K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, 31–38.

⁸ Vgl. auch P. Bühler, Bekenntnis als Prüfstein christlicher Freiheit. Zum Einstieg in die Vorlesungsreihe, in: P. Bühler / E. Campi / H. J. Luibl (Hg.), „*Freiheit im Bekenntnis*“. *Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive*, Zürich 2000, 17–32, hier 21.

⁹ M. Krieg / H. J. Luibl, *In Freiheit Gesicht zeigen*.

¹⁰ Vgl. H. J. Luibl, Bekenntnis zur christlichen Freiheit. Spielregeln, systematisch-theologisch, in: M. Krieg / H. J. Luibl (Hg.), *In Freiheit Gesicht zeigen*, Zürich 1999, 63–71, hier 65.

liegt im Rahmen der Möglichkeiten jedes Einzelnen, sofern er bereit ist, sich mit sich selber auseinanderzusetzen. Dies kann ein schwieriger, langwieriger und schmerzhafter Prozess sein, aber ich bin überzeugt davon, dass es einen heutigen Menschen nicht überfordert, sondern in einer gesunden Masse fordert.¹¹

Will man ein liturgisches Bekenntnis in den Gottesdienst einführen, so stellt sich sehr bald die Frage, was für ein Bekenntnis man denn wählen soll. Soll es ein traditionelles sein, das zwar einige Leute als veraltet oder zu wenig verständlich empfinden, oder soll es eher ein modernes, zeitgemäßes sein, oder soll man gar jeden Sonntag ein anderes Bekenntnis verwenden?

Da es sich in diesem Zusammenhang um ein Glaubensbekenntnis für den liturgischen Gebrauch handelt, möchte ich darauf aufmerksam machen, dass es sich unbedingt um einen Text handeln sollte, der möglichst offen formuliert ist. Nur so kann die christliche Freiheit ernstgenommen und auf die Bedürfnisse jedes Einzelnen eingegangen werden. Selbstverständlich basiert ein christliches Glaubensbekenntnis auf der christlichen Tradition und dem Evangelium und erhält dadurch schon einen gewissen vorgegebenen Rahmen. Aber innerhalb dieses Rahmens sollen nun die Grundlagen des Christentums, das spezifisch Christliche enthalten sein. Sobald bestimmte Strömungen und Tendenzen in den Text einfließen, in denen sich nicht alle Glaubensrichtungen finden können, ist es meines Erachtens nicht mehr für den liturgischen Gebrauch in einem öffentlichen Gottesdienst geeignet.

Denn das gemeinsam gesprochene Glaubensbekenntnis soll einen Raum bieten, in dem jeder mit seinem eigenen Glauben sich einerseits wohlfühlen kann, andererseits aber auch gefordert wird, ihn ständig zu hinterfragen und auf seine Grundlagen hin zu überprüfen.

¹¹ Vgl. dazu P. Bühler, *Bekennen als Prüfstein christlicher Freiheit*, 27: „Ist es deshalb nicht eine Überforderung, vom heutigen Menschen den persönlichen Einsatz eines credo, eines „Ich glaube“ zu verlangen?“

II. Das Projekt: Apostolicum und Paraphrase

Wenden wir uns nun dem in der Einführung erwähnten Projekt Bekenntnis zu. Zuerst gehe ich auf den Teil des Projektes ein, der aus der Tradition stammt, auf das Apostolicum. Danach möchte ich Chancen und Gefahren einer Paraphrasierung dieses Apostolicums aufzeigen.

Das Apostolicum

Im Grundlagenpapier zum Projekt behauptet der Zürcher Kirchenrat, das Apostolicum allein wäre ein „undenkbarer Akt der Entmündigung und gewiss ohne Bedeutung für Menschen der Gegenwart“.¹² Meines Erachtens ist dies jedoch keineswegs der Fall. Was der Zürcher Kirchenrat als „Griff in die Mottenkiste“ betitelt, kann ebenso gut als eine Wiederaufnahme einer alten Tradition bezeichnet werden, die sich über Jahrhunderte der Kirchengeschichte bewährt und die Kirche während des grössten Teils ihrer Entwicklung begleitet hat. Im weiteren leistet das Apostolicum auch einen wichtigen Beitrag zur Ökumene: Seine Wiederaufnahme weist darauf hin, dass man sich als Teil einer weltweiten Gesamtkirche der gemeinsamen Wurzeln bewusst ist und die anderen christlichen Kirchen als gleichwertige Geschwister schätzt.

Wollte man von einer Entmündigung sprechen, so müsste man das nicht in Bezug auf das Apostolicum, sondern ganz allgemein in Bezug auf jedes liturgische Bekennen tun, denn eine Entmündigung kann theoretisch durch jedes liturgisch gesprochene Bekenntnis entstehen. Das Apostolicum hingegen schafft eher – wie wir noch sehen werden – einen geeigneten Raum zur Auseinandersetzung mit den Grundlagen des christlichen Glaubens. Der Begriff *Entmündigung* wäre dann angebracht, wenn man mit der Einführung eines liturgischen Bekenntnisses eine Glaubensnorm setzen wollte.¹³ Da dies je-

¹² Zürcher Kirchenrat, *Projekt Bekenntnis*, 16.

¹³ Zugegeben, eine gewisse Normierung ist unumgänglich, aber diese wird nicht durch das Bekenntnis bewirkt, sondern dadurch, dass die Zürcher Landeskirche sich als christliche Kirche bezeichnet. Im Bekenntnis wird diese Normierung höchstens ausgedrückt.

doch im Projekt unbedingt vermieden werden will, ist der Begriff Entmündigung hier nicht am richtigen Platz. Das Bekenntnis soll nicht als Zwang gelten, sondern als Akt, der den Glauben und die damit verbundene Freiheit ausdrückt. Das Apostolicum allein wieder einzuführen würde nicht einer Wiederherstellung des Zustandes vor 1868 gleichkommen, denn es geht ja keineswegs darum, eine Norm für den Glauben einzuführen,¹⁴ sondern gemeinsam dem Glauben Ausdruck zu geben als Antwort auf das befreiende Handeln Gottes. So wäre also auch die für die Landeskirche äusserst wichtige Freiheit weiterhin gewährleistet.

Oft wird der Gedanke geäussert, das Apostolicum sei wegen seines Alters interpretationsbedürftig und schwer verständlich. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass das Apostolicum zwar interpretationsbedürftig ist, dies jedoch keineswegs deshalb, weil es schwer verständlich wäre, sondern weil es sehr offen formuliert ist. Gerade, dass es Interpretationen zulässt, zeigt, dass es für den liturgischen Gebrauch geeignet ist, denn nur so können sich möglichst viele Gottesdienstbesucherinnen und Gottesdienstbesucher mit seinen Inhalten identifizieren. Die einfache und verständliche Formulierung macht das Apostolicum zu einer geeigneten Grundlage für die Ausarbeitung der Paraphrase. Durch die einfachen Satzstrukturen entsteht die Möglichkeit, sich hauptsächlich auf den Inhalt zu konzentrieren.

Das Apostolicum scheint mir keineswegs schwer verständlich zu sein, es zeigt ja nur in aller Kürze die grundlegenden Glaubensinhalte des Christentums auf und stützt sich dabei fast durchgehend auf die Bibel. Die einzige Verständnisschwierigkeit könnte sich dann bieten, wenn man versucht, das Apostolicum mit dem heutigen naturwissenschaftlichen Weltbild in Einklang zu bringen. Der Text ist also nicht schwer *verständlich*, sondern lediglich mit unserem heutigen Weltbild schwer *verträglich*.

Es ist also entscheidend, dass Interpretationsbedürftigkeit nicht mit schwerer Verständlichkeit gleichgesetzt wird, denn gerade in der Interpretationsbedürftigkeit liegt eine grosse Chance: Es stellt für die Inter-

¹⁴ Vgl. auch K. Rossier Buri, Gedanken zum Projekt „Bekennen“, Bekennen und das Problem „Freiheit“, in: M. Krieg / H. J. Läubli (Hg.), *In Freiheit Gesicht zeigen*, Zürich 1999, 45–51, hier 46.

pretierenden eine wirkliche Herausforderung dar, sich mit Grundaussagen des Glaubens zu beschäftigen und die spezifisch christliche Identität neu zu entdecken.

Die Inhalte des Apostolicums entsprechen, wie sich von selbst versteht, den weiter oben gestellten Anforderungen. Das heisst, gerade die *grundlegenden* Glaubensinhalte werden zur Sprache gebracht, und somit ist es wohl für viele kein Problem, sich damit identifizieren zu können. Ein Einwand muss jedoch noch erwähnt werden: Es geht im Apostolicum nur um die Glaubensinhalte, um das, was geglaubt wird. Der Glaubensvollzug wird nirgendwo thematisiert.¹⁵ Es wäre interessant und wichtig, sich auch damit auseinanderzusetzen, *wie* ein Mensch zum Glauben kommt, wie das Phänomen *Glaube* entsteht, doch das würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.

Es scheint also keinen Grund zu geben, der dagegen spricht, ein traditionelles Bekenntnis, das sich über Jahrhunderte hinweg bewährt hat, wieder einzuführen, vorausgesetzt man tut dies mit der richtigen Intention, das heisst, dass man es nicht normativ oder als Abgrenzung versteht, sondern als Grundlage für identitätsbildende Prozesse.

Die Paraphrase: Gefahren und Chancen

Bei der Erarbeitung einer Paraphrase geht es darum, das Apostolicum zu interpretieren. Die offene Formulierung dieses Textes verträgt sich mit verschiedenen Interpretationsarten, somit hängt das Resultat sehr stark von der Zusammensetzung der Gruppe, welche die Paraphrase erarbeitet, ab. Je mehr verschiedene Meinungen in dieser Gruppe vertreten werden, desto interessanter, aber auch schwieriger, wird die Ausarbeitung.

Vieles hängt von der Bereitschaft der Gemeindeglieder, sich auf einen konstruktiven Dialog einzulassen, ab. Sind sie konfliktfähig, so können ganz fruchtbare Gespräche entstehen. Sind sie dies jedoch nicht, können die Gemeinsamkeiten in den Hintergrund rücken und die Unterschiede allzu dominant werden, so dass sich unterschiedliche Gruppierungen weiter voneinander entfernen.

Es kann durchaus sein, dass das, was eigentlich verbindend wirken

¹⁵ Vgl. P. Bühler, Bekennen als Prüfstein christlicher Freiheit, 25.

soll, trennend wirkt, und so wird es wohl Kirchgemeinden geben, in denen allzu starke Gruppierungen bei der Paraphrasierung dominieren und andere sich deren Paraphrase nicht anschliessen können.

Wenn die Dialogfähigkeit nicht vorhanden ist und gemeinsame Diskussionen eher Zerrüttung als Einheit hinterlassen, so scheint es mir dennoch eine mögliche Kompromisslösung zu geben: Die verschiedenen Gruppierungen könnten je eine eigene Paraphrase erarbeiten, die dann abwechselungsweise in der Liturgie verwendet würde. So müsste sich niemand mit unterschiedlichen Positionen wirklich identifizieren können, würde aber doch durch die Liturgie dazu angeregt, sich damit wenigstens auseinanderzusetzen, was auch ein wichtiger Beitrag zu gegenseitigem Verständnis wäre.¹⁶

Das verbindende Element des liturgischen Bekenkens wird meines Erachtens durch das Apostolicum schon genügend ausgedrückt. Dass die Paraphrase noch grundlegender und offener als das Apostolicum formuliert werden kann, scheint mir nicht möglich zu sein.

Im liturgischen Gebrauch können sehr einfach Verständnisschwierigkeiten auftreten, weil das Sprechen des Glaubensbekenntnisses relativ schnell geht und nicht viel Zeit bleibt, sich wirklich mit dessen Inhalt auseinanderzusetzen. Meines Erachtens ist es kaum möglich, dass die Paraphrase zum Apostolicum sprachlich einfacher und verständlicher formuliert werden kann als ihre Vorlage. Wenn also im Gottesdienst Verständnisschwierigkeiten auftreten, so wird dies eher im Zusammenhang mit der Paraphrase als mit dem Apostolicum sein.

Die Verwendung von Paraphrasen in der Liturgie muss aus den oben angeführten Gründen meines Erachtens nochmals gründlich überdacht werden.

Die Chancen der Paraphrase scheinen mir weniger im liturgischen Gebrauch zu liegen als vielmehr im Prozess ihrer Ausarbeitung. Die

¹⁶ Ein praktisch-theologischer Hinweis: Für die Durchführung dieser Kompromisslösung wäre es vorteilhaft, wenn – nicht wie vorgesehen – das Apostolicum von der ganzen Gemeinde und die Paraphrase von einem Vertreter bzw. einer Vertreterin derjenigen Gruppierung, welche sie erarbeitet hat, gesprochen würde.

Diese „Rollenverteilung“ wäre meines Erachtens ohnehin die sinnvollere, weil das Apostolicum wohl in jedem Falle offener formuliert ist als die Paraphrase. Dies wäre auch deshalb von Vorteil, als Gottesdienstbesucher, die aus einer anderen Gemeinde kommen, das Apostolicum eventuell kennen und also mitsprechen können, während die Paraphrase mit Sicherheit völlig unbekannt ist.

gemeinsame Diskussion über die ursprüngliche Bedeutung und das heutige Verständnis des Apostolicums konfrontiert das Individuum mit den grundlegendsten Fragen des Glaubens. Es werden Ansichten diskutiert, die mit dem modernen naturwissenschaftlichen und philosophischen Weltbild nicht konform zu sein scheinen, und gerade das fordert dazu heraus, über die Grenzen des Konventionellen hinauszuschauen. Auch werden die eigenen Positionen durch Überzeugungen anderer in Frage gestellt, sie werden aus einer anderen Perspektive beleuchtet und erhalten deshalb plötzlich ein ganz anderes Gesicht, das einem bisher noch fremd war. Kurz gesagt: Es werden Prozesse ermöglicht, die für das Erlangen einer eigenen religiösen Identität notwendig sind, vorausgesetzt dass diese Identität gut fundiert sein soll.

Da die Paraphrase von einer Gruppe erarbeitet wird, welche möglichst repräsentativ für die Gemeinde stehen sollte, ist auch das Moment des Gemeinsamen von grossem Interesse. In der herrschenden Pluralität unserer Auffassungen von Glauben ist es eine Herausforderung, Gemeinsamkeiten zu suchen, wo doch oft vor allem die Unterschiede hervorgehoben werden. Falls es gelingt, eine gemeinsame Glaubensgrundlage feststellen zu können und diese als vollständige Paraphrase zum Apostolicum auch sprachlich zum Ausdruck zu bringen, so ist meines Erachtens der Zweck des Paraphrasierens erfüllt. Zu hoffen bleibt dann noch, dass möglichst viele Gemeindeglieder daran beteiligt waren.

Fazit

Dass sich die Zürcher Landeskirche dazu entschlossen hat, an ihrer Identität zu arbeiten, ist ein mutiger Schritt, meines Erachtens aber zugleich auch ein notwendiger. In einer pluralistischen Welt, wie wir sie kennen, ist es notwendig, als Kirche Gesicht zu zeigen. Das darf man von einer Kirche meines Erachtens auch erwarten, denn oft ist es in ihrem Rahmen möglich, ein kritisch hinterfragendes Gegengewicht zu problematischen Tendenzen zu geben. Ich denke hier vor allem an politische Entscheide, wo oft ethische und wirtschaftliche Gründe gegeneinander ausgespielt werden.

Das *Projekt Bekenntnis* bemüht sich ernsthaft darum, ausgehend

von den einzelnen Gemeindegliedern eine neue und eindeutige Identität für die Kirche als ganze zu finden. Dabei werden wohl zuallererst identitätsbildende Prozesse in den beteiligten Menschen ausgelöst, von wo sie sich auf die Ebene der Kirchgemeinde ausbreiten können. Die Ausarbeitung der Paraphrase ermöglicht diese Prozesse.

Es scheint mir jedoch wichtig, nochmals zu erwähnen, dass sich gerade dort, bei der Paraphrasierung, wohl auch die grösste Gefahr birgt. Denn statt der Gemeinsamkeiten können dort auch die Unterschiede in den Vordergrund rücken und Spaltungen innerhalb einer Kirchgemeinde entstehen oder vorhandene Spaltungen sich vergrössern.

Aufgrund der gemachten Beobachtungen würde es mir sinnvoller scheinen, das Apostolicum ohne Paraphrasen in den Gottesdienst aufzunehmen. Denn dieses allein ist viel offener formuliert, ist also mit unterschiedlichen Meinungen verträglich und stellt doch eine gemeinsame Grundlage dar – oder sogar *die* gemeinsame Grundlage, die alle haben sollten, die sich Christen nennen wollen. Das Apostolicum bietet genug Raum für verschiedene Auslegungsarten und gewährt auch die notwendige Freiheit, die das Christentum fordert und beinhaltet.

So wichtig die gemeinsame Auseinandersetzung mit den Inhalten des Apostolicums ist, ist das Resultat, die Paraphrase, wohl meist von einer bestimmten Interpretationsart beherrscht; es wird kaum gelingen, die Paraphrasen verständlicher und offener zu formulieren als es der Text des Apostolicums ist.

Der Gottesdienst scheint mir ein Ort zu sein, wo selbstverständlich das Christliche betont werden muss – deshalb plädiere ich für ein liturgisches Bekenntnis –, wo aber nicht irgendeine Auslegungstendenz in den Vordergrund rücken sollte, wenigstens nicht noch im Rahmen des Bekenntnisses, das ja vor allem ein *gemeinsames* Bekenntnis sein soll, hinter dem möglichst viele Gottesdienstbesucher stehen können.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es kaum einen Grund gibt, kein Glaubensbekenntnis in der reformierten Liturgie zu verwenden. Es spricht auch kaum etwas dagegen, eine altbewährte Tradition – jedoch mit klar formulierter Absicht – wiederaufzunehmen. Das Apostolicum ist dazu passend. Der Wert der Paraphrase besteht vor allem

im Prozess ihrer Ausarbeitung, was zur logischen Folge hat, dass eine liturgische Verwendung nicht unbedingt notwendig ist.¹⁷

Abschliessende Gedanken: Gesicht zeigen

Sich zum christlichen Glauben zu bekennen sollte sich meines Erachtens nicht nur in Worten ausdrücken, sondern vor allem in den entsprechenden Stellungnahmen und Verhaltensweisen. Die Freiheit, die uns der christliche Glaube eröffnet, ist auch eine Freiheit, in der Welt Verantwortung zu übernehmen. Und diese Verantwortung kann nicht erst dann wahrgenommen werden, wenn sich bereits eine makellose christliche Identität gebildet hat, sondern sie muss genau dann wahrgenommen werden, wenn die äusseren Umstände dazu drängen. Auch Stellungnahmen und das Weitergeben christlicher Nächstenliebe tragen zur eigenen Identitätsbildung bei. So ist es schon jetzt an der Zeit, Stellungnahmen zu formulieren und zu handeln, denn das ist es, was die Welt sieht. Eine Kirche, die sich in wichtigen Fragen passiv verhält, verliert auf jeden Fall ihr Gesicht. Stellungnahmen der Kirche müssen nicht angenehm, sondern christlich fundiert sein, sie dürfen durchaus anecken und auch mal Anstoss erregen, aber vor allem müssen sie für die Welt *hörbar* sein!

„Der christliche Glaube ist die Entscheidung, in der Menschen die Freiheit haben, ihr Vertrauen auf das Wort Gottes und ihre Erkenntnis der Wahrheit Jesu Christi in der Sprache der Kirche, aber auch in weltlichen Stellungnahmen und vor allem auch in den entsprechenden Taten und Verhaltensweisen öffentlich zu verantworten.“¹⁸

¹⁷ Weiterführende Literatur: E. Campi, Bekenntnis oder Bekennen?, in: M. Krieg / H. J. Luibl (Hg.), *In Freiheit Gesicht zeigen*. Zürich 1999, S. 53–61; U. Knellwolf, Dreizehn Gedanken zum „Projekt Bekenntnis“, in: M. Krieg / H. J. Luibl (Hg.), *In Freiheit Gesicht zeigen*, Zürich 1999, S. 31–32; F. Jehle, *Was glauben wir? Eine Einführung in den gemeinsamen christlichen Glauben*, Zürich 1989; A. Karrer, *Bekenntnis und Ökumene. Erträge aus den ersten Jahrzehnten der ökumenischen Bewegung*, Göttingen 1996; H.–G. Link, *Gemeinsam glauben und bekennen. Handbuch zum Apostolischen Glauben*, Neukirchen-Vluyn 1987; W. Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis*, Gütersloh ⁵1990.

¹⁸ K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, 31.

„...UND VERJEHE DEN GLOUBEN!“ DAS BEKENNTNIS DES GLAUBENS ZWISCHEN KIRCHENPOLITIK UND LEHRAMT IN SEINER GEISTLICHEN DIMENSION BEI HEINRICH BULLINGER (1504–1575)

Roland Diethelm

Was gilt?

In der gegenwärtig noch gültigen Kirchenordnung der reformierten Zürcher Landeskirche erklärt der Artikel 4 lapidar: „Die Landeskirche ist mit ihren Gliedern allein auf das Evangelium von Jesus Christus verpflichtet. Er ist einziger Ursprung und Herr ihres Glaubens, Lehrens und Lebens. Die Landeskirche bekennt dieses Evangelium in Gemeinschaft mit der gesamten christlichen Kirche aller Zeiten. Sie weiss sich verpflichtet, ihre Lehre und Ordnung an dem in der Heiligen Schrift bezeugten Wort Gottes immer wieder zu prüfen und sich von da her im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe stets zu erneuern.“ Das Ministerium der Pfarrerinnen und Pfarrer wird mit der Ordination ebenfalls auf das Zeugnis des Evangeliums Jesu Christi verpflichtet (Kirchenbuch).

Altkirchliche Bekenntnistexte spielen in den Gottesdiensten seit geraumer Zeit keine Rolle mehr. Was heisst unter diesen Umständen „bekennen“, welches „Bekenntnis“ kann diese Kirche geben?

Mit der Dissertation von Gebhard¹ wird der breiten Öffentlichkeit bald eine wissenschaftliche Untersuchung über die historischen Hintergründe zugänglich, wie es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur weltweit einmaligen sogenannten Bekenntnisfreiheit der deutschschweizerischen reformierten Landeskirchen gekommen ist. Selbst die dialektische Theologie vermochte daran im 20. Jahrhun-

¹ Rudolf Gebhard, *Auf dem Weg zur Bekenntnisfreiheit*. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät Zürich, 2001. Publikation in Vorbereitung.

dert nicht viel zu ändern. Im Gegensatz zum Protestantismus in Deutschland haben hier nirgends altkirchliche oder neuere Bekenntnisse eine liturgische oder lehramtliche Bedeutung erlangt.

Jüngst deuten jedoch mehrere kirchliche Ereignisse eine neue Entwicklung an.

Erstens findet man im neuen deutschschweizerischen Reformierten Gesangbuch von 1998 sowohl mit dem Apostolikum (RG 263) als auch dem Nicaeno-Constantinopolitanum (RG 264) zwei altkirchliche Bekenntnistexte neben den biblischen und einigen anderen jüngeren Datums (RG 266–286 sowie den gesungenen Glaubensbekenntnissen (RG 269–282).

Zweitens hat der Zürcher Kirchenrat mit einigen Gemeinden auf der Suche nach der reformierten Identität die Initiative für die Wiedereinführung des liturgischen Bekenntnisses im Gottesdienst ergriffen.² Die „Frage nach dem Stellenwert des Apostolikums (...) im Gottesdienst“ erhält „eine neue Qualität“: „ob die Ortskirchen sich darauf einstellen, möglichst viele Menschen durch das vielfältige Zeugnis einer bekennenden Gemeinde zum Glauben zu rufen und (...) zu gewinnen.“³ So hat sich denn auch die Zürcher Theologische Fakultät des Glaubensbekenntnisses der Kirche aus theologischer Perspektive angenommen⁴. Ob diesem „Pilotprojekt“ nachhaltige Wirkungen beschieden sein wird? Wie schon in der Zeit des Apostolikum-Streits berufen sich Gegner wie Verteidiger des liturgischen Bekenntnisses bis heute auf die Reformatoren.⁵

In diesem Zusammenhang scheint es mir aussichtsreich, die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses und die Funktion des Apostoli-

² Vgl. dazu Matthias Krieg / Hans Jürgen Luibl (Hg.), *In Freiheit Gesicht zeigen: Zur Wiederaufnahme des liturgischen Bekenntnisses im reformierten Gottesdienst*, Zürich 1999.

³ Emidio Campi, Die Bekenntnisfrage in Geschichte und Gegenwart, in: Pierre Bühler / Emidio Campi / Hans Jürgen Luibl (Hg.), *Freiheit im Bekenntnis: Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive*, Zürich 2000, 88.

⁴ Vgl. dazu: P. Bühler et al. (Hg.), *Freiheit im Bekenntnis*.

⁵ Für die Zeit des 19. Jahrhunderts belegt bei R. Gebhard, 5.2.2, 5.2.3, vgl. besonders Anm. 1755: „Dass sich die Gegner jedes Bekenntnisses „Reformer“ nannten, lag hierin begründet. Man wollte die von den Reformatoren begonnene, aber nicht vollendete Reform durch den Kampf gegen jede kirchenrechtliche und dogmatische Autorität weiterführen bzw. das Angefangene zu Ende bringen.“

kums in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Zürich am Beispiel Heinrich Bullingers zu analysieren.

Lehrzucht der Diener des Wortes...

Bekenntnisse als Literaturgattung erlebten im 16. Jahrhundert eine unübertroffene Blüte. In den lutherischen Kirchen bildet die Zusammenstellung im Konkordienbuch von 1580 bis heute weltweit die Bekenntnisgrundlage und Ordinationsverpflichtung. In ihrer trinitarischen Struktur gehen sie wohl allesamt auf die altkirchlichen Bekenntnisse zurück. In diese Struktur wurden die Ergebnisse der Auseinandersetzungen der jeweiligen Zeit eingebaut, um die rechte Lehre gegen Häresien zu sichern oder um die bekennende Kirche gegen den Häresievorwurf zu schützen. Für die reformierten Kirchen wie diejenige von Zürich gilt dies nur *cum grano salis*. So lässt sich bisher „Lehrzucht“ mit den altkirchlichen oder den beiden Helvetischen Bekenntnissen nur sehr sporadisch feststellen. Das Zweite Helvetische Bekenntnis findet sich erst 1714 in der Ordinationsverpflichtung und entfällt bereits 1803 wieder. Etwas länger gilt die Formula Consensus von 1675 mit ihrer Festschreibung der Lehre der doppelten Prädestination und der Verbalinspiration der Schrift im Ordinationsgelübde Zürichs, nämlich bis 1737. Bereits vor deren expliziter Verankerung im Ordinationsgelübde, im Jahre 1659, gerät der Pfarrer von St. Jakob, Michael Zingg, wegen seiner heilsuniversalistischen Deutung von Joh 3,17 in Konflikt mit seiner kirchlichen Obrigkeit und wird seines Amtes enthoben.⁶ Lehrzucht fand auch ohne explizite Bekenntnisschrift statt.

Wie steht es mit der Lehrzucht in der Ära des „ökumenischen Irenikers“⁷ Heinrich Bullinger? Welche Funktion haben dabei die altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse und Bekenntnisschriften?

⁶ Gotthard Schmid, *Die evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich. Eine Kirchenkunde für unsere Gemeindeglieder*, Zürich 1954, 246.

⁷ Vgl. zu diesem Beiwort Bullingers den Beitrag von Martin Friedrich, Heinrich Bullinger und die Wittenberger Konkordie, *Zwingliana* XXIV (1997), 59ff., besonders 60 und Anm 5.

...und Glaube der Gemeinden

Nicht im Rahmen der Lehrzucht, sondern als öffentlich verbindlicher Glaubenstext, als liturgischer Text des Gottesdienstes gerät im 19. Jahrhundert das Apostolikum unter Beschuss. In Zürich wird während der liberalen Escher-Republik die reformierte Staatskirche unter begleitendem Feuer historischer Kritik das Apostolikum für die Liturgie als unverbindlich erklären. Der Rat, dem das *Ius liturgicum* seit der Übernahme bischöflicher Verantwortung als kirchlicher Obrigkeit zukommt, drängt die Geistlichkeitssynode, eine der Zeit angepasste neue Liturgie anzunehmen. Die Synode erarbeitet 1868 nach heftigem Streit mehrere liturgische Formulare für Taufe, Konfirmation und Abendmahl, die der Rat gutheißt – teils weiterhin mit Apostolikum, teils ohne – in der Hoffnung, ein Auseinanderbrechen der Kirche zu verhindern.⁸

Deshalb sei noch ein Auge auf den Gebrauch des liturgischen Bekenntnisses im Verlaufe der Geschichte der Zürcher Kirche geworfen. De facto hatte sich mit der Reformation des Gottesdienstes in Zürich einzig das Apostolikum in der damals allgemein anerkannten Fassung des *Textus receptus* durchgesetzt, wie er seit der karolingischen Kirchenreform in Mitteleuropa und von da aus dann auch in der ganzen römischen Kirche verbindlich geworden war⁹. Bisher konnte ich nirgends eine Reflexion oder gar eine Begründung dieser Wahl feststellen. So scheint der Gebrauch bei der Durchsetzung entscheidend gewesen zu sein: das Apostolikum erfüllt seine primäre Aufgabe als Taufbekenntnis und katechetisches Lehrstück. Im spätmittelalterlichen Prädikantengottesdienst, wie er bisher auf Grund des *Manuale Curatorum* Ulrich Surgants rekonstruiert worden ist, hat das Apostolikum seinen täglichen oder zumindest sonntäglichen Platz. Als Glaubensnorm soll sie den betenden Christen dazu dienen, Gott wohlgefällig zu sein, d. h. mit gläubigem Herzen zu beten, wie es die Einleitungsformel bezeichnet: „Diß gebet kumm zuo trost und hilf uns und allen gloubigen selen. Amen.“

Also habent ir in dem heiligen Pater noster, warum ir got den

⁸ R. Gebhard, 4.3 und 5.2; G. Schmid, 248f.

⁹ TRE III, 554ff.

herren bitten sollen. Darmit wir ouch erkennen, das alles guot und alles, das wir bedoerffent, von got kumbt.

Wann gebet kein crafft nit hat, das nit *in rechtem glouben beschicht*, denn on den glouben niemant got gefallen mag, so sprechent den glouben:

Ich gloub in got, vatter allmechtigen, schoepfer des himels und erdrychs. Und in Jesum Christum, sin einigen sun, unsern herren, der empfangen ist von demm heiligen geist, geboren uß Maria, der iunckfrowen, gelitten under Pontio Pilato, gecrütziget, gestorben und begraben, abgefaren ist in die himel, sitzet zuo der gerechten gottes, des allmechtigen vatters. Dannen er künfftig ist, ze urteilen die lebenden und toten. Ich gloub in den heiligen geist, die heilige christenliche kilch, gemeinsami der heiligen, ablassung der sünden, wideruffstendung des lybs und ewig leben. Amen.

Hierinn hand ir begriffen die xij artickel des gloubens, als dann die heiligen zwelfbotten ir ieglicher einen gedicht oder gesprochen hat.¹⁰

Der Prädikantengottesdienst und damit das Apostolikum dürften wohl mit der Reformation in Zürich bruchlos als Gemeindegottesdienst bzw. liturgischer Text weitergebraucht worden sein, während die Messe durch das Abendmahl ersetzt wurde. Seltsamerweise gebraucht Zwingli in seiner Epicheiresis noch selbstverständlich das in der Messe übliche Nicaeno-Constantinopolitanum als Glaubensbekenntnis. „Post euangelii expositionem sequitur symbolum in Nicena synodo secundo conditum. Quod nihil aliud est quam eius fidei, quam paulo ante in euangelii expositione audivimus, confessio.“¹¹ Deshalb ist es erstaunlich, dass er bei der Einführung des Abendmahls 1525 ohne weiteren Kommentar das Apostolikum verwenden lässt.¹² Vielleicht ist es schlicht aus dem Grund geschehen, weil Zwingli die Männer und Frauen, also das Volk, das Glaubensbekenntnis im Wechsel sprechen lassen wollte. Das Apostolikum eignete sich dafür, denn es war in deutscher Fassung bekannt, was vom Nicaenum eher nicht zu vermuten ist. Als der Rat Zwingli das Wechselsprechen des Volkes untersagte, mag es beim Apostolikum geblieben sein. Auch dann aber

¹⁰ Ulrich Surgant, *Manuale Curatorum*, Basel 1502, LXXX recto. Hervorhebung von RD.

¹¹ CR 89, 604, 1–4.

¹² CR 91, 20,32–21,20.

scheint der liturgisch überaus gebildete Zürcher Reformator keinen Bedarf gehabt zu haben, seine Entscheidung zu begründen oder zu ändern. Dabei blieb es bis 1868. Ein anderes als das Apostolische Glaubensbekenntnis hat *sich in der Liturgie* der Zürcher Kirche bisher nie durchgesetzt. Das Apostolikum wird also das einzige Glaubensbekenntnis der Zürcher Kirche und insgesamt an vier Stellen gottesdienstlich verwendet: im Predigtgottesdienst, in der Taufhandlung, bei der Konfirmation und im Abendmahlsgottesdienst.

Nach der Ordnung von 1528 und 1535 wird es sonntags im längeren Gebetsteil nach der Predigt sowie an den hohen Feiertagen beim Abendmahl gebraucht. Hier bleibt das Apostolikum wie bereits erwähnt bis 1868, dort nur bis 1769 im Gebrauch.¹³ In der Taufliturgie heisst es nur 1528: „Gott gebe sin gnad darzuo, sölchs zuo erärben bätte ein yetlichs ein „vatter unser“ *und verjehe den glouben*.“¹⁴ Ab 1535 scheint dies zu entfallen. Eine Konfirmation im heutigen Sinne hatte sich noch nicht entwickelt, jedoch gab es einen bestimmten Abschluss des kirchlichen Jugendunterrichts mit einer öffentlichen Befragung.¹⁵ Die Geschichte der Zürcher Liturgien ist allerdings noch nicht lückenlos und die des Gottesdienstes als ganzen noch nicht mehr als rudimentär geschrieben.¹⁶

Fassen wir nochmals die bevorzugte Stellung des Apostolikums im 16. Jahrhundert ins Auge: wie wird sie begründet? Wie ist das Verhältnis von glaubender Gemeinde und lehrendem Ministerium gedacht und wie sind die beiden Akte des Glaubens und Lehrens miteinander verknüpft?

¹³ G. Schmid, 32.

¹⁴ CR 91, 682,11–12. Weder diese Anweisung noch eine ausformulierte Fassung findet sich übrigens bei Lavaters Beschreibung der Gebräuche der Zürcher Kirche (57–61). Unklar ist, ob sich in der Zwischenzeit die Liturgie geändert hat, ob Lavater diese Tatsache unterschlägt oder vergisst oder sie als zu selbstverständlich betrachtet.

¹⁵ Ludwig Lavater, *Die Gebräuche und Einrichtungen der Zürcher Kirche. Erneut herausgegeben und erweitert von Johann Baptist Ott. Übersetzt und erläutert von Gottfried Albert Keller*, Zürich 1987, 55.

¹⁶ Einen Vorentwurf hat Emanuel Kellerhals vorgelegt unter dem Titel *Geschichte des Gottesdienstes in der reformierten deutschen Schweizer Kirche im Entwurf*, Typoskript, Zürich 1973. Die Arbeit an den Quellen steht jedoch noch bevor; dazu auch die Einschätzung bei R. Gebhard, 5, auch Anm. 2.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis und die Lehre der Zürcher Kirche

Die Breite der altkirchlichen Bekenntnisse, auf die Heinrich Bullinger und die Diener der Zürcher Kirche aus gegebenem Anlass neben der unbestrittenen Autorität der Heiligen Schrift zurückgreifen konnten, nennt Bullinger in einem Brief an Philipp Melanchthon: „Recipimus nos scripturas canonicas omnes et *sensum ipsarum catholicum et orthodoxum*. Recipimus symbolum apostolorum, Nicenum quoque atque Athanasii, Constatinopolitanum item, Ephesinum et Chalcedonense.“¹⁷ Damit will er die Zürcher Kirche gegenüber den lutheranischen Häresievorwürfen in Schutz nehmen. Er geht über die drei altkirchlichen und im Konkordienbuch bezeugten Bekenntnisse hinaus und nennt zusätzlich das Constantinopolitanum, das Ephesinum und das Chalcedonense.

Seine eigenen Bekenntnisse entstanden weitgehend aus der Auseinandersetzung mit Rom auf der einen und mit Wittenberg auf der anderen Seite (eine Ausnahme stellt die Schulordnung dar, in der auswärtige Studenten auf den Bekenntnisstand und die Gebräuche der Ecclesia Tigurina verpflichtet wurden¹⁸). So verfassten er und die führenden Diener der anderen reformierten eidgenössischen Orte 1536 die Confessio Helvetica prior im Hinblick auf das geplante Konzil von Mantua und für die angestrebte Konkordie mit den lutherischen Kirchen.

Der Consensus Tigurinus von 1549 ermöglichte die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Genf und Zürich und sichert dadurch das po-

¹⁷ Zürich 27.10.1557, StA E II 358, 260 (Abdruck bei Heinrich Ernst Bindseil, *Philipp Melanchthon. Epistolae, iudicia, consilia, testimonia etc.* Halle a.d. Saale 1874, Nachdruck Hildesheim etc. 1975, 422).

¹⁸ ZBZ D 220; das Bekenntnis aus der Schulordnung ist mehrfach überliefert, u. a. in einer Abschrift, die Bullinger einem Brief an den Kurfürsten Friedrich III. beigeheftet hat, um auf dessen Nachfrage die Rechtgläubigkeit des Prädikanten Johann Matthäus, der sich in Zürich aufgehalten hatte, zu bestätigen. Es handelt sich um 20 Artikel, die von der Trinitäts- über die Rechtfertigungs- bis zur Sakramentenlehre reichen (Bullinger an Friedrich III., Zürich 20. I. 1574: Zürich StA E II 381, 1368). Die Sache ist beschrieben in: Gustav Adolf Benrath, Die Korrespondenz zwischen Bullinger und Thomas Erastus, in: *Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*. Zweiter Band: *Beziehungen und Wirkungen*, im Auftrag des Instituts für Schweizerische Reformationgeschichte herausgegeben von Ulrich Gäbler und Erland Herkenrath, Zürich 1975, 127.

litische Bündnis mit Genf und vor allem auch mit Bern, das in der Waadt eine stark calvinistisch geprägte Kirche beherrschte und leiten musste.

Bullingers Apodixis von 1552 bezieht sich auf das Athanasianum. So demonstriert er noch einmal den rechtmässigen Glauben der reformierten Zürcher Kirche. Sie ist in den katholischen Glauben des römischen Reichs eingegliedert. Was die vom Athanasianum geforderte fides catholica sei, erklärt Bullinger mit dem Symbolum Apostolicum. „Comprehendit illud [symbolum] plenissimam credendi formam adeo ut maiores nostri semper hac veluti probatissima et certissima regula probarint qui orthodoxi et catholici aut qui cyrtodoxi [schiefläubig] et haeretici essent.“¹⁹ In der Dedicatio an Georg von Württemberg beteuert Bullinger, dass die evangelische Kirche rechtgläubig und nicht schismatisch sei.²⁰

Die Confessio Helvetica Posterior beginnt mit den Worten: „Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum Catholicorum syncerae religionis Christianae (...) quod in unitate verae et antiquae Christi Ecclesiae, perstent, neque ulla nova aut erronea dogmata spargant, atque ideo etiam nihil consortii cum ullis Sectis aut haeresibus habeant (...)“

An diesem Beispiel sei kurz gezeigt, wie Heinrich Bullinger die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse politisch verwendet.

Entstanden war das Bekenntnis als sogenanntes Privatbekenntnis Heinrich Bullingers zuhause des Zürcher Rates. So sagt es Bullinger 1561 in seiner Dedicatio. 1566 wird Bullinger es auf dringenden Wunsch des bedrängten Kurfürsten Friedrich III. durch die kirchenleitenden Diener des Wortes in den verschiedenen eidgenössischen Kirchen (ohne Basel, aber mit Genf) als Helvetisches Bekenntnis unterzeichnen lassen und dem Kurfürsten für den Reichstag zu Augsburg zustellen. Dieser hatte sich durch die Einführung der reformierten Lehre und Kirchenordnung in der Pfalz gegenüber den lutherischen Reichsfürsten verletzlich gemacht. Mit diesem Bekenntnis soll Friedrich seine Zugehörigkeit zum katholischen und damit reichsrechtlich anerkannten Glauben unter Beweis stellen können. Würde

¹⁹ Heinrich Bullinger, *Apodixis*, Zürich 1552, 34.

²⁰ *Apodixis*, Dedicatio (ohne Paginierung).

ihm dieser abgesprochen, verfielen seine kurfürstliche Würde.²¹ In der *Dedicatio* an Friedrich III. betont Bullinger deshalb die Katholizität des reformierten Glaubens, stellt seine Helvetische Kirche in den Kreis der grossen „nationalen“ Kirchen des Reichs (national im Sinne des 16. Jahrhunderts) und spielt die trennenden Kirchenordnungen herunter: „Semper enim hac in re, Christi ecclesiae usae sunt libertate.“ Und er argumentiert kirchengeschichtlich: „Id quod in historia Ecclesiastica videre licet. Abunde pia vetustati satis erat, mutuus ille in praecipuis fidei dogmatibus, inque sensu orthodoxo et charitate fraterna, consensus.“²² Es ist nicht zufällig, dass Bullinger nun das Edikt der römischen Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius aus dem Codex Iustiniani anfügt, mit dem reichsrechtlich der arianische Streit beendet und zwischen häretischen und katholischen Christen unterschieden und insbesondere die Katholische Kirche dem Schutz des Kaisers unterstellt wurde. Bullinger nimmt implizit in Anspruch, sowohl die „praecipua fidei dogmata“ als auch den „sensus orthodoxus“ und die „charitas fraterna“ mit seinem Bekenntnis und seiner reformierten Kirche zu vertreten. Er verlangt vom jetzigen römischen Kaiser Maximilian denselben Schutz der Kirche, wie ihn damals Theodosius geboten hat. Diesen Anspruch untermauert er noch weiter. Die *fides Catholica* wird expliziert durch ein weiteres altkirchliches Dokument: „Fides (...) et doctrina Damasi Pontificis.“²³ Anstelle des Athanasianum, das er 1552 zum Erweis seiner Katholizität gebrauchte, kann er hier das *Symbolum Damasi* verwenden. Ich meine, den Gedankengang Bullingers darin zu erkennen, dass er sich mit dem *Symbolum Damasi* auf den *Sensus Romanus* bezieht, den das Tridentinum in der Sessio IV von 1546 als notwendig für die rechte Interpretation der Heiligen Schrift behauptet. „Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum (...)“²⁴ Sowohl im 2. Kapitel „De

²¹ Vgl. dazu die knappe Einleitung in: *Das Zweite Helvetische Bekenntnis. Confessio Helvetica Posterior. Verfasst von Heinrich Bullinger. Ins Deutsche übertragen von... Walter Hildebrandt und... Rudolf Zimmermann*, Zürich 1966, 139ff.

²² Wilhelm Niesel (Hg.), *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirchen*, Zollikon 1939, 221.

²³ W. Niesel, 222,2.

interpretandis Scripturis sanctis (...)“ als auch in der Überleitung vom Edikt zum *Symbolum* nennt er denn auch den Glauben des Apostels Petrus, wie man ihn aus dem 2. Petrusbrief ersehen könne, und bringt diesen gegen den Anspruch seines Nachfolgers auf der *Cathedra Petri* in Anschlag. Petrus habe diesen Glauben der ganzen Kirche überliefert „per Orientem et Occidentem, nedum Romanae“²⁵, also besonders auch der römischen. Die vorgelegte *Confessio* sei päpstlicher als der Papst. Dies treibt Bullinger auf die Spitze, indem er das Bekenntnis des *Papstes* Damasus für sich sprechen lässt. Der ökumenische Patriarch von Zürich spielt gekonnt mit dem rechten Glauben der Kirche in ihrer Tradition!

Man wusste wohl die Zeichen gegen das Konzil von Trient und für den Kurfürsten Friedrich III. zu lesen. *Confessiones* dienen durch Verständigung als Bündnisinstrument und als Verteidigung der eigenen Herrschaftsansprüche. Immer beziehen sie ihre Glaubwürdigkeit daraus, dass sie die gesunde Lehre, die *doctrina Christiana* bieten. Bullinger argumentiert, in ihnen seien „forma“ und „materia credendi“ enthalten, nämlich die Artikel des christlichen Glaubens, überliefert im Apostolikum. Welchen hermeneutischen Stellenwert hat die *regula fidei* neben dem politischen? Wie ernst meint der Nachfolger Zwinglis seine Behauptung, den richtigen *sensus*, den *sensus orthodoxus* für die *expositio*, die Interpretation der Schrift in den altkirchlichen Bekenntnissen zu haben?

Mit einem Wort: wie löst Heinrich Bullinger den (kirchen-)politischen Anspruch theologisch und praktisch ein?

In der Jubiläumsausgabe der *Confessio Helvetica Posterior* des Zürcher Kirchenrates von 1966 finden wir im II. Kapitel „Die Auslegung der heiligen Schriften (...)“ folgende Übersetzung: „Vielmehr anerkennen wir nur das als rechtgläubige und ursprüngliche Auslegung der Schriften, was aus ihnen selbst gewonnen ist (...). Das stimmt mit der Regel des Glaubens und der Liebe überein und trägt vor allem zu Gottes Ehre und zum Heil der Menschen bei.“²⁶ So übersetzt liest sich die Aussage stromlinienförmig reformiert: „sola

²⁴ Heinrich Denzinger / Adolf Schönmetzer (Hg.): *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg: Herder 1965, Nummer 1507.

²⁵ W. Niesel, 222,1.

scriptura“ im Sinne des 19. Jahrhunderts, Schrift ohne kirchlichen *sensus orthodoxus*. Eine falsche Übersetzung oder Interpunktion verändert jedoch den Sinn. Lateinisch lesen wir, nachdem sich das Bekenntnis gegen die private *Lectio* wehrt und für eine „*vera et genuina interpretatio*“ (wiewohl nicht nach dem römischen *sensus*) einsetzt: „*quae ex ipsis est petita scripturis (...) cum regula fidei et charitatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit.*“²⁷ Der Ton der lateinischen Satzkonstruktion liegt gleichberechtigt auf den drei Gliedern „*petita est ex scripturis*“, „*cum regula fidei congruit*“ und der parallelen Aussage „*ad gloriam Dei et salutem hominum facit*“.

Die theologischen Spitzenaussagen der *Confessio*, „*Scriptura verbum Dei est*“ und „*Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*“ bleiben freilich unangetastet. Sie werden aber vor dem Hintergrund unserer Beobachtung genauer verstanden: es kann keine private Hermeneutik der Heiligen Schrift geben. Dies zu untermauern wird Bullinger nicht müde, die Bedingungen seiner theologischen Spitzenaussagen anzuführen: bei der Aussage zur Schrift die „*regula fidei*“ und die „*charitas fraterna*“, bei der Aussage zur Predigtstätigkeit, dass „*praedicatores legitime vocatos*“ seien, der Ort „*in ecclesia*“ sowie deren Gegenstand „*verbum Dei*“. Schliesslich bleibt die bereits von Karl Barth²⁸ beobachtete Einschränkung zu beachten, dass es sich um ein Ankündigen (*annunciari*) handle. Darüber hinaus muss parallel zur *externa praedicatio* auch innerlich etwas geschehen: „*a fidelibus recipi.*“

Die *Confessio Helvetica Posterior* scheint der *regula fidei* einen hohen Stellenwert für die Hermeneutik der Schrift zukommen zu lassen.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis als *regula fidei*

Die Dogmatik der Dekaden bestätigt diese Beobachtung voll und ganz. In der ersten Dekade beschäftigt sich Bullinger eingehend mit

²⁶ W. Hildebrandt / R. Zimmermann, 20f.

²⁷ W. Niesel, 224, 20–24.

²⁸ Karl Barth: *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*, Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, Zürich 1998, 95f.

der Frage der biblischen Hermeneutik für den Prediger und Ausleger der Schriften. Bereits in der Vorrede entwickelt er eine kleine Homiletik der Busspredigt. Die Busse scheint überhaupt das Genus „*Predigt*“ zu bestimmen. „*Accusare scelera*“ nennt der Grossmünster-Pfarrer und Nachfolger Zwinglis die Aufgabe des Predigers. Den „*modus accusandi scelera*“ bestimmt er genauer: „*absit petulantia*“ – „man unterlasse Willkür“, denn nichts schade der Busspredigt mehr als die Willkür des Prädikanten. So sei „*nihil hic agendum nobis ex animi nostri arbitrio, sed iudicandum et agendum potius ex praescripto divino.*“ Wiederum heisst das für Bullinger natürlich eine schriftgemässe Predigt, eine „*expositio scripturarum*“. Und nach den bei der *Confessio Helvetica Posterior* beobachteten Ergänzungen nun nicht mehr überraschend, lässt er auch der Vorrede der Dekaden eine ganze Sammlung von Bekenntnisschriften der Alten Kirche folgen: zuerst das Nicaenum mit seinen anti-arianischen Sätzen, wobei Bullinger anfügt, das Apostolikum habe der Kirche Christi bis zum (ad-huc) Konstantinischen Zeitalter genügt, weshalb er in der ersten Dekade eben dieses auslegen werde, denn es sei verbindlich für die Diener der Kirchen („*coacti sunt... ecclesiarum ministri*“).²⁹ Darauf folgen gleichwohl weitere drei Konzilsbekenntnisse (Konstantinopolitanum 384, Ephesinum 434, Chalcedonense 454). Erwähnt werden noch das 5. und das 6. Konzil (beide in Konstantinopel, 552 und 682). Deren Bekenntnisse enthielten jedoch nichts, was nicht bereits in den vorhergehenden enthalten sei, weswegen Bullinger darauf verzichtet, sie abzudrucken. Bis hierher folgt er den ökumenischen Konzilien der Westlichen Kirche. Er fügt darüber hinaus das Symbolum Toletanum von 400 (?) an sowie eine Reihe privater Schriften von Kirchenvätern, insbesondere Irenäus (185) und Tertullian (210), und zuletzt die uns bereits wohlbekannten Symbola Athanasii (333) und Damasi (376) sowie dasjenige des Petrus von Alexandrien (382). In der Einleitung nennt er sie die „*symbola vetustissima cum antiquissimorum conciliorum in ecclesia tum patrum sive episcoporum maxime orthodoxorum.*“³⁰ Neben der unbestrittenen Absicht, damit den Glauben der Zürcher vor dem Häresievorwurf in Schutz zu nehmen,

²⁹ Heinrich Bullinger, *Decades sermonum quinque*, Zürich 1552, Vorrede zum ersten Tomus.

³⁰ *Decades*, Vorrede. Hervorhebung von RD.

wird noch ein anderes Motiv erkennbar: Heinrich Bullinger präsentiert sich mittels dieser Bekenntnis-Zusammenstellung als der *episcopus maxime orthodoxus*, als der wahre Bischof der Zürcher Kirche. Die Dekaden schreibt er zumindestens in dieser Phase für das eigene Ministerium Tigurinum, „*decanis seu archipresbyteris omnibusque Christi et ecclesiarum ministris*.“ Er rät davon ab, diese Predigten wörtlich in seiner Kirchgemeinde vorzulesen, vielmehr will er sie als Instruktion zur Lehre des Klerus gebraucht wissen, so wie es dem Bischof für sein Bistum seit alter Zeit obliegt, seinen Klerus durch vorbildliche Lehrpredigten und Predigtsammlungen (Postillen) auszubilden.

Dem Consensus mit der alten Kirche dient nun aber das Apostolikum.

Als Instruktion für sein Ministerium sind mindestens die ersten 32 Dekaden aufgebaut. Das Wort Gottes nötigt zur Auslegung, zur *expositio* (Sermones I–III). Diese *expositio* bedarf der *regula fidei* und der *dilectio Dei et proximi*. Die *regula fidei* legt Bullinger dar durch die Erklärung der *fides* (Sermones IV–VI) und dann die Auslegung des Apostolikums (Sermones VII–IX), die *dilectio Dei et proximi* durch die Erklärung der *dilectio* oder *charitas* (Sermo X) und deren Erfüllung durch die *lex* mit der Auslegung des Dekalogs (Sermones XI–XXXII). Erst danach wird er zur Gotteserkenntnis und den Heilmitteln weitergehen. Deshalb tritt uns in den Dekaden I–XXXII eine grossangelegte Hermeneutik der Schrift für Pfarrer entgegen. Vielleicht lässt sich sogar der ganze Aufbau der Dekaden aus dem oben zitierten Satz der *Confessio Helvetica Posterior* entwickeln (Glaube – Apostolikum, Liebe – Dekalog, Gottes Ehre – Gotteserkenntnis, Heil der Menschen – Heilmittel).

Sermo III ist überschrieben mit „*De sensu et expositione legitima verbi dei, quibus modis et rationibus exponi possit*.“ Neben den hier nicht näher zu untersuchenden gemeinreformatoren Prinzipien der Exegese, die seit Erasmus allgemein bekannt sind und die auch in der *Confessio Helvetica Posterior* begegnen, gibt Bullinger eine weitere Regel an, auf deren Begründung wir weiter unten zurückkommen werden. „*Expositio scripturae non adversetur fidei articulis*.“³¹

³¹ *Decades*, sermo III Marginale.

„*Catholicum sit nihil adferre in expositionibus nostris, aut nihil recipere quod alii adduxerint contra receptos fidei articulos in symbolo apostolorum et aliis vetustissimis symbolis comprehensos*.“³²

Das Apostolische Glaubensbekenntnis und die Verkündigung des Wortes Gottes: welche Interpretation (*expositio*) der Heiligen Schrift gilt?

Bullinger gibt vier Beispiele für eine falsche *expositio*:

„Der Vater ist grösser als ich“ aus Joh 14,28 widerspricht der Trinitätslehre, die festhält, dass alle drei Personen gleichwertig seien.

Eine zweite Vergebung der Sünden steht nach Hebr 6,4–6 nicht zur Diskussion. Das steht implizit im Widerspruch zur geglaubten „*Remissio peccatorum*“ aus dem Apostolikum.

Im Deute-Wort zum Brot Mt 26,26 kann Jesus nicht transsubstantialiter, sondern nur sacramentaliter von seinem Leib geredet haben. Denn seine Auffahrt wird als leibliche geglaubt, damit sitzt er leiblich zur Rechten Gottes im Himmel und ist nicht leiblich-ubiquitär auch in den Abendmahlsfeiern seiner Kirche gegenwärtig.

Schliesslich widerspricht Paulus in 1 Kor 15,50 der geglaubten Auferstehung des *Fleisches*.

Ich gebe im folgenden die entsprechenden Belege aus den von Bullinger in der Vorrede angefügten Glaubensbekenntnissen. Nur die zweite Aussage lässt sich einzig aus dem Apostolikum herleiten, da das Nicaeno-Constantinopolitanum von Bullinger nicht aufgeführt wurde, *nota bene* mit der Begründung, es seien dessen Aussagen bereits mit den älteren Bekenntnissen abgedeckt.

Legentes ergo in evang. Ioannis illud domini dictum: „*Pater maior me est*“ [Joh 14,28], *cogitabimus articulis fidei contrarium esse inaequalitatem constituere aut admittere in divinitate patris et filii, et proinde aliud sensisse dominum quam ipsa verba prima protinus fronte significare videantur*.

Symbolum Athanasii (333): „*Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales*.“

³² *Decades*, sermo III.

Symbolum Toletani primi (400): „Hanc trinitatem personis distinctam, substantia unicam, virtute et potestate et maiestate indivisibilem, indifferentem,“

Symbolum Toletani quarti (Isidor): „solus idem dominus Iesus Christus, unus in sancta trinitate, anima et carne perfectus, sine peccato suscipiens hominem, manens quod erat, assumens quod non erat, aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem, habens in una persona duarum naturarum proprietatem.“

Rursus cum in apostolo legimus: „Impossibile est, ut, qui semel fuerint illuminati, si prolabantur denuo reparentur per poenitentiam“ [Hebr 6,4–6], ne credamus lapsis negandam esse poenitentiam. Fides enim catholica credit omni loco, omni tempore, quoad in his terris vivimus, et omnibus hominibus ad dominum conversis promissam esse omnium delictorum veniam.

Ita cum audimus dominum accepisse panem et de pane dixisse: „Hoc est corpus meum“ [Mt 26,26], revocemus in memoriam articulos fidei, tribuentes domino nostro verum et humanum corpus, quod ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris, inde venturum iudicare vivos et mortuos, ac cogitemus dominum de sacramento locutum, velle ut sacramentalia verba exponamus sacramentaliter, non transsubstantialiter.

Symbolum Nicaenum (325)³³: „Passus est, et resurrexit tertia die, ascendit in coelos, venturus iudicare vivos et mortuos.“

Symbolum Constantinopolitanum (384): „Et ascendit in coelos, et sedet ad dexteram Dei patris. Et iterum venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis.“

Symbolum Irenaei (185): „et ex virgine nativitatem et passionem et resurrectionem ex mortuis, et in carne ad coelos ascensionem dilecti Iesu Christi domini nostri, et ipsius e coelis in gloria patris adventum ad instauranda omnia et resuscitandam omnem humani generis carnem,“

Symbolum Athanasii (333): „Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis. Ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis, inde venturus est iudicare vivos et mortuos.“

Similiter legentes illud apostoli: „Caro et sanguis regni Dei hereditatem consequi non possunt“ [1 Kor 15,50], ne ex his verbis protii-

nus pronunciemus, sed articulo fidei inhaerentes: „Credo huius carnis resurrectionem“, intelligamus per carnem et sanguinem affectiones et infirmitates, non naturam substantiamve carnis nostrae.

Symbolum Toletani primi (400): „Resurrectionem vero futuram humanae credimus carnis;“

Symbolum Irenaei (185): „et ex virgine nativitatem et passionem et resurrectionem ex mortuis, et in carne ad coelos ascensionem dilecti Iesu Christi domini nostri, et ipsius e coelis in gloria patris adventum ad instauranda omnia et resuscitandam omnem humani generis carnem,“

Symbolum Athanasii (333): „Ad cuius adventum omnes homines resurgent cum corporibus suis, et redditori sunt de factis propriis rationem. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum.“

Symbolum Damasi (376): „In huius morte et sanguine credimus emundatos nos, et ab eo resuscitandos die novissimo in hac carne qua nunc vivimus.“

Ähnlich argumentiert Bullinger etwa auch in einem Brief an Bartholomaeus Traheron über die Gültigkeit der Prädestinationslehre (der „Bestimmung zum Verderben“) angesichts der prophetischen Unheilsankündigung etwa Ez 5. Bullinger lehnt es ab, Gott Unheilswillen zu unterstellen, verweist auf Hieronymus' Auslegung der Stelle und fasst das Prinzip folgendermassen zusammen: „petulantia ergo, non religione, duceremur si pergeremus contemnere modos et rationes explicandi scripturas non alienas a scripturis et usurpatas iam inde a Christi praedicatione (...).“³⁴

Forma credendi und materia credendi in einem?

Aus den Beispielen geht hervor, dass Bullinger die regula fidei nicht wie eine eiserne Ration von Glaubenssätzen handhabt, an denen unbedingt festzuhalten ist. Er kann das Apostolikum einmal als forma

³³ Bullinger datiert es auf 324 n. Chr.

³⁴ Zürich 3.3.1553, in: Ep. Calv. 1707 (XIV, 480ff.).

fidei³⁵, ein andermal als *materia fidei*³⁶ bezeichnen. Als Fundamentalartikel des Glaubens ist dieses in der lutherischen Orthodoxie sehr umstritten, werden dann von J. S. Semler hochgeschätzt als Reduktion christlicher Glaubenssätze, eine Art aufgeklärtes *depositum fidei*, und spielt dann bis zu ihrer Abschaffung im 19. Jahrhundert die Rolle der „eisernen Ration des christlichen Glaubens“. Das entspricht jedoch ganz und gar nicht dem Gebrauch von „*materia*“ im 16. Jahrhundert, wenn man ihn vom Mittelalter her zu erschliessen versucht. *Materia* entstammt als philosophisch-rhetorischer Terminus dem aristotelischen Begriffspaar „*forma et materia*“³⁷. „Die *Materia*“ der mittelalterlichen „Rhetorik (...) bezeichnet erstens den noch ungeformten, zu behandelnden „Stoff“ für ein konkretes Gedicht, eine bestimmte Rede etc. In diesem Sinne ist *Materia* in mittelalterlichen Kommentaren und *Accessus* ein wichtiger Aspekt der Texterschließung neben Absicht, Nutzen, Titel u. a. (...) Zweitens wird bei der traditionellen Definition der *ars rhetorica* neben *genus*, *officium*, *finis*, *partes* die *Materia* der *ars* bezeichnet, d. h. das Stoffgebiet bzw. der Aufgabenbereich der Rhetorik insgesamt (...).“³⁸ Die „Formel des Glaubens“ ist mit dem Apostolikum erreicht. Alle anderen Glaubensbekenntnisse sind aktuelle Weiterführungen der darin enthaltenen Wahrheit. „Gegenstand des Glaubens“ ist das Apostolikum hingegen nur insofern, als es zur rechten Schriftauslegung anleitet. Wenn Bullinger nun *materia* und *forma* in eins setzt, entzieht er die *regula fidei* jeder anderen Autorität. Wir haben gegen aussen den Gebrauch der Bekenntnisse gegen päpstliche und kaiserliche Ansprüche auf den alleinigen Wahrheitsbesitz betrachtet. Gegen innen sollen sie jedes nicht schriftgemässe Vorverständnis abwehren und damit der Heiligen Schrift den obersten Platz bewahren. Dies bleibt freilich eine zirkuläre Angelegenheit, solange als nicht eine dritte Grösse eingeführt wird: die bestehende Gemeinde. Damit beachten wir nun noch,

³⁵ *Apodixis*, 34: „Comprehendit illud [symbolum] plenissimam credendi formam...“

³⁶ *Decades*, Sermo VII, Einleitung: „fidei articuli sunt enim verae fidei veluti subiectum et materia circa quae versatur fides, quae cum sit substantia rerum sperandum“ und wenig weiter unten nennt er sie „epitome aut compendium fidei“.

³⁷ *Der Neue Pauly*, Bd 7, Sp 1006.

³⁸ *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd 5, Sp 990.

dass es sich beim Apostolikum im Zürich des 16. Jahrhunderts in erster Linie um einen liturgischen Text handelt.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis als liturgischer Akt

Der in Zürich gebräuchliche Text des Apostolikums ist im grossen und ganzen der *textus receptus*. Er weicht jedoch an einigen Stellen davon ab und verändert sich im Laufe der Jahre.³⁹

Der liturgische Befund in der Ordnung von 1535 und in der Lavater-Schrift 1559 für die sonntäglichen Predigtgottesdienste liegt nahe beieinander: Das Apostolikum wurde vom Pfarrer nach dem Sündenbekenntnis (der sogenannten Offenen Schuld, die mit einem Unser Vater und – bis in die Zeit des Tridentinischen Konzils – einem Ave Maria von der Gemeinde betend aufgenommen wird) rezitiert. Ob auch der Dekalog davor zu rezitieren war, ist unklar⁴⁰. Unter der Woche wird es durch ein Gebet ersetzt, das um das wahre Gotteswort bittet, das im wahren Glauben empfangen und durch Standhaftigkeit der Kirche erhärtet werden soll.

Im Zusammenhang mit dem Predigtgottesdienst fehlt eine rubrizistische Zweckangabe. Diese erhalten wir jedoch aus der Abendmahlsliturgie: „uf sömlichs [Apostolikum] hept der pfarrer an, das volck ze rüsten und zuo dem nachtmal ze manen“, was in Glaube und Dankbarkeit geschehen solle (nach 1 Kor 11). Hier soll die Rezitation des Apostolikums für die Selbstprüfung des einzelnen Gewissens die *fides* vor Augen führen.

Wenn man beide Angaben kombinieren darf, ergibt sich für das sonntäglich rezitierte Apostolikum die Aufgabe, der Gemeinde den Glauben als Wegzehrung und Versiegelung mitzugeben. Das Gebet

³⁹ „Magt Maria“ wird zu „Maria, der junckfrouwen“; „gemeinsame“ wird „gemeind“; „Verzyhung“ wird zu „Ablass“; ebenfalls einige dialektale Veränderungen und Korrekturen aufgrund des lateinischen Textes; „christenliche“ oder „christliche“ ist gegenüber der lateinischen Fassung bei „kilch“ ergänzt.

⁴⁰ Lavater weist den Dekalog ausdrücklich dem Gottesdienst für die Bediensteten sonntags um 11 Uhr zu, die Ordnung von 1535 (CR 91, 698, 35–38) jedoch sagt klar: „Amm sonntag verliszt der diener an statt desz lesten gebätts die zähen gebott und die artickel desz christenen gloubenss.“

um die Verkündigung des Wortes und das rechte Hören bezieht sich auf die Predigt. Die Rubrik nennt sie „leer“ [doctrina, Lehre].

In den Dekaden begründet Bullinger die Regel der „expositio scripturarum“ „Scriptura sancta sui ipsius interpret“ innerbiblisch: So wie Mose durch Nehemia und Esra erklärt und appliziert werde, so sollten auch heute die Diener es mit dem Wort Gottes in der feierlichen Erklärung vor dem versammelten Volk tun („solemnis expositio“). Die Auslegung auf der cathedra Mosis und Esdrae habe den folgenden Regeln zu gehorchen: 1. Die Schriften seien „applicare locis, temporibus, rebus et personis“. 2. „non sunt corrumpendae scripturis peregrinis expositionibus „oder „exponendae ingenio humano.“

Das Apostolikum dient wohl auch dazu, die Auslegung des Wortes Gottes nicht eigenmächtig weiterzutreiben, sondern die doctrina im sensus orthodoxus zu bewahren.

Lehrzucht des Bischofs am Grossen Münster?

Mit seinen „Decades sermonum quinque“ lässt uns der Lehrer seiner decani und seines clerus minor einen Blick in seine bischöfliche Stube werfen. Die wichtigste Einrichtung dieses innerkirchlichen Lehramtes war zweifellos die Synode. Sie wurde bisher vor allem als Institution zur Sozialdisziplinierung des Landklerus durch den Stadtklerus und die Obrigkeit betrachtet.⁴¹ Wie Heinrich Bullinger die von

⁴¹ Vgl. dazu allgemein Hans Ulrich Bächtold, *Heinrich Bullinger vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Zürcher Staatswesens in den Jahren 1531–1575*, ZBRG 12, Bern 1982. Bächtold vertritt die These der Sozialdisziplinierung. Im weiteren Pamela Biel, *Doorkeepers at the House of Righteousness. Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535–1575*, ZBRG 15, Bern 1982. Biel hat die sermones zwar in ihr Quellenverzeichnis aufgenommen, aber nicht für ihre Arbeit benutzt. Und schliesslich Bruce Gordon, *Clerical Discipline and the rural reformation: the synod in Zurich, 1532–1580*, ZBRG 16, Bern: 1992. Gordon vertritt ausdrücklich die These, dass es sich bei der Synode um ein Instrument der Obrigkeit und der Hierarchie handle. Das gilt gewiss für die Protokolle, soweit es Massnahmen im Zusammenhang mit der Vita (Lebensführung) der Prädikanten betrifft. Anders verhält es sich mit den Vorbereitungen Bullingers, den sermones, soweit es um die Doctrina (Lehre) geht. Bullinger weist oft darauf hin, dass es keine Hierarchie mehr gebe und dass der Zweck der Synode darin bestehe, die mutua consolatio fratrum zu

Zwingli erstmals 1528 in der uns bekannten Form zusammengerufene Synode vierzig Jahre lang führen wird, regelt die „Bewilligung und Confirmation eines Burgermeisters unnd Ersammen Radts der Statt Zürich“ aus dem ersten Amtsjahr Bullingers vom 22. 10. 1532. In ihr gibt sich die Pfarrerschaft zuhanden des Rates eine Ordnung. Wahl der Prädikanten und Kontrolle ihrer Lebensführung und Lehre wird in der Ordnung des Examens und der halbjährlichen Synode festgehalten.

Das Examen läuft folgendermassen ab: „das man für das erst Locos communes religionis anzühe. Demnach erfare wie beläsen vnd geuebt die fürgestellten inn beyden Testamenten syend: was sy für ein iudicium in Scripturis habind / wie sy die bruchind / lāsind vnnd dem volck erkläerind.“⁴² Auf der nächsten Synode hat der neuerwählte Prädikant dann den Synodaleid zu schwören. Dieses Institut entstammt den Lehrnormen des spätmittelalterlichen Priester- und Doktoreneides⁴³. Nicht überraschend findet sich in dem Eid die Bestimmung, dass der Prediger das heilige Evangelium auslegen („leeren“) wolle, so wie es im Alten und Neuen Testament stehe und so wie es das (Reformations-)Mandat der Zürcher Obrigkeit ihrer Geistlichkeit auftrage. Nun folgt noch: „vnd darunder kein dogma vnd leer / die zwyflig vnd noch nit vff der ban vnd erhalten sye / nit ynmischen / sy sye dann zevor gemeiner ordenlicher versamlung / so jährlich zwey mol gehalten / anzeigt / vnd vor der selbigen erhalten.“⁴⁴

Wie hat man sich diese Prüfung neuer Lehren vorzustellen? In der gleichen Ordnung folgt weiter unten im Ablauf die „censura“: „Die nachfrag aber in der censura soll erstlich von der Leer / demnach von dem Studio liebe vnd flysz der gschrift: item von dem wandel / laeben vnd sitten / vnnd ze letst von waegen des huszhabens vnd huszvolcks gehalten werden. Vnd wer der stucken angezogen / soll mit warheit was jm zewüssen bezügen / es sye guots oder boesz.“⁴⁵

üben. Diese zumindest ideelle Einebnung der klerikalen Hierarchie geht für die Verhältnisse des 16. Jahrhunderts weit.

⁴² Heinrich Bullinger / Leo Jud: *Bewilligung und Confirmation*, Zürich 1532, A iiii recto.

⁴³ Dieter Hauschild: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd 2*, Gütersloh 1999, § 15 1.5.

⁴⁴ *Bewilligung*, B iij verso seq.

⁴⁵ *Bewilligung*, B iiii recto.

Danach schliessen sich die Consilia an. „Soll der Presidenten einer anfragen/ ob yemands vsz den pfarreren ettwas der leer / irrungen / miszverstands / oder sust kilchenhaendelen halb / nutztes oder schades / habe anzebringen: denen soll ouch nach vermügen / von dem Synodo geholffen vnd geradten werden.“⁴⁶

Welche Themen auf der Synode behandelt werden, wird ebenfalls noch umrissen: „so die leer vnd das laeben der Predicanten betraefend“ und unter die Gewalt der Obrigkeit gestellt.⁴⁷

Ist nun die Praxis der Lehrzucht in der halbjährlichen Synode rekonstruierbar? In den Protokollen, die Bullinger säuberlich zu Händen des Rates führte, treffen wir nur auf sporadische Belege. Der überwiegende Teil handelt von der Disziplinierung des Lebens und von institutionellen Fragen. Will der Antistes den Rat nicht in die Auseinandersetzungen um die rechte Lehre der Kirche ziehen? Hin und wieder liess es sich aber nicht verhindern, dass Streit um die rechte Lehre auch vor die nichtkirchlichen Behörden und damit ins Protokoll kam. Ein Beispiel möchte ich aus der Frühlingsynode vom 24.4.1537 anführen: in der *Censura doctrinae* geht es um den untergeordneten Prediger Hans Müller („caplon zum münster“). Die Auseinandersetzung mit dem unruhigen Hans Müller zieht sich durch die Synoden- und Ratsprotokolle. Sogar sein Sohn scheint in seine Fussstapfen getreten zu sein. Noch ist es zu früh, diesen Fall von „Lehrzucht“ umfassend oder gar abschliessend zu beurteilen. Aber ein vorläufiger Blick sei hier gewagt.⁴⁸ Der Vorwurf an den offenbar mit dem römischen Glauben liebäugelnde Hilfsprediger lautet: er „sagt, die predicanten verderbend sich niener mitt meer / dann das sy wider die goetzen predgind, so sy doch nützid schadint / alls die man in der kylchen wol alls ein vermanung und guot exempel haben moeg. 2. Das allte testament gange uns nüt an. 3. Man leere jetzund die kinder nüt dann glouben/ sust leere sy niemands zucht und das sy den allten eer embietind. 4. Unser herren die obren habend gheinen gewallt, zuo handlen und dispensieren das kylchen guot.“ Die folgende

⁴⁶ *Bewilligung*, B v verso seq.

⁴⁷ *Bewilligung*, B v recto.

⁴⁸ *Zürcher Pfarrerbuch 1519–1952*, hg. v. Emmanuel Dejung und Willy Wuhrmann, Zürich 1953, 440; dort Verweis auf Emil Egli, *Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation etc.*, Zürich 1879.

Notiz Bullingers zeigt das weitere Verfahren. Der Kaplan gibt teilweise die Vorwürfe zu, bestreitet aber das Recht der Synode auf „Censura“. Daraufhin wird er auf Geheiss der Obrigkeit vor den Rat gebracht, mit acht Tagen „Wellenberg“ (Gefängnis) bestraft und danach von zwei Räten im Beisein der Stadtprädikanten (also der Hauptpfarrer der drei Stadtkirchen) im Rathaus verhört. Müller gibt jedoch auf, bekennt sich in der Bilderfrage zu Zwinglis *Confessio Augustana ad Carolum Augustum*⁴⁹ und wird von den Stadtpfarrern in den vier Artikeln belehrt. Er muss in Zukunft vermehrt an die „Predigen und Letzgen“ [Predigtgottesdienste und Prophezei-Lektionen] und zum Studium und darf seine Irrlehre nicht mehr vorbringen. Die *regula fidei* scheint in den Akten der Synoden keine Rolle gespielt zu haben.⁵⁰ Aber das Verfahren der „Lehrzucht“ wird doch deutlich: zuerst wird vor der Synode diskutiert. Erst als der Fehlbare deren Autorität bestreitet, wird der Fall vor den Rat gezogen. Sobald der Diener am Wort sich unterwirft, geht der Fall wieder zurück an die Synode, vertreten durch die Stadtpfarrer, die nun eine Art „Nachbildung“ des Hilfspredikanten unternehmen.

In der Regel scheint Bullinger die Lehrzucht im weiteren Sinne überhaupt nicht in die Synodenprotokolle aufgenommen zu haben. Er bemerkt nämlich im Protokoll vom 21. 10. 1539: „In disem synodo ist nüt wyters verhandlet/ dann das man die censuram gehalten und einandren vermanet hat zuo trüw, liebe und flysz (...).“ Und das war offensichtlich keine weitere Aktennotiz wert. Aber wir haben die „sermones synodales“⁵¹, Vorbereitungsnotizen Bullingers auf die Synodus-Tagungen. In ihnen hat sich Bullinger auf jede Synode gründlich vorbereitet. Das Schema der Synode behält er bis zuletzt unverändert bei. Es ist mehr oder weniger das aus der „Bewilligung und Confirmation“ bereits bekannte:

Invocatio

Catalogus (die Verlesung der Pfarrstellen nach Dekanaten zur Anwesenheitskontrolle)

⁴⁹ Die *Fidei Ratio* von 1530.

⁵⁰ Etwas anders verhält es sich mit der Schulordnung. Hier spielen die auswärtigen Studenten eine wichtige Rolle. Bullinger weist sie zur Respektierung der Gebräuche und der rechten Lehre der *Ecclesia Tigurina* an.

⁵¹ ZB D 220.

Sacramentum (der Eid der neu ins Zürcher Ministerium Aufgenommenen)

Exteri (Entscheidung über die Zulassung von Auswärtigen an der Sitzung)

Senatus (offenbar die Möglichkeit für die Abgeordneten des Rates, das Wort zu ergreifen)

Censura (und Consilia?)

Bullinger hat sich beinahe jedes Mal Notizen zur *Invocatio* und zur Einführung der *Censura* gemacht. Oft ruft er den versammelten Pfarrern den Sinn der Synode und die Grundlagen ihres eigenen Amtes in Erinnerung. Manchmal scheint er auch aktuelle Probleme aufzunehmen, so in der Synode vom Herbst 1538 den Werdegang der *Confessio Helvetica Prior* von 1536 in den Auseinandersetzungen um die Wittenberger Konkordie mit den Lutheranern. Inwieweit hier Dogmatik „uff die ban“ gebracht [zur Sprache gebracht] wird oder wurde, bedarf noch der weiteren Untersuchung.⁵²

Fazit

Damit haben wir nicht nur die Aussenperspektive der *Confessiones* als Dokumente politischer Bündnisse und der Zugehörigkeit zum römischen Reich (Katholizität), sondern auch die innere Dimension ihrer Geltung in der Verkündigung des Wortes Gottes dargestellt. Die *Confessiones* und *Symbola* sind der Geschichtsschreibung wohlbekannt als kirchen- und machtpolitische Mittel in der Bündnispolitik zwischen Städten und Fürsten. Die gleichen *Confessiones* leiten aber auch zur Kontrolle der Schrift-Interpretation in Theorie und Praxis an und stellen ein bischöfliches Mittel des Antistes zur Lehraufsicht über den Klerus und dessen Instruktion dar. Die „*materia*“ des Glaubens ist konsistent. Gegen aussen wird also vertreten, was im innern geglaubt wird. Die *Confessiones* sind in ihrer ursprünglichsten „*forma*“ (als Apostolikum) gottesdienstlich gebraucht. Der Glaube der Gemeinde entspricht der Lehre der Diener des Wortes. Diese Lehre muss sich wiederum am

⁵² Einen vielversprechenden Anfang hat Rainer Henrich gemacht (*Zwingliana* XX, 1993, 16 und 23): er identifiziert den in den *sermones* erwähnten Vortrag vom 22.10.1538 über die Konkordienverhandlungen mit Bullingers Schrift *acta aller Handlungen...* von 1538.

Glauben der Gemeinde messen lassen. Damit stellen sich die beiden ekklesiologischen Glaubenssätze in ihrer gegenseitigen Präzisierung dar: „*Ecclesia creatura verbi dei*“ und „*Extra ecclesiam nulla salus*.“ Mit dem Zusammenfallen von „*forma*“ und „*materia credendi*“ sichert Bullinger dieses Geschehen gegen die Ansprüche aller fremden Autoritäten ab. Wie kommt „*doctrina Christiana*“ zustande, wenn sie nicht einfach im Wortlaut feststeht? Wer nach einem reformierten Verständnis des Lehramtes fragt, erhält von Heinrich Bullinger und der kirchlichen Einrichtung der Synode und des Gottesdienstes diese differenzierte Antwort: Im Zusammenspiel von Heiliger Schrift, ihrer Auslegung und dem, was die Gemeinde annimmt.

Die weitere Forschung könnte dem „Lehrzuchtverfahren“ in den „*sermones synodales*“ und in der Schulordnung nachgehen. Insbesondere liesse sich mit Bullingers Vermächtnis, der „*Vermanung An alle Diener*“ von 1572 den Bogen über beinahe ein halbes Jahrhundert Kirchenordnung spannen. Die Erfahrungen des greisen Antistes führen dazu, dass er hier eine Homiletik für den Diener am Wort ausführt und genau auf die dogmatischen Streitigkeiten eingeht, wie sie für Predigtzwecke nützlich oder schädlich seien.

Noch ist die Gattung des Katechismus nicht in die Untersuchung einbezogen. Ebenfalls noch nicht untersucht ist, wie sich Bullinger auf die altkirchlichen Auslegungen z. B. des Augustinus und Cyprianus bezieht und die Institution der Synode, aber auch die Dekaden und seine für Zürich konzipierte Schriftproduktion als Wiedereinführung des antiken bischöflichen Lehramtes versteht.

Am Umgang Bullingers und des Rates mit täuferischen, lutherischen oder altgläubigen Geistern im Zürcher Klerus wird die Praxis dieser Lehrzucht nachzuzeichnen sein.

Schliesslich bleibt die grosse Aufgabe, an den konkreten Bullinger-Predigten die Auslegung der Schrift mittels *forma* und *materia credendi* des Apostolikums durchzubuchstabieren.

Dann erst liesse sich die Ausgangsfrage beantworten, in welchen Kategorien Heinrich Bullinger darüber nachgedacht hat, was ihm *forma* und *materia credendi* gewesen sei. Von dort her könnte es möglich sein, darüber nachzudenken, was heute dazu geeignet ist, *forma credendi* in der Feier des Glaubens zu sein. Dies begrenzt unser liturgisches Bekennen nicht auf die Rezitation bestimmter alter Texte.

THE DOCTRINAL DEVELOPMENT OF THE UNITY OF CZECH BRETHERN IN THE LIGHT OF THEIR CONFESSIONS

J. Halama, Jr.

When we read the present wording of the Church Order of the Unitas Fratrum (Moravian Church), part of its fourth paragraph reads as follows: “Just as the Holy Scriptures do not contain any doctrinal system, so the Unitas Fratrum also has not developed any of its own, because it knows that the mystery of Jesus Christ which is attested to in the Bible cannot be comprehended completely by any human statement.”¹

The crucial question is what is meant by “doctrinal system”. If it means to say that the Unity has formulated no confessions then it is apparently wrong. But if it means that the Unity never intended to establish a final, unchangeable expression of its faith, then it is true. My aim is to show that the Brethren not only developed an original and concise doctrinal system but also maintained its character through all the modifications and adjustments during their history. I shall try to inquire very briefly into some important points in the history of the Unity which brought changes to the theological thinking of the Brethren and which found expression in their confessions or apologies. The amount of confessional writings that the Brethren produced is surprising.²

The Brethren (as Strupl says in his study)³ were at different times accused of unsteadiness, double-mindedness and even opportunism because of their changing and varying theological statements. “The

¹ Church Order of the UF 1995, §4.

² The confessions and apologies of the Brethren have been listed by J. Th. Müller, *Geschichte der Böhmisches Brüder I*, Herrnhut 1922, 523–534, and *III*, Herrnhut 1931, 411–423. A concise list is given by M. Strupl (see note 3). We will not confine ourselves to these writings and will refer to other sources as well.

³ M. Strupl, Confessional Theology of the UF, *Church History*, Vol. 33 (1964), 279–293.

common judgement passed on the Brethren has been to the effect that they were interested in the matters of practical Christianity to such an extent that they almost wilfully neglected all theological clarity. Their confessional statements, so the opinion ran, necessarily reflected their dislike of theological questions. Their practical bent curbed to a minimum their theological creativity.”⁴

This opinion seems to have prevailed in the times of reaction against Lutheran and Reformed orthodoxy and in the Pietistic movement, and it also influenced the Brüdergemeine (Moravian Church) at the time when it was coming into life in Herrnhut (1720s). The opinion that the Unity of Brethren was a practice-oriented movement with little interest in theology was apparently wrong. The first to demonstrate this at large was Amedeo Molnár.⁵ Strupl, using diplomatic language, agrees with him. Such opinions were “quite unwarranted and inaccurate”.⁶

Before we take a look at the confessional development of the Unity, let us quote another paragraph from the Church Order of the Moravian Church. It shows that the refusal of confessionalism does not necessarily mean refusing confessions: “Creeds aid the Church in formulating a Scriptural confession, in marking the boundary of heresies and in exhorting believers to an obedient and fearless testimony in every age. The Unitas Fratrum maintains that all creeds formulated by the Christian Church stand in need of constant testing in the light of Holy Scriptures.”⁷

This is very much what we find in the writings of the Czech Brethren with regard to the official expressions of their teaching. Molnár opens his treatise on the theology of the Brethren with these words: “Unitas Fratrum never proclaimed the unchangeability of its dogmatic expression. It was convinced that the continuity of its theology was given primarily by its attachment to the essential tenets of the Christian faith, as the Holy Scriptures attest them in the midst of Christ’s confessors. Although the ecclesiological and theological exposition of the essential tenets among the Brethren was based on the

⁴ *Ibid.* 279.

⁵ Amedeo Molnár, *Bratr Lukáš bohoslovec Jednoty*. Praha 1948.

⁶ M. Strupl, *op. cit.*, 279.

⁷ Church Order of the UF, § 5.

Apostles' Creed and the dogmatic tradition of Western Christendom, it did not lay claims to being an unchangeable rule."⁸

Let us now follow the history of the Unity of Brethren and consider their confessional development in terms of its originality and continuity. The Brethren wrestled with doctrinal formulas first of all to defend their Christianity, to show that they upheld all the traditional Christian articles of faith. Their first interest was to give obedient and fearless testimony to their faith. The other traditional tasks of confessions – to help to shape personal confessions of individual members, to distinguish what could be approved from what was suspicious and what was to be rejected in the community of believers – were only secondary to the Brethren.

Speaking about the doctrinal development of the Unity Strupl distinguishes six periods in its history.⁹ After some hesitation I shall follow his scheme with minor changes. The scheme is convincing enough when compared with the chronology of the confessional writings of the Brethren.

1. The Unity of Brethren before Br. Luke (1457–1494/5)

When we read the first official statement made by the Brethren in 1464 we must admit that it is almost exclusively oriented towards practice. "We have, above all, agreed to keep ourselves in the faith of Lord Christ, to be established in the righteousness which is of God, to maintain the bond of love and to have our hope in the living God, to witness this through good deeds, assist each other in the spirit of love and live a honest, humble, quiet, meek, sober and patient life and thus be assured that we truly have never failing faith and love and certain hope laid up in heaven."¹⁰ Reading these and further words we must

⁸ Amedeo Molnár in: Rudolf Říčan / A. Molnár, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957, 409 (translation by M. Strupl).

⁹ Miloš Strupl, *Confessional Theology of the UF* (unpublished Ph.D. thesis), Vanderbilt University 1964.

¹⁰ *Svolení na horách rychnovských 1464*, in A. Molnár, *Českobratrská výchova před Komenským*, Praha 1956, 47ff, Translation (unreliable) in Edmund de Schweinitz, *The History of the Church Known as the Unitas Fratrum*, Bethlehem 1885, 122ff.

keep in mind that it was precisely the evil practice of the Roman church that drove the Brethren to separate themselves from it and to form the Unity. In this context the practical interest is more than understandable.¹¹

However, the Brethren soon found out that it was necessary to express and explain their faith and life theoretically and publicly. After the institution of their own priesthood in 1467, followed by strong persecution from both the established church with the local authorities and from the king, the first group of confessional writings came into being.¹²

The common feature of these writings is the apology of the newly established priesthood. The largest part of the writings was usually devoted to explaining why the Brethren considered that it was inevitable for them to separate from the existing priesthood, which was corrupt and gave no assurance of salvation to believers. In order to overcome the "want of salvation" it is necessary to renew a true priesthood according to the Scriptures. The first decade of the Unity was characterised by a perpetual search for good priests. The view of the first Brethren was partly donatist, considering the quality of priests to be decisive for the quality of their ministry, especially of administering sacraments. By establishing a priesthood of their own the Brethren solved this problem: "Therefore such (properly established) priests can minister, in the power of the holy church, profitably and usefully to salvation, first of all by God's word and by prayers and sacraments..."¹³

¹¹ The (hyper)critical attitude to any ecclesiastical organisation, which was strong in the first generation of the Brethren, had brought some of them to the refusal of the later development (after 1495) and to departure from the Unity (the so-called Minor Party). Br. Luke found it necessary to write a refutation of their opinions as late as 1521 (*Psaní proti těm, kteříž samými písmy bez správco neb kněží spravovat se chtějí*. Letter Against Those Who Want to Live According to the Scriptures Alone, Without Ministers or Priests).

¹² 1468: *Čtvrtý list k Mistru Rokycanovi* (Fourth Letter to Rokycana). AUF I, 4a–18a and *Bratří za krále Jiřího v úzkostech* (The Brethren in Anxiety under King George). AUF I, 350b–408a. 1471: *Pánuom purgmistru etc. Vysokého Mejta* (To the Lords of Vysoké Mýto). AUF I, 84a–87b. 1471/2: *Těž pánuom mejtským* (Second Letter to the Lords of Vysoké Mýto), AUF I, 87b–101 and *Konfessio. Ve jméno Pána našeho Ježíše Krista*. (Confession without a title), AUF III, 9a–27a. Ascribed by J. Th. Müller (*Geschichte der Böhmischen Brüder* I, 524) to brother Klenovský.

¹³ *Těž pánuom mejtským*. AUF I, 100b.

Renewing the priesthood was a precondition for the renewal of other sacraments and church discipline. The first consequence was a new baptism for all who entered the Unity. It was not openly stated in the confessional writings but it was a regular practice till the death of Br. Luke. The second task of the renewed priesthood was to reintroduce discipline into the church as a tool for attaining the assurance of salvation. "Therefore this we take for essential to salvation: to stand in the power of faith and to be governed by God's wisdom and to have the love of the Holy Spirit in our hearts. And whoever takes no part in it, such cannot be saved."¹⁴ The life in faith, love and hope (the Brethren were consistent in listing them in this order) results in good works: "...faith works by love what is pleasing to God".¹⁵ This stress on the practical and visible fruit of faith has led to some discussions on the place of good works with the Brethren. Some earlier scholars have argued that the Brethren taught nothing but the scholastic teaching of "fides caritate formata",¹⁶ others have talked about synergistic tendencies or about meritorious understanding of works.¹⁷ More concise studies have proved that these were misleading interpretations. The Brethren knew very well that "we by ourselves and through ourselves can do nothing useful for salvation".¹⁸ We have said above that the Brethren understood good works as a result of faith, love and hope and a proof for ourselves that our faith is a living one. A man is justified (made just) through faith by God's grace. That is what the Brethren hold firmly. But still, their understanding of justification through faith is different from Luther's justification by faith alone. The fruit of living faith is an inseparable part of a believer's life. Faith, if it has no works, is not a living faith to the Brethren.

All the confessional writings of this time are structured according to the Apostles' Creed. Faith is explained in accordance with the

¹⁴ Čtvrtý list k Mistru Rokycanovi. AUF I, 8a.

¹⁵ Čtvrtý list k Mistru Rokycanovi. AUF I, 6a.

¹⁶ J. Th. Müller, *Geschichte der Böhmisches Brüder I*, 225.

¹⁷ The danger of the meritorious concept of Christian life among the Brethren was recognised and pointed out by the Masters of Prague University. *Psání Mistrův pražských proti Bratřím*. AUF II, 138a.

¹⁸ *Bratři za krále Jiřího v úzkostech*. AUF I, 368a. Cf. M. Strupl, *Confessional Theology of the UF*, 165.

church tradition as a threefold relation (to believe about God, believe God and believe in God – de Deo, Deo, in Deum). Only the last way of believing is the living, saving faith. The Brethren keep seven sacraments in their doctrinal system, as having originated in the teaching of Christ himself. The order of the sacraments is significant: priesthood stands at the beginning, followed by baptism, confirmation (absent in the documents from 1468), Holy Communion, repentance, matrimony and anointing of the sick.

In the passages on Holy Communion we find some elements of the Hussite teaching. The Brethren refuse the material presence of Christ in the elements (he is bodily at the right hand of the Father and cannot be on earth) and therefore refuse to adore them. (This is one of the points which will keep the teaching of the Unity at a distance from that of Luther and bring them closer to Calvin later.)

In the time of persecution the Brethren were trying to show their loyalty to the ruler, nevertheless, they have to admit that they cannot take oath and serve in the army whatever the consequences may be.¹⁹

The scholastic categories of things essential and incidental (essentialia – accidentalia) are used in the later writings, distinguishing the things necessary for human salvation (God's grace, faith, love and hope) from those which can help, but one can be saved without them (liturgy, feasts, orders etc.)

No doubt, a number of traditional scholastic moments can be found in these early writings of the Brethren. The Hussite heritage is nevertheless much more apparent. The understanding of the importance of the Word of God which must precede the sacraments, understanding of the sacraments and their working (they do not work by themselves – ex opere operato) and a completely new understanding of faith as a personal binding relationship of the believer to God are elements that link the Brethren both with their Hussite predecessors and with the coming European Reformation. These important components are present in the teaching of the Unity apparently from the very beginning and will be further developed by the next generations.

¹⁹ Čtvrtý list k Mistru Rokycanovi. AUF I, 17b.

2. The Unity under Br. Luke (1495–1528)

Brother Luke of Prague not only became the decisive figure in the Unity for the next three decades after the separation of the Minor Party but the influence of his theology remained effective in the Unity during its whole history. Even the theology of Comenius is in many respects based on that of Luke. It is no exaggeration when he is called the “second founder” of the Unity.²⁰ He was the author of practically all the confessional writings of the Unity in his time.

The first group of confessional writings came into being between 1503 and 1508.²¹ It was a situation when a new persecution of the Brethren broke out. King Vladislav’s wife was a devoted Catholic hating all heretics and actively seeking to extinguish them. Catholics took gradually all the important offices in the kingdom and the pressure against the non-Catholic population grew. The Brethren had to defend themselves against ever new accusations (1504, 1507, 1508) and the process reached its climax in a royal Mandate against the Pikharts in July 1508. This Mandate became a state law and was effective until 1609.

The theology of the Unity underwent a development toward a coherent and elaborate system in this period. The most important change made by Br. Luke was the introduction of the things ministrative (ministerialia) into the theological structure.²² The twofold scheme of scholastic theology was changed into the threefold, significant for the theology of the Unity ever since. The things essential, necessary to salvation, are “on the part of the Trinity” the grace of God the Father, the merits of Christ Jesus and the gifts of the Holy Spirit, and “on the part of man” faith, love and hope.

The things ministrative are dependent on the essential ones. They

²⁰ M. Strupl, *Confessional Theology of the UF*. In *Church History*, Vol. 33 (1964), 283.

²¹ 1503: *Oratio excusatoria atque satisfactiva...* (Ivan Palmov, *Cešskije Bratja v svojich konfesijach*, Praha 1904, 146–157); *Apology or confession...* (AUF III, 227–280). 1507: *Confessio fidei fratrum Waldensium...* (Palmov, op. cit., 246–280). *Spis dosti činici z viery* (the first version of the apology published in 1511 as *Apologia sacrae scripturae* in Nürnberg and as late as 1518 in Mladá Boleslav). 1508: *Excusatio fratrum Waldensium etc.*

²² For the first time in the Apology from 1503.

may bring something which is of essential character, but not from themselves; their role is a mediating one. The first ministrative thing is the church, which brings the other two: the word and the sacraments. We have already mentioned the importance of the word, of preaching and teaching the truths of the Scriptures. Luke maintains that a sacrament can be usefully administered only if the truth of it is clearly announced and explained. The essential truth of all the sacraments is Christ himself. He is the source of all sacraments, their true meaning is only in him. The sacraments cannot stand apart from Christ. The ministrative truth of the sacraments is the witness to the believers and assurance of the Lord’s grace.

Luke kept the number of seven sacraments even though this was contrary to Luther’s teaching. He changed their order compared to the first period. Baptism stands first now, followed by confirmation and Holy Communion. All Christians need these three sacraments. The other four are needful only to some of them or at special occasions (repentance). They appear in the documents in the following order: consecrating of priests, matrimony (matrimony was a sort of “fire exit” from the good state of virginity for the first Brethren and for Luke virginity still stands much higher than the married state), repentance and anointing of the sick. Strupl observes that the last three are discussed as sacraments “with certain embarrassment”.²³

The teaching on Holy Communion was given an elaborate form by Luke but its peculiarity led to a number of disputes.²⁴ The problem is the way Christ’s presence is defined. Luke maintains the real presence of Christ (vere) in the sacrament but it is a presence different from his substantial (we could say bodily) presence in heaven. Christ is present sacramentally (sacramentaliter) in the rite and in the elements of the Holy Communion, he is present spiritually (spiritualiter) through faith in the believers and he is present powerfully (efficaciter), “because through this ministry the power of Christ’s life flows into the hearts of

²³ M. Strupl, op. cit., 286.

²⁴ After several personal and written discussions with Luke and the Brethren Luther wrote in one of his statements about the Brethren: “...mirabiles opiniones habent de sacramento, quas non possum intelligere.” Quoted in Peschke, E. *Die Theologie der Böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit I*, Stuttgart 1935, 374.

the believers”, as Comenius later explains.²⁵ The Brethren strive to avoid the extremes of understanding the presence of Christ either in a materially realistic or in a purely spiritual way.

The teaching of predestination is another important feature developed in Luke’s writings. Luke recognises two modes of predestination: some are foreknown to salvation, some to damnation. Those who have been elected come into the communion of saints, which helps them to learn about salvation, gives them assurance of being elected, and helps them to grow in faith, to keep the commandments and to remain faithful. A few words on “the church of the devil” are usually attached to the paragraph on the holy Church of Christ. The church of the devil is a body consisting of adherents of different non-Christian religions (Turks, Moslems, Jews etc.) and of a number of so-called Christians who, however, do not live in faith.

Some attention is given to the Virgin Mary and to the adoration of the Saints. While the Brethren honour Mary, they see real saints exclusively in those who have the testimony of the Scriptures (apostles and disciples of Christ). They understand sanctity as having its origin in faith, martyrdom and Christian witness, not in miracles. It is not appropriate to bow to the dead, to pray to them or to erect memorials and chapels to them.

Luke keeps the structure of the writings according to the Apostles’ Creed and re-elaborates the articles on the forgiveness of sins, resurrection of the dead and life everlasting. The things incidental are only mentioned (customs, orders, statutes etc.) as having no special importance and being variable.

In the first meeting with the European Reformation the Brethren welcomed the renewal of the church but they didn’t see any reasons for revising their teaching. They even retained the practice of re-baptism.²⁶ The former donatist tendencies practically disappeared

²⁵ J. A. Comenius, *Ohlášení na spis proti Jednotě bratrské etc.*, 318. Quoted by F. M. Dobiáš, *Učení Jednoty bratrské o večeři Páně*. Praha 1940, 81.

²⁶ Luke insisted on not recognising the Catholic and Utraquist baptism because of its superstitious and theologically wrong character. Nevertheless, this position was questionable already in his times (the conservatives accused the Major Party already in 1496 that they „even want to drop baptism“ – quoted by Jaroslav Goll, *J. Chelčický a jednota v 15. století*, Praha 1916, 191) and it was abandoned very soon after Luke’s death.

from their ecclesiology, the problem of good priests was no longer urgent. The Brethren did not cease to look for the “assurance of salvation” but the focus has shifted from personal qualities of individual believers to the community of believers, congregation (“zbor”) and communal life in the grace of Christ.

3. The “Lutheran period” (1529–1547)

After the death of Br. Luke a new generation came into the leadership of the Unity, a generation influenced by the Reformation in Germany. These Brethren were less critical of Luther’s teaching than Br. Luke was and were prepared to follow Lutheran patterns in many ways. The example of the German nobility who presented the Lutheran Confession to the king (1530) attracted the Czech noblemen to do the same and this time they met with understanding on the part of the Brethren. As a result the Apology and the Confession were prepared and submitted to the king but unlike the “Confessio Augustana” they were never really accepted and recognised by the rulers.

The Apology was prepared by Br. Horn with the aim of renewing contacts with Luther after a break of several years. He wrote it in Czech and it was translated by Br. Michael Weisse and published in Zürich and Augsburg as an unauthorized version.²⁷ Br. Weisse was inclined to the teaching of Zwingli concerning the sacraments, a fact that found its expression in his translation. The Brethren rejected this translation and prepared a new one (*Rechenschaft des Glaubens*, Wittenberg 1533) which was much more “Lutheran”. The distinction between the essential and ministrative things is somewhat watered down in this document, it is not as clear as with Br. Luke. Greater stress is laid on justification and the sacraments. The Apology was meant to play its part in the years before the confession was prepared and published.

The confession of 1535 is apparently influenced by the Confessio

²⁷ *Počet z učení...* (Account of the Teaching, of the Religious Services Pertaining to the Faith and Ceremonies, to the Enlightened Lord George Margrave of Brandenburg). Printed in Mladá Boleslav 1532. *Rechenschaft des Glaubens...* Zurich and Augsburg 1532.

Augustana.²⁸ The influence is substantial concerning its structure, much smaller with regard to the content. The confession is divided into 20 chapters arranged not according to the Apostles' Creed but similarly to the Augustana. Outwardly the most striking change is that the Brethren abandoned the teaching of seven sacraments. From now on they accepted the Reformation teaching of two sacraments, baptism and Holy Communion. The teaching of these sacraments remains very much the same but the general importance of sacraments is uplifted. They are even declared to be necessary for salvation. However, living faith is the precondition for their efficacy.

Another change is to be observed in the definition of the church. Whereas the former confessions spoke of "the community of the elected" now we read "community of believers". Election is not deleted but the Reformation principle "by faith alone" stands in the first place. Justification is interpreted more in the Lutheran sense, even if the stress on sanctification and good works remains (justification means "iustum facere" to the Brethren, not only "iustum declarare"). It can be observed in the very structure of the confessions. While CA has an article "On faith and good works" (XX), the Brethren Confession changes the order and lays emphasis on the practical manifestation of faith: "On good works and the Christian life" (VII).

So far as other articles are concerned, we can observe that matrimony it is slowly gaining a better status with the Brethren and the marriage of priests seems to be frequent (even if celibacy is still preferred). The incidental things were given more space and the distinction between ministerial and incidental is less sharp.

The last article of the confession (On the Time of Mercy) reflects the eschatological perspective of the Brethren, a heritage of the Czech Reformation. The awareness of living "in the last times" and the em-

²⁸ *Počet z víry a z učení křesťanského...* (Account of Faith and of the Christian Teaching, Presented to His Majesty the King in Vienna by the Lords and Knights of Bohemia, Who Belong to the Unitas Fratrum of the Law of Christ, in the Year 1535), printed in Mladá Boleslav in 1536 and the same year in Litomyšl. A Latin translation (*Confessio fidei ac religionis...*) with M. Luther's preface was published in Wittenberg in 1538.

A concise work on the relationship between the Brethren and Luther is Pelikan, Jaroslav, *Luther and the Confessio Bohemica of 1535* (an unpublished Ph. D. thesis), University of Chicago 1946. (Includes an English translation of the Confession 1535!)

phasis on Christian hope form an inseparable part of their theology and have a fixed place in all the editions of their confession.

The Brethren apparently tried to conform to the Lutheran teaching as far as possible but they found it very difficult at times and in some respects even impossible. We have already mentioned the teaching of Christ's presence in the Communion. Another important point was the role of order and discipline in the church and a crucial point was the role of secular authorities. The Brethren insisted on the principle (contrary to other European Reformation movements) that the secular power had no authority whatever concerning spiritual matters.

The confessional writings from this period reflect the readiness of the Brethren to learn from the Lutherans and to accept many new insights, to the extent of abandoning some of their well-tryed principles. After generations of isolated existence under persecution they encountered a movement that proved capable of forming a Reformation majority in society. Moreover, it brought a discovery of Christian liberty that was highly attractive for the Brethren who had only recently got rid of their initial legalism. The period of "enchantment by Lutheranism", however, came to an end within one generation.

4. Progress Through Return? (1547–1574)

The "Lutheran" period in the Unity's history is marked by the death of brother Luke (1528) and the death of Martin Luther (1546). Soon after Luther's death the Brethren decided to return to their own teaching as expressed in Luke's writings. The Lutheran teaching, they declared, had rather "glance and eloquency" than wholeness and perfectness of the truth of God's salvation.²⁹ The welcomed liberty brought a number of negative effects into the life of the Brethren communities, especially concerning order and discipline. The defeat of the Protestant uprising in the Schmalkaldian War in 1547 was a confirmation to the Brethren that their decision was right. The consequences of the war were disastrous for them. They were strictly banned from all the royal towns and a large number of exiles even

²⁹ R. Řičan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957, 175.

formed a new – Polish – branch of the Unity. The centre shifted from Bohemia to Moravia.

The declared return to the former teaching in the Unity, nevertheless, found a doctrinal expression only after more than a decade, in the confession of 1561. This edition of the confession is by far the most frequently published.³⁰ The number of changes is striking, their relevance differed but the overall orientation points back to the teaching of the previous generation. It has been said sometimes that these years marked the decisive turn in the teaching of the Unity, a turn to Calvinism. Like Strupl³¹, I disagree with this view. Even if the greater part of the confession has been reformulated and expanded, its theological orientation can be assessed rather as a return to Luke than a reaction in the direction of Calvinism.

So far as the Holy Scriptures are concerned, we can witness a growing appreciation of the Old Testament. The chapter on human sin is expanded and the role of our free will explained. The teaching of “the internal witness of the Holy Spirit”, formerly only indicated, is clearly formulated. Faith is again connected with the adjective “living” that was omitted from the former edition. The teaching of the sacraments (baptism and Holy Communion) turns back to Luke and it is re-confirmed that the sacraments are necessary for salvation “with certain exceptions only”. Salvation does not depend on them. An important change occurs in the article “On Christ the Saviour and the Justification Through Faith in Him” (VI). The Brethren re-introduce their emphasis against the teaching of ubiquity. Christ in his glorified body dwells in heaven and his presence on earth is of a spiritual nature. Continuing development can be observed concerning matrimony. Now it is of equal value to celibacy even for priests.

The article on political power (XVI) includes the task to admonish the authorities and remind them of their responsibility. The spiritual things, matters of faith, are removed from the sphere of civil authority. Apparently, after the experience of 1547, the Brethren became

³⁰ *Confessio, tj. počť z vřry...* (Confession that is Account of Faith and of the Christian Teaching and Religion...). Printed in Czech 1561, 1564 and 1574 (twice), in Polish 1563, in German 1564 and 1573 (twice), in Latin 1573 (*Confessio fidei et religionis christianae...*) and 1575.

³¹ M. Strupl, *Confessional Theology of the UF*, 351.

even more careful in making use of political means or letting the church be used politically by the nobility.

Some scholars put a dividing line between the editions from 1561–1564 and those from 1573–1575³² but the differences in the text of the respective editions and translations do not confirm such a conclusion. The Brethren, no doubt, followed the doctrinal development in the European Reformation and observed the growing confessional clashes with a certain anxiety. To say that the turn toward Calvinism starts here would be a precipitate conclusion.³³ The views of the Brethren show much more affinity to that of the Melancthonian wing of Lutheranism with its mediating position. The time, however, was not favourable for mediating positions and the “filipists” were marked as “cryptocalvinists” and persecuted in the Lutheran camp during the last quarter of the 16th century. At the time of the “Czech Confession” the Brethren stand deliberately and decidedly apart from both rival Reformation camps and self-consciously offer their teaching as an alternative.

5. Approaching Calvinism (1575–1620)

The last period of the doctrinal development starts with the Czech Confession of 1575. The Brethren joined the Czech Lutherans in preparing and presenting a new “ecumenical” confession to the king. It was officially accepted as a confession of the Unity (published by the Brethren in 1608) next to the Brethren Confession. During the work on the text the Brethren had to make a number of concessions but they succeeded in asserting their view of sacraments and order and discipline in the church.³⁴ The confession is a document speaking more of the social development of the Unity, not so much about the doctrinal one. The Brethren joined this union but they kept their identity practically without change.

³² F. M. Dobiáš, *Vřra a vyznání Āeských Bratřř*, Praha 1941, 15.

³³ E. g. M. Strupl in *Church History* 33 (1964) speaks of „apparent inclination toward Calvinism“ (288).

³⁴ Ferdinand Hrejsa, *Āeská konfesse, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912, 156f.

The Brethren saw no need to revise the confession until the new generation of their ministers, educated in Calvinist universities, entered the leading positions. This happened at the very end of the 16th century³⁵ and resulted in a new edition of the Brethren confession in 1607.³⁶ Its orientation is obviously more Calvinist, as can be observed first of all in the article “On Temporal Authorities or the Worldly Power” (XVI). The Brethren inserted new parts of the text where the secular power is commissioned to care “first and foremost for God’s law and orders” (paragraph 1) and to protect “pure doctrine and true religion” (paragraph 4).

In other articles it stresses anew the distinction between things essential, ministrative and incidental. The sacraments are defined as “assurances and seals of God’s well-pleasing will”. The notion “seal” which appears for the first time, is in accordance with the Calvinist interpretation. Election also gains in importance once again.

Among the things incidental the adoration of the Virgin Mary is reduced even more, while matrimony is recognised as a part of God’s original creation. It is lifted above the virgin state and the parallel to the relationship between Christ and the Church is mentioned.

The confession of 1607 exhibits clear signs that the Calvinist orientation prevailed in the leadership of the Czech Brethren and the next development until 1620 will confirm this observation. On the other hand we can find evidence that not all the ministers and seniors shared this position. The inclination to Calvinism was not exclusively an inner necessity rooted in the doctrinal development of the Unity but to a large extent the result of the social and political development in society. As late as 1619 we find a letter from a group of priests who urge the leadership to join the Czech Protestant Church, mainly “orthodox” (of the Melancthonian orientation) at that time.³⁷ On the

³⁵ At the synods in 1598 and 1604 the majority of the Brethren defended Calvinist views against one of their seniors (Simeon Theophil Turnovský). F. Hrejsa, *Česká konfese*, 393ff.

³⁶ Confession or Account of the Christian Faith, Teaching and Religion... 1607, printed probably at Kralice. A German translation (Confessio: oder Bekentnis des Glaubens...) 1612 and a Latin translation (Fidei et religionis christianae confessio...) were published in 1612 in Herborn.

³⁷ *A letter of Young Brethren Priests...* In Spisy J. A. Komenského, Nr. 3, Praha 1898, 41–51.

threshold of the Thirty Years’ War the Brethren stood very close to Calvinism but it may have been the result rather of external influences than internal ones. The last edition of the Brethren confession edited later by Comenius may be an indication of this.

6. The Confession of Comenius

Comenius’ edition of the confession in 1662 was motivated pastorally. It was to bring “spiritual nourishment” to the scattered groups of the Unity adherents. In a way it does not belong to the documents of doctrinal development. What is more, Comenius had no copy of the last edition (1607) at hand and he used an old one (1564). It would be surely more interesting had he edited the “Calvinist” edition but it is still interesting to analyse his approach to the older doctrinal text.³⁸

The changes, deletions and additions made by Comenius are mostly mild, less radical than in the edition of 1607. His Calvinist education can be traced in the work but the reservation concerning the secular authorities speaks about painful experience and a critical distance in accordance with the spirit of the old Brethren. Comenius not only keeps the principle that things spiritual are removed from the power of the secular authorities but even reduces the text about prayers for emperors and kings (VII. 1). The hope for “magisterial Reformation” that found acceptance in the Unity at the beginning of the 17th century found its grave in the turmoil of the war. And on the contrary, Comenius re-introduces order and discipline, an emphasis peculiar to the Brethren, among the notes of the true church (VIII. 4).

As we mentioned above, this edition is rather a return by an old Brethren bishop to the heritage of his predecessors with the aim of strengthening and encouraging his exiled fellow-believers.

³⁸ A concise analysis has been made by F. M. Dobiáš, Vyznání Jana Amose Komenského, *Theologia evangelica III* (1950), Nr. 3–4, 175–187.

Conclusion

From the first generation of the Unity till the Thirty Years' War the confessional writings of the Brethren show a considerable development that does not lack an inner logic. The Brethren were always open to accept new insights when they recognised that they brought some better, deeper understanding of the truth they were striving to follow. This they declared and also proved more than once. The agitated history of their community brought a number of changes that found its reflection in the doctrinal efforts of the Brethren. The number of editions of their confession and the extent of changes in the text was considerable but it was not an expression of a theological uncertainty or a political opportunism. Their openness and readiness to adjust their views was motivated by an ecumenical regard and their confessions show in spite of all the changes a firm fundamental orientation. The doctrinal development of the Brethren forms a complicated process, with some tendencies outside the main line of development, but it retains fundamental continuity.

The Brethren overcame their initial exclusivity and joined the European Reformation movement with a certain self-consciousness, knowing that they had a heritage to offer, but with a great openness, knowing that they formed but a small part of the church of Christ. "With a true humility they realised that their communion, when it was at its best, was merely a ministrative reality."³⁹ Having understood any visible church with all its ministries and doctrines in this way, the Brethren were always prepared to change their confession in order to bring a better testimony to the truth that stands above all human efforts on the approaching horizon of our Christian hope.

³⁹ M. Strupl, *Confessional Theology of the UF*, 481.

NACH DEM WORT DES HERRN BRACHEN SIE AUF

Zur Bedeutung des Glaubensbekenntnisses in Kirche und Gesellschaft

Daniel Neval

Ausgehend von Beobachtungen zum Begriff des Bekennens und Glaubens im Neuen Testament und der historischen Entwicklung der Bekenntnisschriften der Böhmisches Brüder Grundzüge und Funktionen des christlichen Bekennens aufgezeigt. Der prägenden Rolle reformatorischer Bekenntnisschriften im Zuge der Entwicklung neuer Gesellschaftsformen wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet, ebenso der Frage, weshalb heute religiöse Bekenntnisschriften diese Rolle eingebüsst haben. Wie kann die Dynamik der Bekenntnisschriften, welche sich durch ein verschränktes Ineinander des Handelns Gottes und der Menschen auszeichnet, in der Gegenwart neu entdeckt werden?

1. Bekennen und Glauben im Wandel der Zeiten

Und wenn du mit deinem Munde bekennst, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, dass ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet. Denn wenn man von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und wenn man mit dem Munde bekennt, so wird man gerettet. (R 10,9f.)

Dem Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Herrn, kommt im Neuen Testament zentrale Bedeutung zu. Wer seinen Glauben bekennt, wird gerettet. Bekannt wird der Glaube gemäss den Schriften des Neuen Testaments vornehmlich bei der Taufe (Taufbekenntnis, vgl. 1 Tim 6,12), in der versammelten Gemeinde (vgl. Phil, 2,11; R 10,9 u. a.), in der Verfolgung (vgl. Apg 23,6 u. a.) und bei der Abgrenzung von

„Abgefallenen“ (1 Joh 2,23; 4,2f.). Im engeren Sinn können wir, insbesondere aufgrund der Paulusworte in R 10,9f., unterscheiden zwischen neutestamentlichen Formeln, welche mit „bekennen“ (gr. *ομολογειν*), und solchen, welche mit „glauben“ (gr. *πιστειν*) eingeführt werden. Homologien bezeichneten ursprünglich im profanen juristisch-politischen Sinn „eine verbindliche öffentliche Erklärung, durch die ein Rechtsverhältnis vertraglich hergestellt“ wurde.¹ Bei Paulus finden wir den Begriff in einem ähnlichen Sinne, mit dem grundsätzlichen Unterschied, dass nun durch die verbindliche öffentliche Erklärung das Verhältnis zu Jesus Christus bestimmt wird. Das Bekennen ordnet Paulus dem Munde zu, den Glauben aber dem Herzen. Das Geglaubte wurde prägnant zusammengefasst in „Pistisformeln“, welche „das in der Vergangenheit liegende christologische Heilsgeschehen“ als eine Art Summa zu Handen der bereits Glaubenden formulierten.² Ihren „Sitz im Leben“ hatten diese „Pistisformeln“ damit im Katechumat, nicht etwa in der Missionspredigt.³ Sie sollten nicht mit den „Homologien“ verwechselt werden, so wie Paulus zwischen Glauben und Bekennen unterscheidet. Der Glaube geht dem Bekennen und Anrufen voraus, denn „wie sollen sie... den anrufen, an den sie nicht glauben?“ (R 10,14). Gleichsam als einen komplementären Bestandteil des Bekennens zu Jesus Christus gewinnt innerhalb der neutestamentlichen Schriften mit der Zeit das Sündenbekenntnis an Gewicht (vgl. 1 Joh 1,9; Jak 5,16). Während das Sündenbekenntnis für den Tod des alten Menschen steht, eröffnet das Glaubensbekenntnis das neue Leben in Christus. „Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln.“ (R 6,3f.)

Die weitere frühchristliche Entwicklung der Homologien und Pis-

¹ G. Bornkamm, *Studien zu Antike und Urchristentum*, 1959, 192; vgl. Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin etc. 1975, 13–28.

² P. Vielhauer 1975, 14. Der Begriff „Pistisformel“ geht auf W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, AThANT 44, 1963, 15ff. zurück, da der naheliegende Begriff des „Credo“ leicht als „Glaubensbekenntnis“ im neuzeitlichen Sinn missverstanden werden kann.

³ P. Vielhauer 1975, 20–22.

tisformeln soll hier nicht entfaltet werden. Konstitutive Bedeutung erlangte früh eine triadische Taufformel, welche spätestens seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts als *Symbolum Apostolicum* bezeichnet und damit den Aposteln zugeschrieben wurde. Beachtenswert ist die Einführung des griechischen Lehnwortes „symbolum“ (gr. *συμβολον*) zur Bezeichnung der Pistisformeln. Der griechische Begriff des *συμβολον* – wörtlich das „Zusammengeworfene, – gesetzte“ – bezeichnete ursprünglich ein Erkennungs- oder Beglaubigungszeichen zwischen Gastfreunden, besonders das abgebrochene Stück eines Ringes, Würfels oder Täfelchens, welches, indem es an das andere Stück angelegt werden konnte, der Wiedererkennung diene (*tessera hospitalis*). Der Begriff wurde allmählich allgemeiner für „Kennzeichen, Erkennungszeichen, Merkmal“ aber auch für „Übereinkunft und Vertrag“ verwendet. Eine theologische Bedeutung bekam der Begriff in seiner Anwendung im byzantinischen Bild- und Ikonenverständnis gewann. Das Symbol verweist als immanenter Gegenstand auf seinen anderen, transzendenten Teil. Es stellt damit eine Art Fenster dar, welches dem Betrachter den Blick auf seinen transzendenten „Teil“ ermöglicht. Im Symbol berühren sich so die an das Sinnliche gebundene Ratio und der auf Gott ausgerichteter Glaube und „fallen zusammen“. Dieses Bedeutungsumfeld des Begriffes des *συμβολον* ist zu berücksichtigen bei der Entstehung des Nicänums und des Nicäno-Constantinopolitanums im Verlaufe des 4. Jahrhunderts. Doch über diese theologischen Hintergründe hinaus werden gerade in den Kämpfen um das „wahre“ Symbolum in der alten Kirche auch die machtpolitischen Aspekte von „Glaubensbekenntnissen“ deutlich sichtbar.

Dem griechischen Wort *ομολογειν* steht in der Vulgata das lateinische Wort *confiteor* gegenüber. Die Wurzeln beider Wörter bezeichnen „sprechen, sagen“ (lat. *logeo, for*), die Vorsilben „zusammen, gemeinsam“. Indes gewinnt im Lateinischen der (juristische) Aspekt des Gestehens und Bekennens an Bedeutung, während im Griechischen der Aspekt des „Übereinstimmens“ und der „Übereinkunft“ im Vordergrund steht. Zu einer auffallenden Umgewichtung kommt es bei der Übersetzung der Begriffe in die Sprachen der bekehrten Völker. So ist etwa im Deutschen (*bekennen*) und Tschechischen (*vyznat*) die Grundbedeutung der Wurzel des zusammengesetzten Äquivalents

„kennen, wissen“.⁴ Das frühneuhochdeutsche Wort *bekennen* hatte gegenüber der später eingeschränkt religiös und juristischen Verwendung ein weiteres Bedeutungsumfeld: „Bescheid wissen; kennen; zugestehen; (gerichtlich) zuerkennen; bejahen; schwängern. *sich b. mit sich zu erkennen geben*“.⁵ Die Verlagerung vom „Sagen“ und „Sprechen“ zu „Kennen“ und „Wissen“ widerspiegelt auf begrifflicher Ebene, wie sehr das Bekennen zu einer Angelegenheit des Wissens und des Glaubens (später des „Ge-wissens“) wird. Die Differenzierung zwischen „Homologie“ und „Pistisformel“ verschwindet im beides umfassenden Begriff des „Glaubensbekenntnisses“.

Exemplarisch lässt sich die Entwicklung und Funktion der reformatorischen Bekenntnisschriften in der Reformationszeit am Beispiel der Bekenntnisschriften der Böhmisches Brüder aufzeigen.⁶ Als ihre früheste Bekenntnisschrift bezeichnen die Brüder einen von Bruder Georg verfassten Brief der Brüder an Magister Rokycana vom 29. Juli 1468.⁷ Unter der Überschrift *Rechenschaft des Glaubens*⁸ finden wir hier eine Zusammenstellung der brüderischen Ansichten über die sieben Sakramente und die Stellung zur weltlichen Gewalt. Die Schrift diente, wie ihr erster Teil deutlich werden lässt, insbesondere einer Verteidigung der brüderischen Loslösung von Rom. Am Ende der Schrift bekunden sie zwar Loyalität zur weltlichen Obrigkeit, lehnen dabei aber Eidesleistungen und Kriegsdienst ab. Ebenfalls aus dem Jahre 1468 stammt ein „Schreiben der alten Brüder, das sie in ihrer Bedrängnis unter König Georg an alle insgesamt“ richteten.⁹

⁴ Vgl. niederld. „bekennen“, schwed. „bekänna“; poln. „wyznawać“.

⁵ Alfred Götze, *Frühneuhochdeutsches Glossar*, Berlin 19606, 25 („bekennen“). Zum tschech. „vyznání“ vgl. Josef Jungmann, *Slownik Česko-nemecký*, Bd. V, Prag 1839 (Reprint ebd. 1990), 396 („vyznání“).

⁶ Vgl. Ivan Palmov, *Bratja češkie v svojich konfessijach*, 2 Bde., Praga 1904; Joseph Th. Müller, *Geschichte der Böhmisches Brüder*, 3 Bde., Herrnhut 1922/ 1931[a]/ 1931[b]; ferner den Beitrag von J. Halama in der vorliegenden Nummer der CV.

⁷ Gemäss der Einleitung der Brüderkonfession von 1573, zitiert von J. Th. Müller 1922, 523.

⁸ „Počet víry“ nach J. Th. Müller 1922, 523. Die Überschrift fehlt indes bei Palmov, wie auch überhaupt der der Begriff der „Rechenschaft“ im Text nicht vorkommt.

⁹ Ebd. Bei diesem Schreiben handelt es sich wohl um die in der Einleitung zur Konfession von 1573 an zweiter Stelle erwähnte Bekenntnisschrift der Brüder. Vgl. das Schreiben der Brüder an die Hohenmauther Herren von Ende 1471 oder Anfang 1472; ebd.

Bei diesem Schreiben handelt sich um eine Verteidigungsschrift, welche sowohl an die kirchlichen als auch an die weltlichen Autoritäten gerichtet ist, und mit welcher die Brüder Schutz vor Verfolgung zu erwirken suchten. Das Verhältnis zwischen Kirche und weltlicher Gewalt wird in diesem wie auch in ähnlichen Schreiben meist nur gestreift, im Zentrum steht auch hier die theologische Begründung der Kirche und der Notwendigkeit der Loslösung von Rom.¹⁰ Die Brüder standen zu dieser Zeit der weltlichen Gewalt äusserst kritisch gegenüber. Den Mitgliedern der Unität war die Ausübung weltlicher Gewalt untersagt, gleichzeitig blieben die Brüder auf den Schutz durch wohlwollende Obrigkeit angewiesen.¹¹ Die Brüder gerieten mit dieser Haltung zunehmend in ein Dilemma, nicht zuletzt, weil sie damit der sie beschützenden Herrschaft die Aufnahme in ihre Gemeinschaft verwehren mussten.

1511 verfasste Bruder Lukas, von 1594 bis zu seinem Tod 1528 Senior der Brüderunität, die *Apologia sacre scriptura* eine Schrift, welche in ihrem Umfang und ihrer theologischen Ausrichtung über eine reine Verteidigungsschrift weit hinausging und eher als eine systematische Darstellung der Glaubenslehre bezeichnet werden muss.¹² Die Schrift war unter anderem auch an den König gerichtet, in der Hoffnung, sie könne als Grundlage für ein „freies Verhör“ im Sinne eines Religionsgespräches dienen. Zu einem solchen Religionsgespräch kam es freilich nicht. Dagegen verfasste der Leipziger Magister Hieronymus Dungersheim de Ochsenfurt, offenbar auf Geheiss von König Vladislav respektive dessen Ratgebern, eine Widerlegung der Schrift.¹³ Mit der *Apologia* trat somit deutlich eine neue Ausrichtung der Bekenntnisschriften zum Ausdruck: sie wurden nicht mehr bloss als Verteidigungsschrift zum Schutz der Glaubensgemeinschaft

¹⁰ Vgl. die *Oratio excusatoria* von und die *Confessio fidei fratrum Valdensium regi Vladislao ad Hungariam missa* von 1507.

¹¹ Zum Verhältnis der Brüder zur weltlichen Gewalt vgl. u. a. J. T. Müller 1922, 222–226; Peter Brock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the fifteenth and early sixteenth centuries*, Den Haag 1957.

¹² *Apologia sacre scripture*, Nürnberg 1511. Vgl. J. Th. Müller 1922, 269–371 u. 531–534; ders. 1931b, 411, über den Fund von Exemplaren in Prag, Leipzig und Breslau.

¹³ *Confutatio apologetica cuiusdam sacre scripture falso inscripti*, Leipzig 1514 (vgl. J. Th. Müller 1922, 370).

verfasst, sondern darüber hinaus wurde mit ihnen eine theologische Auseinandersetzung gesucht. Auffallend ist die häufige Verwendung der Begriffe *vyznání víry* (Glaubensbekenntnis) und *počet víry* (Rechenschaft des Glaubens) in den Überschriften einzelner Absätze. Hier werden die verschiedenen Artikel des Glaubens „aufgezählt“, „ermessen“ und „erwogen“.¹⁴ Die Verwendung der Bekenntnisschriften als Grundlage zur eigenen theologischen Standortbestimmung und für die Auseinandersetzung mit anderen Glaubensgemeinschaften setzte sich vollends während der Reformationszeit durch. In ihrer *Rechenschaft des Glaubens* von 1532 kamen sie einer Anfrage des lutherischen Markgrafen Georg von Brandenburg nach und gaben Kundschaft über ihre Glaubenslehre.¹⁵ Die Bekenntnisschrift wurde von den Reformatoren in Wittenberg und Zürich vornehmlich gedruckt, um einen weiteren Kreis von Theologen mit der Stellung der Brüderunität vertraut zu machen. Das 1535 von den Ständen König Ferdinand I. überreichte Bekenntnis der Brüder erschien bis 1612 über 16 Mal in verschiedenen Sprachen (tschechisch, deutsch, Latein) und Bearbeitungen.¹⁶ Nach der kurzen Phase, in der die brüderische Bekenntnisschriften mit zu einer einheitlichen Front gegen die katholischen Druckversuche beitrugen, kam ihnen ebenso wie den Bekenntnisschriften (Konfessionen) der übrigen sich von der katholischen Kirche lösenden Glaubensgemeinschaften eine konstitutive, identitätsstiftende Rolle gegen innen und aussen zu. Als *pars pro toto* wurde die Konfession nun zur Bezeichnung der verschiedenen neuen Glaubensgemeinschaften. Im Begriff des Glaubensbekenntnisses verschmilzt das gegen aussen identitätsstiftende Bekenntnis vollends mit dem gegen innen identitätsstiftenden *symbolum* („Pistisformel“).

¹⁴ Vgl. noch frühneuhochdeutsch „rechnung“ für „Rechenschaft“.

¹⁵ *Počer z učení z náboženství při víře a svátostech a ceremoniích osvícenému*, vgl. J. Th. Müller 1931a, 40–48 u. ders. 1931b, 411–413.

¹⁶ Die in Wien gedruckte Bekenntnisschrift vom 14. 11. 1535, *Počer z Wiery a z učenie Křestianského*, war an König Ferdinand gerichtet, doch ihre weiteren Auflagen dienten ebenfalls primär der theologischen Auseinandersetzung (vgl. J. Th. Müller 1931b, 413–423).

2. Die „Confessio oder Rechenschaft des Glaubens und der Lehre und der Religion der tschechischen Brüderunität“

Nicht, dass ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's wohl ergreifen könnte, weil ich von Christus Jesus ergriffen bin... (R 10,9f.)

Johann Amos Comenius (1592–1670), der letzte Bischof der alten Brüderunität, veröffentlichte 1662 in Amsterdam eine tschechische Ausgabe des Bekenntnisses der Brüder mit einem eigenen Vorwort.¹⁷ Er widmete sie den „Gott treuen Übriggebliebenen der Unität der tschechischen Kirche, welche um des heiligen Evangeliums und dessen unablässigen Bekennens Willens über die ganze Welt verstreut sind“ und wünschte und bat aufrichtigen Herzens für sie hier auf Erden um allen Trost Gottes im Kreuz, im Himmel aber um die Krone der Herrlichkeit.¹⁸ Damit überwog nun bei Comenius die gegen innen identitätsstiftende Rolle der Bekenntnisschrift gegenüber ihrer Verwendung zur Verteidigung oder zur theologischen Auseinandersetzung und Abgrenzung gegen aussen. Dies wird durch folgende Umstände unterstrichen. Comenius scheint sich in Amsterdam nicht für eine lateinische oder deutsche Ausgabe der Bekenntnisschrift eingesetzt zu haben, obwohl die letzten Ausgaben von 1612 (Herborn) und 1617 (Dordrecht) datierten und er offenbar grosse Mühe hatte, an den Text zu gelangen.¹⁹ Dabei war es Comenius zu dieser Zeit ein wichtiges Anliegen, das Verständnis für die Brüderunität zu fördern, sei es im Hinblick auf ihre Akzeptanz in der holländischen Gesellschaft, um einer Verwechslung der Brüder mit den Mährischen Brüdern (Hutterern) und den Sozinianern vorzubeugen oder schlicht in Hinblick auf Kollekten zur Unterstützung der verstreuten Glaubensbrüder. Besonders auffallend ist das Fehlen des Bekenntnisses in sei-

¹⁷ *Confessio aneb počet z víry a učení i náboženství Jednoty Bratří českých*, Amsterdam 1662, abgedruckt in: *Čtyři vyznání*, Praha 1951, 111–178.

¹⁸ „Věrným Bohu Jednoty církve české ostatkům, pro evangelium svatě a jeho stále vyznávání po světě rozptýleným, všelikého Božího v kříži potěšení zde, zatím pak koruny slávy v nebi, upřímným srdcem vinšuje a žádá K[nez]. J. A. K.“ (*Čtyři vyznání*, Praha 1951, 117.)

¹⁹ 1612 Herborn (aus dem Dt. übersetzt), sowie in Lydius, *Waldensia*, Bd. 2, Dordrecht 1617.

ner Schrift *De bono unitatis*, in welcher er die innere Ordnung der Brüderunität preist. Hier finden wir wohl eine kurze Darstellung der Geschichte der slawischen Kirche zusammen mit der Kirchenordnung und einem Schreiben an die englischen Kirchen, doch weder das Bekenntnis noch ein Katechismus sind dem Band beigelegt.²⁰ Wohl stand in *De bono unitatis* die Frage der Kirchenordnungen im Vordergrund. Doch gelangen wir in allen „irenischen“ Schriften des Comenius, in welchen er sich um einen friedlichen Ausgleich mit den anderen Konfessionen bemühte, zum gleichen Befund, nämlich dass hier die Bekenntnisschrift(en) der Brüder eine untergeordnete Rolle spielen.

Comenius strebte eine Einheit der Kirche nur in den „essentialia“, den heilsnotwendigen Dingen an, auf dem Gebiet des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Als deren Zusammenfassung betrachtete er das Apostolische Glaubensbekenntnis (Glaube), den Dekalog (Liebe) und das Vaterunser (Hoffnung).²¹ Die Bekenntnisschriften der einzelnen „Konfessionen“ dagegen führten nach seiner Ansicht in den Religionsgesprächen nur zu Hader und weiterer Abgrenzung, statt dass sie Grundlage bildeten für eine neue Form der Einheit. Als Hauptmotiv zur Herausgabe des Bekenntnisses in der Sprache seiner Brüder vermerkt Comenius denn auch: „Ich gebe dieses Glaubensbekenntnis unserer Väter um so lieber im Alter und bereits in Vorbereitung zum Aufbruch heraus, um zu bezeugen, in welchem Glauben ich mein Leben vollende, indem ich nichts Besseres in keiner anderen Religion unter dem Himmel finde, was ich mit meinem Tod besiegle, wie meine Väter glaubend, dass ich durch die Gnade des Herrn Jesus

²⁰ *De bono unitatis*, Amsterdam 1660, darin *Ecclesiae slavonicae brevis historiola* und *Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in unitate fratrum Bohemorum*. In diesen beiden Schriften legt Comenius besonderes Gewicht auf die Urteile verschiedenster lutherischen und reformierten Theologen der Reformationszeit und der Orthodoxie über die Böhmisches Brüder, im besonderen über ihre Theologie und ihre Disziplin.

²¹ So auch im Glaubensbekenntnis: „Wir halten den Katechismus nach dem Vorbild der uralten Kirche und der Väter für den Kern und den Schlüssel zu allen heiligen Schriften. Er fasst in sich 1) die Zehn Gebote Gottes, welche Kern und Summe des ganzen Gesetzes sind; 2) den allgemeinen christlichen Glauben [in zwölf Artikeln zusammengefasst...] als Summe des Evangeliums; 3) das Gebet des Herrn, welches die Grundlage unserer Hoffnung auf Gott ist, 4) der wahre Sinn über das kirchliche Dienen, welches im Wort Gottes, den Schlüsseln oder Zucht und in den Sakramenten liegt“.

gerettet werde (Apg 15,11). Euch aber, Übriggebliebene der Unität, den Priestern der Herrschaft wie dem Volk, Alten wie Jungen, sende ich dies ebenfalls gerne, Euch alle im Herrn ermahmend zum fleißigen Lesen all dessen, zum Erwägen und zur entsprechenden Erneuerung im eigenen Christsein.“²²

Bereits in den Bibelzitate, welche Comenius dem Bekenntnis voranstellt, wird die fundamentale Bewegung von Gottes Heilshandeln und der Antwort des Menschen sichtbar. Comenius beginnt mit einem Zitat über Gottes Barmherzigkeit: „Der Herr ist gut, seine Barmherzigkeit währt ewig, seine Wahrheit von Geschlecht zu Nachgeschlecht“ (Ps 100,5).²³ Auf das gnädige Handeln Gottes folgt im zweiten Zitat die Antwort des Menschen: „Den Weg der Wahrheit habe ich mir erwählt. Deine Zeugnisse halte ich, Herr, lass mich nicht zuschanden kommen. Ich werde von deinen Zeugnissen vor Königen reden und werde mich nicht schämen“ (Ps 119,30f.46).²⁴ Nun folgen zwei Zitate Christi über sein eigenes Heilshandeln: „Ich bin dafür geboren und deshalb auf die Welt gekommen, dass ich ein Zeugnis der Wahrheit leiste. Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme.“ (Joh 18,37) und „Wer immer mich bekennt vor den Menschen, den will auch ich bekennen vor meinem himmlischen Vater.“ Den Abschluss bildet wiederum die Antwort des Menschen: „Ich schäme mich nicht des Evangeliums Christi; denn es ist eine Kraft Gottes zur Erlösung aller Glaubenden. Für welches ich Gefängnis leide, aber das Wort Gottes ist nicht im Gefängnis. Alles dulde ich für die Auserwählten, damit sie mit ewiger Herrlichkeit zur Erlösung gelangen. Wahrhaftig sind die Worte, dass wenn wir mit Christus sterben, wir

²² „Já toto vyznání víry otců našich tím raději v starosti své a již se k vykročení odtud stroje, vydávám, abych, v jaké víře život můj skonávám, osvědčil, nic nad to lepšího v žádném náboženství pod nebem nenalézaje, což smrtí svou pečetem, skrze milost Pána Ježíše spasen že budu, věře, jako i moji otcové (Skut. 15,11). Vám pak, ostatkům Jednoty, z kněží i panstva a lidu, starým i mladým, rozslám to také rád, napomínaje v Pánu všech vás k pilnému všeho toho čtení, rozvažování a podle toho v křesťanství svém se obnovování.“ (*Čtyři vyznání*, Praha 1951, 121.)

²³ Comenius zitiert beinahe wörtlich die Kralitzer Bibelübersetzung: „Dobry jest Hospodin, na věky milosrdenství jeho, a od národu až do pronárodu pravda jeho.“ (Bei Zitatangaben aus der Bibel steht im folgenden ein „K“ für „Kralitzer Übersetzung“, falls diese deutlich von der Lutherübersetzung abweicht.)

²⁴ Comenius folgt erneut eng der Kralitzer Übersetzung, setzt aber, dem hebräischen Urtext wie der LXX und der Vulgata folgend „Weg der Wahrheit“ statt „wahren Weg“ wie die Kralitzer Übersetzung.

auch mit ihm leben werden.“ (R 1,16 und 2 Tim 2,9–11.) Mit dem ersten Zitat wird der Bogen aufgespannt, von Geschlecht zu Nachgeschlecht, von Ewigkeit zu Ewigkeit, und auf diesem Bogen antworten sich Gott mit Barmherzigkeit und der Mensch durch Gang auf dem Weg der Wahrheit und durch furchtloses Bekennen. Mit dem letzten Zitat erfolgt der Ausblick auf die nahe Erlösung, den Tod und das ewige Leben mit Christus.

Das Motiv des Bekennens angesichts des nahenden Todes stellt der siebzigjährige, seit vierzig Jahren im Exil lebende Comenius auch an den Beginn seines Vorwortes. Jesus Christus führte die Todesnähe zur Verstärkung seines heiligen Schaffens, der Predigt des Wortes und des guten Handelns für die Menschen mit vielen Wundern (Lk 9,51 bis Kap. 22; Joh 13,1ff.; Mt 20ff.). Auch Petrus bemühte sich darum, dass seine Brüder nach seinem Hinscheiden allezeit diese Dinge (den teuren Glauben, vgl. V. 1) im Gedächtnis behalten können (2 Petr 1,14f.). Seine eigene Lage beschreibt Comenius nach einem Zitat aus dem Philipperbrief: „Ich bete zu Gott, dass er mir und meinen lieben Genossen (...) gebe, dass wir für treu befunden werden, dass wir unnachgiebig bleiben und dass wir, indem wir das vergessen, was bereits hinter den Kamm zu rücken beginnt (die Welt und das in ihr gegenwärtige Leben), uns ausstrecken nach dem obersten Ziel unserer Berufung“ (vgl. Phil 3,13f.). Ruhm und es gut haben nach der vielen Arbeit, das wünscht er allen seinen Lieben, welchen auf dieser Welt der ewige Herr gebot, Diener zu sein. „Nicht, dass ich's schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach, ob ich's wohl ergreifen könnte, weil ich von Christus Jesus ergriffen bin.“ Wodurch sich das Ergriffensein von Christus auszeichnet wird deutlich im ersten, der Heiligen Schrift gewidmeten Artikel des Bekenntnisses. In den heiligen Schriften ist uns „der gesamte Wille Gottes und alles, was wir für unser Heil zu wissen, glauben und tun bedürfen, und ohne das es keine erlösende Kenntnis und weder Glaube noch Zugang zu Gott gibt, offenbart und bezeugt“. Die heiligen Schriften sollen „dem ganzen christlichen Volk in den Gemeinden oder gemeinsamen Versammlungen, jedem Volk in seiner eigenen Sprache verständlich vorgelesen und erklärt werden, damit von daher der Glaube an Gott, die Liebe zu Gott und den Menschen und die Hoffnung auf seine ewige Barmherzigkeit erworben werden

können“.²⁵ Nach der Überzeugung der Brüder sind dies die drei heilsnotwendigen „essentialia“ des Christentums: Glaube, Liebe, Hoffnung. Vom Fundament des Glaubens aus strecken wir uns, ergriffen von Christus, in tätiger Liebe aus nach dem Gegenstand unserer Hoffnung, der himmlischen Berufung.

Auch das Glaubensbekenntnis der Brüder selbst – man beachte den vollständigen Titel: *Confessio oder Rechenschaft des Glaubens der Lehre und der Religion*²⁶ – zeigt die Grundbewegung von Glaube, Liebe und Hoffnung. Es beginnt mit Ausführungen über das Fundament des Glaubens in den Heiligen Schriften und spannt sich dann über die menschliche Selbsterkenntnis als Sünder und die Rechtfertigung im Erlöser Christus zu den guten Taten und das christliche Leben (des Einzelnen wie der kirchlichen Gemeinschaft). Der letzte Artikel ist indes der „Gnadenzeit“ – nicht etwa der Vorsehung oder dem ewigen Leben! – gewidmet: solange wir leben, solange währt die uns von Gott zugeteilte Gnadenzeit, solange können wir „Busse tun, mit Gott Frieden eingehen und unsere Gewissen durch Dienen Christi in der Kirche beruhigen und anstelle von Dankbarkeit mit guten Taten treu arbeiten, in der Hoffnung verbleiben, dass wir darin glücklich ausharren und nach dem Tod (von den Engeln) überführt werden in den Schoss Abrahams, zu unserem lieben Herrn und Erlöser gelangen und in Herrlichkeit dereinst auferstehen“. Es ist eine eigentümliche Spannung, welche diesen letzten Artikel des Glaubensbekenntnisses durchzieht. Noch haben wir Zeit, Busse zu tun! Bis zum letzten Tag unseres Lebens haben wir Zeit, zum Erlöser zu finden! Diese Spannung zieht sich hinein bis in das letzte, das Bekenntnis abschliessende Bibelzitat aus dem Buch des Predigers (!), welches in Anspielung auf ein im Hebräerbrief wiederkehrende Wendung

²⁵ Zu Glaube, Liebe und Hoffnung als heilsnotwendige Dinge (essentialia) in der brüderischen Theologie vgl. *Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in unitate fratrum Bohemorum* (1632), Kap. I,1, in: VSJAK XVII, 28f.; ferner § 1,5 der Konfession der Brüder von 1662 (in: *Čtyři vyznání*, Praha 1951, 124f.), sowie J. Th. Müller 1922, 218–222 u. a.; Amedeo Molnar, *Die Theologie der Brüder*, in: R. Říčan, *Die Böhmisches Brüder*, Berlin 1961, 308–312...

²⁶ Unter „religio“ verstehen die Brüder die konkrete Ausgestaltung der christlichen Lebensführung (praxis pietatis) im Rahmen der kirchlichen Gemeinschaft. Comenius definiert Religion in der *Consultatio* als „Spiritualis Prudentia cum DEO ut DEO hoc est cum Ente summo summè conversandi“ (*Consultatio*, Bd. 1, Prag 1966, Sp. 1031).

aus Psalm 95 eingeleitet wird. „Wenn ihr heute [seine Stimme] hört, verhärtet eure Herzen nicht, und dient allen Menschen darin, dass sie diese barmherzigen Ratschläge hören und rasch Busse tun und ehe die Sonne und der Mond sich verfinstert und ehe die Hüter des Hauses zu zittern beginnen etc. und ehe die Zeit kommt, da der Körper zum Staub der Erde zurückkehrt, der Geist aber zu Gott geht, der ihn gegeben hat (um das Urteil des Lebens oder des Todes zu empfangen), damit jeder Mensch Gott fürchte und halte seine Gebote, weil darauf alles ankommt (Pred 12,1 etc.).“²⁷ Mit diesen Worten schließen sich die Ausführungen in Comenius' Ausgabe des brüderischen Bekenntnisses zu einem Kreis, hatte der greise Herasugeber doch seine Einleitung mit dem Wunsch begonnen, an der Schwelle zum Tod seinen Brüdern in Form der Bekenntnisschrift barmherzigen Ratschläge zukommen zu lassen.²⁸

Was in dieser Bekenntnisschrift der Brüder deutlich genannt und dargestellt wird, können wir als einen fundamentalen Grundzug aller Bekenntnisschriften bezeichnen: einen Spannungsbogen der „essentialia“ vom Fundament des Glaubens über die (tätige) Liebe zu den Gegenständen der Hoffnung. Der Glaube ist der tragende Grund der Bekenntnisschrift, er ist die Antwort des Menschen auf Gottes Offenbarung. Im Glaubensbekenntnis versuchen wir das Heilshandeln des dreieinigen Gottes in menschliche Worte zu fassen. In seiner Begrifflichkeit ist das Glaubensbekenntnis der vernünftigen Reflexion zugänglich, gleichzeitig weisen die Worte als Symbole über das Sichtbare und der Vernunft Zugängliche auf die transzendente Erfahrung des Heiligen. Damit zeichnen wir im Glaubensbekenntnis eine Grenzlinie nach, an der sich Vernunft und Glaube, das Sichtbare und das

²⁷ Vgl. Ps 85, 8; Hebr 3,8.15; 4,8.

²⁸ Die Ausgabe des Bekenntnisses von 1607 endet dagegen im Anschluss an eine ähnliche Paraphrase des Zitates aus dem Buch des Predigers mit einem Ausblick auf das Heil: „Wenn ihr heute seine Stimme hört, dann verhärtet eure Herzen nicht. Dazu ermahnen unsere Priester fleissig, dass alle diese barmherzigen Ratschläge hören, rasch Busse tun und bevor sich die Sonne verfinstert und über die Berge die Dunkelheit einbricht, sie von der Gebrechlichkeit ihrer Sünden lasen und sich mit wahrer Hoffnung und herzlichem Rufen zu Gott wenden und sich getreu bemühten, damit sie von der Herrlichkeit des ewigen Lebens nicht zurückgestossen würden, sondern, an Christus und seinem heiligen Reich hier teilhabend und daran festhaltend, sich in alle Ewigkeit freuen können.“ (*Konfessi Bratrská*, hg. v. J. Procházka, Praha 1869, 118f.)

Unsichtbare wie die beiden Teile eines *συμβολον* berühren. Der Glaube ist ein „Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht“ (Hebr 11,1b). „Durch den Glauben erkennen wir, dass die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist, so dass alles, was man sieht, aus nichts geworden ist“ (V. 3). „Ohne Glauben aber ist's unmöglich, Gott zu gefallen.“ (V. 6a.) Durch den Glauben erlangen wir die Kraft, Gottes Gebote zu erfüllen. Aus dem Glauben schöpfen wir die Kraft, um mit unserem eigenen Schaffen auf Gottes Heilshandeln zu antworten. Im mittleren Teil unserer Bekenntnisschriften gehen wir den Geboten Gottes und der auf ihnen basierenden Gestaltung unseres Lebens als Christen nach. Auch hier zeichnen wir eine Grenzlinie nach: die Grenze zwischen Gottes Geboten und unseren menschlichen Gesetzen und Regeln. Auf was aber bewegen wir uns im tätigen Vollzug der Liebe zu? Wir jagen zu auf unsere Erlösung, auf den „Siegespreis der himmlische Berufung Gottes in Jesus Christus“ (Phil 3,14). Die Gegenstände unserer Hoffnung stellen den dritten, ausblickenden Teil des Glaubensbekenntnisses dar. Mit der Hoffnung antworten wir auf die Versprechen, die Gott uns macht. Bei der Darstellung unserer Hoffnung zeichnen wir jene Grenzlinie nach zwischen dem Guten und Besten, zu dem wir Menschen aus eigener Kraft vermögen, und dem Reich Gottes, dem himmlischen Jerusalem, welches am Ende der Zeiten von Gott aus dem Himmel herabkommen wird.

Welch gewaltiges Wagnis stellt eine Bekenntnisschrift dar! Wie leicht ist es doch, alles auf Gott zurückzuführen, oder im Gegenteil Gott für tot zu erklären und alles den Menschen zuzuschreiben. Welch gewaltige Herausforderung ist da jenes grotianische „etsi Deus non daretur“, welches den Menschen zur Verantwortung zieht – vor sich selbst und vor Gott! Wohl hat alles in Gott seinen Grund, doch Gott hat uns als sein Ebenbild geschaffen, und uns damit auch Freiheit und eigene schöpferische Kraft gegeben. Im *Mundus Spiritualis* bringt Comenius seine durch die Tradition der Brüder wie durch die Aufbruchstimmung des 17. Jahrhunderts geprägte Vorstellung von der Beziehung des Menschen zu Gott auf den Punkt: „Gewiss ist, dass der Mensch ohne Gott nicht kann, Gott aber ohne den Menschen nicht will. Dies ist eine Eigenschaft der frommen Geister, dass sie sich nichts selber zuschreiben, sondern alles der Gnade Gottes.“²⁹

²⁹ *Consultatio* I, Sp. 1130.

Gott *kann*, aber er *will* nicht. Hier liegt der endgültige Bruch der Neuzeit mit dem Mittelalter: dem Wollen, dem Schaffen gilt das Augenmerk, nicht dem Sein und der statischen Hierarchie. Christus könnte alleine das menschliche Babylon zerstören und das himmlische Zion wieder errichten, er könnte alleine „jenes grosse Licht über Jerusalem anzünden, zu dessen Anblick die Völker zusammenlaufen werden, und so alles neu machen“.³⁰ Doch er tat es nicht allein und wird es auch nicht allein tun, sondern nur in Zusammenarbeit mit den von ihm Berufenen, Auserwählten und ihm Treuen.

3. Das wandelnde Verständnis von Gesellschaft, Autorität und Bekennen vom Umbruch zur Neuzeit bis in die Gegenwart

Nach dem Wort des Herrn brachen sie auf. (Num 9,18a.)

Die im ersten Teil sehr vereinfacht wiedergegebene Entwicklung der Bekenntnisschriften bis zum Ende des 17. Jahrhunderts lässt erkennen, dass sich in ihnen die Entwicklung und Wandlung des europäischen Gesellschaftsverständnisses widerspiegelt. Im folgenden soll diese Entwicklung thesenartig nachgezeichnet werden, im vollen Bewusstsein, dass zur wissenschaftlichen Untermauerung eine umfangreiche systematische Untersuchung nötig wäre.

Die frühen Bekenntnisschriften sind, wie wir gesehen haben, primär Verteidigungsschriften. Sie stellen die weltliche Obrigkeit nicht in Frage, auch wenn sie sich von ihr distanzieren. Sie stellen auch die katholische, die allumfassende eine Kirche nicht in Frage, betrachten die Gegenwart aber aufgrund der römischen Perversionen gleichsam als eine Zeit des „Interregnums“. Die kleinen Glaubensgemeinschaften halten gleichsam die eigentliche „Ordnung“ der wahren katholischen Kirche aufrecht, bis diese über das „Interregnum“ ihrer Perversionen hinweg findet. Eine parallele Entwicklung ist in der Zeit des Spätmittelalters auch in Fragen der weltlichen Herrschaft sichtbar. Während Interregna und allgemein in Zeiten von Rechtsunsicherheit entwickeln sich „Bünde“ (lat. *foedus*) von Städten und Landschaften

heraus, mit welchen die weltliche „Ordnung“ in Zeit des Interregnums aufrechterhalten wurde. Glaubensgemeinschaften ausserhalb der von Rom geführten Kirche wie Städte- und Landbünde haben ursprünglich provisorischen Charakter. Dies ändert sich im Verlaufe der Reformationen und kulminiert schliesslich in den Kämpfen des Dreissigjährigen Krieges. Die ursprünglich „häretischen“ Glaubensgemeinschaften emanzipieren sich in ihrem eigenen Selbstverständnis – nicht unbedingt im Verständnis „Roms“ – zu gleichberechtigten Bekenntniskirchen neben der römisch-katholischen Kirche. Ebenso erhalten nun Städtebünde und Konföderationen in der reformierten Föderaltheologie ein theologisch-philosophisches Fundament. Mit dem Westfälischen Frieden von 1648 wird schliesslich die Trennung katholischer und protestantischer Gebiete im „Heiligen Römischen Reich Deutscher Nationen“ endgültig legalisiert und den Reichständen das Bündnisrecht (*ius foederis*) zuerkannt, soweit sie nicht, wie im Falle der Niederlande und der Schweiz, als zunehmend souveräne Staaten respektive Staatenbünde aus dem Reich ausschieden.

Die Entwicklung der „Konfessionen“ und „Föderationen“ ist mehr als ein Mittel der Emanzipation der Bourgeoisie auf ihrem Weg zur Kontrolle der Produktionsmittel, wie die marxistische Geschichtsforschung behauptete. Hier geschieht etwas für die Entwicklung der modernen Gesellschaft Fundamentales: ein neues Verständnis von Autorität. Hier wird der bisher fixe, statisch-hierarchische Aufbau der Gesellschaft in Frage gestellt. Diese Entwicklung widerspiegelt sich rein begrifflich im Wort „Gesellschaft“, welches erst seit dem 15. Jahrhundert auf die soziale Ordnung der Menschheit bezogen wurde, währenddem es zuvor im Althochdeutschen für „Vereinigung mehrerer Gefährten, freundschaftliches Beisammensein; Freundschaft; Liebe; Gesamtheit der Gäste“ oder für eine „Handelsgenossenschaft“ stand.³¹ Analog zur vertikalen kirchlichen Hierarchie (Gott – Kirche [Papst, Kardinäle, Bischöfe, Priester] – Glaubender) ist während des Mittelalters auch im weltlichen Bereich eine Teilung der Autorität auf einer Ebene letztlich unvorstellbar, da diese stets „von oben nach unten“ verläuft. Ihren philosophischen Ausdruck findet dieses „Gesellschaftsmodell“ in einem ontologisch-statischen stu-

³⁰ *Consultatio* II, Sp. 403.

³¹ *Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, (Duden Bd. 7), Art. ‚Gesellschaft‘, Mannheim etc. ²1989, 236. Vgl. die Bedeutung von lat. ‚societas‘.

fenartigen Weltbild und einer *analogia entis*, über welche die einzelnen Stufen miteinander verbunden sind. Einher mit diesem Gesellschafts- und Weltverständnis geht auch ein spezifisches Glaubensverständnis: im Glauben nimmt der einzelne Mensch einen Gegenstand, insbesondere ein Zeugnis, auf Veranlassung der Autorität einer ihm hierarchisch übergeordneten Person respektive Institution an.

Je mehr sich im Verlaufe der Renaissance und des Humanismus unter dem Einfluss der Antike und der Ausweitung des Handelswesens und schliesslich in der Reformationszeit und dem „konfessionellen Zeitalter“ sich die Menschen ihrer eigenen intellektuellen und schöpferischen Kräfte bewusst werden, desto öfter und desto mehr werden ihre Verhältnisse untereinander und zu Gott von einem Herr-Knecht- respektive Meister-Schüler-Verhältnis zu einem Bund. Mit der Ausbildung der „Konfessionen“ und „Föderationen“ beginnt die Sprengung des mittelalterlichen Ständewesens, des mittelalterlichen Autoritätsverständnisses und der mittelalterlichen ontologisch-statischen Weltbildes. Mit der Aufklärung, dem „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ wird diese Sprengung vollendet. Nun ist es nicht mehr primär eine äussere, durch eine Person oder Institution verkörperte Autorität, welche zur Annahme eines Glaubensgegenstandes veranlasst, sondern das Urteil der Sinne, der Vernunft, respektive des Gewissens. Die Gesellschaft beginnt langsam und allmählich zu einem Miteinander verschiedener religiöser und säkularer Gemeinschaften – Bekenntniskirchen und Parteien – zu werden, derweil sich auf „nationaler“ Ebene die souveränen Staaten ausbildeten, welche sich untereinander verbündeten oder gegeneinander Krieg führten.

Im 19. und 20. Jahrhundert entfaltet sich das neue Autoritäts-, Welt- und Gesellschaftsverständnis. An die Stelle der „religiösen Frage“, der Frage nach der Grenze von Glaube und Vernunft und der Teilung von geistlicher und weltlicher Macht, tritt die Frage nach den Gesetzmässigkeiten und der Beherrschbarkeit der Natur sowie die „nationale“ und „soziale“ Frage in den Vordergrund und führte zu den gewaltigen Erfolgen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts nahmen die traditionellen Bekenntniskirchen aber weiterhin eine wichtige Stellung in den Gesellschaften

Europas ein. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts scheinen wir nun in eine neue Phase einzutreten. Die Lösung der „sozialen“ und der „nationalen“ Frage scheint nur noch, wenn überhaupt, durch die möglichst umfassende Erschliessung aller menschlichen Bereiche für den „Markt“ möglich. Der Mensch wird primär als ein individuelles, autonomes Subjekt verstanden, welches, um glücklich zu sein, der Befriedigung seiner Bedürfnisse durch käuflich erwerbbar Produkte des globalen Marktes bedarf. In Analogie zum Übergang von der mittelalterlichen zur modernen Gesellschaft kann auch der sich nun vollziehende Übergang zur globalen Gesellschaft als Ausdruck eines neuen Autoritätsverständnisses verstanden werden. Autorität besitzen in der Gegenwart die Naturgesetze, die Gesetze des Marktes (insbesondere die Rentabilität) und das menschliche Individuum als autonomes Subjekt. Alle anderen Autoritäten werden in Frage gestellt, relativiert, entmythologisiert, dekonstruiert und abgebaut. Die globale Gesellschaft ist so gezeichnet von der Spannung zwischen einer scheinbar immer genauer ergründeten „wissenschaftlich-objektiven“ Wirklichkeit und den „subjektiven“ Wirklichkeiten ihren einzelnen Individuen.

Mit dem Elan der Gründerzeit des 17. Jahrhunderts sind wir aufgebrochen, haben die menschlichen Dinge mit eigenen Kräften geordnet, sind vom „etsi Deus non daretur“ bis zum Tode Gottes gelangt und haben unsere Kräfte bis aufs Letzte ausgelotet und gemessen. Noch sind wir unterwegs, mitgetrieben von einem sich immer mehr verselbständigten Fortschritt, wir drohen in der Hektik des von uns selbst inszenierten Alltags unterzugehen und kommen dabei doch kaum mehr vom Fleck. Unser Wissen wächst exponentiell mit jedem Tag und verdrängt die „Restmasse“ des noch zu Glaubenden in eine finstere Ecke. Die Überwindung der letzten Reste des Glaubens durch das Wissen und die Errichtung eines Paradieses mit Menschenhand, das ist die Hoffnung des atheistischen Fortschrittes. Wir haben uns von der Demut der Sündhaftigkeit emanzipiert und streben selbstbewusst Selbstbefriedigung und Selbstverwirklichung an. So stehen wir heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, im gewaltigen Spannungsfeld von globaler Ausdehnung des Marktes in alle Bereiche menschlicher Tätigkeit bei gleichzeitiger Individualisierung und Atomisierung der Gesellschaft. Auch die Religion ist zu einem Teil des

Marktangebotes geworden, aus welchem sich jeder Konsument individuell zusammenstellt, was er für sein Wohlbefinden für zweckmässig erachtet. Der sich vollziehende gesellschaftliche Umbruch manifestiert sich deshalb auch exemplarisch in der Krise der traditionellen (europäischen) Bekenntniskirchen, welche sich scheinbar in eine Vielzahl „transkonfessioneller“ Bewegungen oder „Denominationen“ aufzulösen scheinen. Solche Bewegungen können scheinbar viel flexibler und angemessener auf die sich rasch wandelnden Bedürfnisse ihrer Mitglieder reagieren und sich den neuen Gegebenheiten in der Gesellschaft und auf dem Markt anpassen.

Wie viele Entwicklungen im Europa der Nachkriegszeit ist auch die Krise der Bekenntniskirchen eng verbunden mit Einflüssen aus den USA. Es ist erstaunlich, in welchem Masse eine Beschreibung über die Unterschiede zwischen den amerikanischen Denominationen und den Bekenntniskirchen des alten Kontinents, welche Dietrich Bonhoeffer 1939 anlässlich einer Amerikareise festgehalten hatte, die heutige Situation in Europa selbst charakterisiert: „Die besondere Schwierigkeit der Verständigung zwischen den Kirchen der Reformation und den amerikanischen Denominationen besteht darin, dass sie sich nicht ohne weiteres auf der Ebene der Bekenntnisfrage begegnen können, eben weil das Bekenntnis nicht das konstitutive Moment der Denomination ist, während umgekehrt das ökumenisch allein relevante Moment der Reformationskirchen ihr Bekenntnis ist. Der Kultus, die Liturgie, das Gemeindeleben, die Verfassung stehen dort an derselben Stelle, an der für uns das Bekenntnis steht. Aus eben diesem Grunde aber ist diese Begegnung so fruchtbar, weil durch sie die ganze kirchliche, bzw. die ganze denominationelle Existenz in Frage gestellt wird. Wer die amerikanischen Denominationen zuerst und allein auf ihr Bekenntnis hin befragt, fragt ebenso unwesentlich wie derjenige, der die Reformationskirchen zuerst und allein nach ihrer Verfassung, nach ihrem Verhältnis zum Staat fragt. Aus den wesentlichen Fragen nach dem Anderen aber folgt eine ungeahnte Bereicherung für die eigene Kirche. Es erschliesst sich dem einen die ganze Fülle gottesdienstlicher, liturgischer Gestalt, aktiven Gemeindelebens, reicher Erfahrungen der Bedeutung der kirchlichen Verfassung; es erschliesst sich dem anderen die Dringlichkeit der Wahrheitsfrage, der Reichtum christlicher Erkenntnis im Bekenntnis

der Kirche und – was die Hauptsache ist – es werden durch diese Begegnung beide in die Demut getrieben, die nicht von der eigenen Gestalt, sondern von Gottes Gnade allein das Heil erwartet. Es ist für die amerikanischen Denominationen eine schwere Aufgabe, den Kampf um eine Bekenntniskirche recht zu verstehen; und es ist für die Kirchen der Reformation nicht weniger schwer, den Weg der amerikanischen Denomination zu begreifen. Aber gerade weil hier die gemeinsame Ebene für eine Begegnung zu fehlen scheint, wird der Blick frei für die einzige Ebene, auf der Christen einander begegnen können, für die Heilige Schrift.“³²

Es stellt sich die Frage, ob wir es nicht auf der Seite der europäischen „Bekenntniskirchen“ wie der amerikanischen Denominationen gegenwärtig mit einer fatalen Verkürzung der ursprünglichen Bedeutung der Glaubensbekenntnisse zu tun haben. Sind nicht in Europa wie in den USA gewisse Aspekte der ursprünglich recht nahe beieinander liegenden Bekenntnisvorstellung – viele Siedler gingen ja nach Amerika, weil sie in Europa keine oder mangelnde Anerkennung für ihre Bekenntnisschriften fanden – überbetont oder aber vergessen worden? Folgende These lässt sich formulieren: die Kraft der Bekenntnisschriften kann gerade darin liegen, dass sie ausgehend von der Wahrheitsfrage, welche in Jesu Christi ihr Zentrum hat, durch das verantwortungsvolle Gestalten der menschlichen Gemeinschaft und der Welt vor Gott in der Hoffnung auf das Wiederkommen Christi den Bogen der Heilsgeschichte aufspannen. Die Bekenntnisschriften können damit einen Weg aus einer unheilvollen Entwicklung der Gegenwart weisen, der eigentümlichen Dichotomie zwischen Wissen und Handeln, Wissenschaft und Business auf der einen und Ethik auf der anderen Seite, welche verbunden ist mit der Entleerung der Hoffnung auf eine allgemeine Verbesserung der menschlichen Dinge. Die Kraft der Bekenntnisschriften kann gerade darin liegen, die zunehmend isolierten Teile wieder miteinander in einem umfassenden Spannungsbogen zu verbinden: Wissen und Glauben als Fundament,

³² Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 333f. Bonhoeffer beschäftigt sich anschliessend mit den gemeinsamen Wurzeln der Bekenntniskirchen und Denominationen. Vielleicht, so ist kritisch anzumerken, ist die Verwendung des Begriffes der „Reformationskirchen“ für die europäischen „Bekenntniskirchen“ dabei etwas unglücklich, denn aus den Glaubengemeinschaften der Reformationszeit gingen auch die heutigen amerikanischen Denominationen respektive ihre Vorläufer hervor.

Handeln aus Weg und Hoffnung als Ziel. Dieser Spannungsbogen ist dabei keineswegs als eine Einbahnstrasse zu verstehen. Vielmehr zeigt er eine Grundbewegung auf, welche sich im Leben des Einzelnen ebenso widerspiegelt wie in der Entwicklung der Gesellschaft. Wir sind stets unterwegs zu neuen Gegenständen der Hoffnung, zu einer neuen Abgrenzung von Glaube und Wissen, zu neuen Wegen.

Dies aber ist der radikale Bruch, der die Christen von allen Nichtchristen unterscheidet: dass all ihre Gewissheit, ihr Menschen- und Weltbild in Jesus Christus zerbricht und stirbt wie der alte Adam und in Jesus Christus und mit ihm aufersteht. Dass wir auf Gottes Worte und sein Heilshandeln antworten und in Verantwortung vor Gott und uns selbst mitarbeiten an der Gestaltung dieser Welt. Dass wir als Bürger auf dieser Welt Mitverantwortung tragen an der Gestaltung der menschlichen Dinge, und uns zugleich als Bürger einer anderen Welt wissen, in die uns unser Herr vorausgegangen ist. Gerade in diesem Punkt sehe ich die Schwächen der sogenannten „Denominationen“: sie bleiben auf der Ebene des „Pragmatischen“ stecken. Sie dringen nur allzu oft nicht bis zu jener grundlegenden Freiheit in Jesus Christus vor, sondern erheben gewisse Aspekte ihres Weltbildes und ihrer Lebensgestaltung zu fundamentalen „Glaubensdogmen“, etwa den Sinn von Armut und Reichtum, bestimmte Rollenverteilung der Geschlechter, kulturelle Unterschiede etc. Ihre Stärke liegt dagegen gerade darin, dass sie die Bekenntniskirchen mahnt, dass es mit dem möglichst reinen Bekennen des Glaubens und der intellektuellen Suche der Wahrheit allein nicht getan ist. Wohl steht die Rechtfertigung aus dem Glauben am Anfang des christlichen Lebensweges, doch bleiben wir ohne aktive Gestaltung in tätiger Liebe beim ersten Schritt stehen. Im Glauben haben wir den tragenden Grund der Gegenstände unserer Hoffnung (Hebr 11,1 K, vgl. Luther!). So „lasst uns laufen mit Geduld in dem Kampf, der uns bestimmt ist, und aufsehen zu Jesus, dem Anfänger [K: Führer] und Vollender des Glaubens“. (Hebr 12,1b–2a) Wir sind stets unterwegs zu neuen Gegenständen der Hoffnung, zu einer neuen Abgrenzung von Glaube und Wissen, zu neuen Wegen, wobei Christus unser Zentrum, unsere alleinige Gewissheit und unser Trost ist. So jagen wir „dem Frieden nach mit jedermann und der Heiligung, ohne die niemand den Herrn sehen wird“ (Hebr 12,14).

Wie können wir diese Bewegung unserer Väter und Vorväter neu für unser Leben als Christen entdecken? Wir können uns mit alten *symbola* und Bekenntnisschriften beschäftigen, wir können versuchen, auf ihrer Grundlage neue zu formulieren, in welchen wir unser heutiges Verständnis von Glaube, Liebe und Hoffnung zum Ausdruck bringen. Wir können untereinander in der Formulierung und Auslegung der Bekenntnisschriften ringen, um durch dieses Ringen uns selbst und den anderen besser verstehen und so tiefer in die Geheimnisse des Glaubens eindringen und auf die von uns erhoffte Einheit der Christenheit zuzugehen. Wir sollten Mut haben, das Evangelium fröhlich der ganzen Welt zu verkünden, aber ohne selbst zu überhören, was uns von aussen zugerufen wird! Indes, vor allen Auseinandersetzungen über Glauben und Wissen sind wir gefordert, pragmatisch einen *modus vivendi* des gegenseitigen Respekts und Wege zur gemeinsamen Gestaltung der Welt mit Nicht- und Andersglaubenden zu finden. Beides, einen fruchtbringenden Diskurs über Fragen des Glaubens und des Wissens wie das gemeinsame Gestalten der Welt, setzt voraus, dass wir uns unserer Freiheiten neu bewusst und uns von den uns selbst auferlegten Fesseln und scheinbar unabänderlichen Gesetzen unseres modernen Weltbildes befreien. Wir müssen die Grenzen zwischen Gottes Handeln und dem Handeln des Menschen neu ergründen. Wir können so auch zu den uns von Gott versprochenen Gegenständen der Hoffnung zurückfinden, Hoffnung schöpfen für die weitere Gestaltung unserer Gesellschaft und der Welt.

Eine der biblischen Geschichten stellt unsere Situation als menschliche Gemeinschaft vor Gott auf besonders exemplarische Weise dar: der Durchzug des Volkes Israel durch die Wüste. Ähnlich wie das Volk Israel auf dem Weg von der Sklaverei in Ägypten zum verheissenen Land so ist auch die Kirche, so sind auch wir zu allen Zeiten unterwegs als eine Gemeinschaft der Pilgernden, eine *communio viatorum*. „Die Kirche befindet sich unterwegs. Sie bewegt sich unablässig zu einem bestimmten Ziel hin. Der Herr der Kirche ist der einzige Befehlshaber dieser *communio*. Da keine feste hierarchische, liturgische und disziplinarische Institution mit der zu ihrem letzten Ziele schreitenden Kirche identisch ist, ist die Einheit der Kirche gegenständlich unbestimmbar. Entscheidend ist die Bewegung zu dem gemeinsamen Ziel und die gehorsame Nachfolge Christi. Keine

Tradition, keine dogmatischen Formeln, keine gottesdienstliche Ordnung darf die Pilger Christi voneinander trennen. Der Herr der Kirche selbst gibt seiner Kirche diejenige Weisung, welche in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort notwendig ist.³³ Es ist das Wort Gottes, welches uns zu allen Zeiten, bis ans Ende der Welt, den Weg weisen kann, so wie das Volk Israel von Gott in der Wüste des Tags durch eine Wolke und des Nachts durch ein Feuer geführt wurde. „Da bedeckte die Wolke die Stiftshütte, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnung. ... Und immer wenn die Wolke sich erhob von der Wohnung, brachen die Israeliten auf, solange ihre Wanderung währte. Wenn sich aber die Wolke nicht erhob, so zogen sie nicht weiter bis zu dem Tag, an dem sie sich erhob. Denn die Wolke des Herrn war bei Tage über der Wohnung, und bei Nacht ward sie voll Feuers vor den Augen des ganzen Haus Israel, solange die Wanderung währte.“ (Ex 40,34.36–38.) „Nach dem Wort des Herrn brachen sie auf, und nach seinem Wort lagerten sie sich.“ (Num 9,18ab.) Ich denke, die Zeit ist gekommen, um wieder aufzubrechen.

³³ Josef L. Hromádka, Die Theologie von J. A. Comenius im Umbruch der Zeiten, *Communio Viatorum* Vol. II (1959), Nr. 1, 48.

ANSTELLE EINES NACHWORTES

“We have called this quarterly *Communio viatorum*, Communion of Wayfarers, not because we have been led by the wish for an unusual and arresting title at any price. Rather have we tried to indicate the general line of theological thinking which we should like to demonstrate in contributions to these pages. It seems to us that we have to approach all our tasks with the clear understanding that a Christian can know no place in this world where he can finally rest either in his living or in his thinking. No settled form of Church life, no cherished Christian institution, no established system of Christian individual and corporate ethics and, of course, no fixed conceptual structure of theological doctrine can in itself be regarded as permanently guaranteeing the Divine truth, as unchangeably embodying the revealed will of God. We cannot anchor all our hope and our very existence in faith on any of these fixations. We have to be ready for God to call us away from places which have become dear to us. He may at any time bid us to go on, to enter on a new, untried road towards a land which we cannot see clearly but where He promises to show us new vistas of His truth and to grant us new manifestations of His grace. A believing Christian is not to regard himself as a *beatus possidens*, nor is a garrison stubbornly defending an encircled fortress the most appropriate image of the Christian Church. We have rather to see the image of a wayfarer who toils on a difficult, often perplexing, but all the same hopeful journey towards the desirable goal promised him by his mighty and kind Lord. Such a pilgrim may indeed be granted shorter or longer rest at some points of his arduous journey, he may learn to love these places and to perform faithfully his immediate duties there, but he must by no means mistake them for his real goal, for his true home. He must at any moment be ready to start anew on his pilgrimage at the behest of his Lord. To lead this life of pilgrims is certainly far from comfortable. It may lead to many troubles and trials. But this ultimate freedom from all temporary fixations of God’s truth, this openness towards new and unexpected manifestations of His grace and of His judgment, is the true road of hope.”

(Aus J. B. Souček: *Pilgrims and sojourners*, in: CV, Vol. I, No. 1, Spring 1958, S. 3.)

COMMUNIO

CONTENTS (XLIV, 2002) Special Issue

| | | |
|-----|-------|---|
| 1 | | Vorwort |
| 3 | | Einleitung |
| 8 | | Zu den Autoren |
| 10 | | HEINZ RÜEGGER Christliche Identität im Spannungsfeld von Individualisierung, Pluralisierung und Dekonfessionalisierung. Ökumenische und pastorale Herausforderungen. |
| 31 | | LADISLAV BENEŠ Konfessionen für Kirche |
| 38 | | DAVID R. HOLETON "Religion Without Denomination? The Significance of Denominations for Church and Society": Some Reactions |
| 45 | | HENRY STURCKE A Response to Heinz Rügger's Lecture |
| 49 | | EDUARD WILDBOLZ Bemerkungen zum ökumenischen Gespräch |
| 54 | | HANS-JÜRIG STEFAN Die neuen Schweizer Gesangbücher – Dokumente profilierter Identität und versöhnter Verschiedenheit |
| 72 | | RALPH KUNZ Glauben bekennen in einer bekenntnislosen Zeit |
| 88 | | STEPHAN PFENNINGER Chancen und Gefahren des Liturgischen Bekenkens. Eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit dem <i>Projekt Bekenntnis</i> der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich |
| 104 | | ROLAND DIETHELM „... und verjehet den Glauben!“ Das Bekenntnis des Glaubens zwischen Kirchenpolitik und Lehramt in seiner geistlichen Dimension bei Heinrich Bullinger (1504–1575) |
| 128 | | J. HALAMA, Jr. The Doctrinal Development of the Unity of Czech Brethren in the Light of Their Confessions |
| 145 | | DANIEL NEVAL Nach dem Wort des Herrn brachen sie auf. Zur Bedeutung des Glaubensbekenntnisses in Kirche und Gesellschaft |
| 167 | | Anstelle eines Nachwortes |

VIATORUM

a theological journal

Published by the Protestant Theological Faculty of Charles University, Černá 9, 115 55 Praha 1, Czech Republic.

Associate editors: Ivana Noble, Tomáš Hančil and Petr Sláma

Typography: Petr Kadlec

Printed by Arch, Brno

Administration: Barbara Kolařová (cv-adm@etf.cuni.cz)

Annual subscription (for three issues) : **28 €** or the equivalent in **Europe, 25 USD** for **overseas**. Single copy: **10 €** or **9 USD**.

Please make the payment to our account to:

Česká spořitelna / Vodičkova 9 / 110 00 Praha 1 / Czech Republic
account # 3062 457-018/ 0800.

Orders, subscriptions and all business correspondence should be addressed to:

Communio viatorum

Černá 9

P. O. Box 529

CZ-115 55 Praha 1

Czech Republic

Phone: + + 420 2 21988 205

Fax: + + 420 2 21988 215

E- mail: cv@etf.cuni.cz

URL: <http://www.etf.cuni.cz/cv.html>

(ISSN 0010-3713)

COMMUNIO VIATORUM

ADDRESSES OF THE CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE

Dr.theol. Heinz Rügger
h.ruegger@diakoniewerk-neumuenster.ch.

ThDr. Ladislav Beneš benes@etf.cuni.cz.

Prof. ThDr. et PhDr. David HOLETON hippolytus@volny.cz.

Henry C. Sturcke, B.Sc., B.A., Henry.Sturcke@access.unizh.ch.

Pfr. Eduard Wildbolz PhD eduard.wildbolz@bluewin.ch.

Pfr. Hans Jürg Stefan hjstefan@freesurf.ch.

Prof. Dr. Ralph Kunz ralph.kunz@freesurf.ch.

Cand. theol. Stephan Pfenninger stephan.pfenninger@gmx.ch

Lic. theol. Roland Diethelm roland.diethelm@freesurf.ch

ThDr. Jindřich Halama halama@etf.cuni.cz.

Dr. phil. I Dipl. Phys. ETH cand. theol. Daniel Neval
dneval@etf.cuni.cz

Co bude tady? Úplné adresy?

The authors of the articles herein published are responsible for their contents, and while the editors have presented their ideas for discussion, they need not agree with them.

Communio viatorum is indexed in the *ATLA Religion Database*, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Fl., Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, WWW: <http://www.atla.com>.

A THEOLOGICAL JOURNAL

Religion Without Confession? The Significance of Confessions for Church and Society

Papers Related to the Conference
of the Association of Friends of the PTF
9th–11th November 2001

by

Heinz Rügger, David HOLETON,
Ladislav Beneš, Jindřich Halama,
Ralph Kunz, Hans-Jürg Stefan,
and others.

Special Issue

XLIV 2002

Published
by the Protestant Theological Faculty
of Charles University Prague

A THEOLOGICAL JOURNAL

**Religion Without Confession?
The Significance of Confessions
for Church and Society**

Papers Related to the Conference
of the Association of Friends of the PTF
9th–11th November 2001

by

Heinz Rüegger, David Holeton,
Ladislav Beneš, Jindřich Halama,
Ralph Kunz, Hans-Jürg Stefan,
and others.

SPECIAL ISSUE

XLIV 2002

Published
by the Protestant Theological Faculty
of Charles University Prague