

ler erster Schritt. Der „konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ habe bereits „entscheidende Elemente eines Konzils“ (S. 35) verwirklicht. Es könnten aus ihm neue kirchliche Strukturen erwachsen, die die Kirche als Koinonia besser darstellen.

Die Studie schließt mit „einige(n) konkrete(n) Folgerungen“. Einheit ist ein Prozeß, heißt es, und sie wird darum nie vollkommen sein; dennoch müssen die heute möglichen ersten Schritte gegangen werden. Dazu gehören u. a., „daß die Kirchen auf der Basis des Lima-Dokuments gegenseitig die Taufe anerkennen; daß sie sich bemühen, den apostolischen Glauben auch im Leben und im Zeugnis der anderen Kirchen wiederzufinden; daß sie Gemeinschaft im Herrenmahl aufnehmen; wo immer dies vom Glauben her möglich ist...“ (S. 36f.). „Diese Elemente der Einigung sind heute geboten; wo sie nicht vollzogen sind, herrscht nicht Koinonia, sondern evangeliumswidrige Spaltung“ (S. 37).

Soweit das Referat der DÖSTA-Studie. Der Text dieser Studie wird in der Buchausgabe erläutert durch die Dokumentation von 19 Referaten, die im DÖSTA gehalten wurden. Darunter befinden sich auch „Überlegungen zu ekklesiologischen Aspekten in den Freikirchen“ von Erich Geldbach (S. 134-147). Der Inhalt dieser Referate kann hier nicht dargestellt werden.

Wir bringen im folgenden drei Stellungnahmen zur DÖSTA-Studie aus freikirchlicher Sicht: Pastor Karl-Heinz Voigt (Kiel) kommentiert sie als Methodist, Dozent Johannes Demandt (Ewersbach) als Glied des Bundes Freier evangelischer Gemeinden und Dozent Dr. Uwe Swarat (Hamburg) als Baptist. Auch die kritischen Bewertungen, die diese Stellungnahmen enthalten, wollen als Würdigung und Anerkennung der vom DÖSTA geleisteten Arbeit verstanden werden. Es ist ihm mit seiner wertvollen Studie gelungen, eine kräftige Anregung zum theologischen Gespräch über die Ekklesiologie zu geben.

Dr. Uwe Swarat
Theologisches Seminar des BEFG
Rennbahnstraße 115
22111 Hamburg

Kirchliche Typologien von gestern auch für morgen?

Oder: Wer ist eine reformatorische Kirche?

Anmerkungen zur Studie KIRCHEN IN GEMEINSCHAFT – GEMEINSCHAFT DER KIRCHE des „Deutschen Ökumenischen Studienausschusses“ aus evangelisch-methodistischer Sicht.

Es ist nach meiner Meinung erfreulich, daß sich der DÖSTA diesem Thema nach so langer Unterbrechung wieder zuwendet. Damit ist die ökumenische Forschung wieder in einem Bereich angekommen, den sie im Nachgang der ersten „Faith and Order Konferenz“ 1927 in Lausanne im deutschen „Fortsetzungsausschuß“ schon einmal in Angriff genommen hat.¹ Der DÖSTA hat für die Bearbeitung dieser Fragen eine in unserem Land geradezu einmalige Ausgangsposition. Traditionell findet in den hiesigen Ausbildungsstätten die theologische Arbeit in verhältnismäßig geschlossener konfessioneller Weise statt. Die Praxis, daß z. B. ein Baptist an einer Ausbildungsstätte der Presbyterianer mit seiner theologischen Einsicht Vorlesungen hält, wie dies in Amerika geschieht, ist bei uns noch selten. Ebenso, daß es ökumenische Forschungsstätten und gemeinsame Seminare verschiedener Kirchen gibt. Bei uns gibt es im Grunde nur die Erfahrung katholisch – landeskirchlich, oft verkürzt als katholisch – evangelisch bezeichnet. Völlig andere ekklesiologische Modelle, wie sie sowohl in Amerika wie auch in Asien und Afrika selbstverständlich sind, finden sich in den deutschen theologischen Werken mehr als exotische Randerscheinungen. Hier hat der DÖSTA eine einmalige Chance und Aufgabe, weil das breite

¹ Damals entstand das Buch „Die Kirche im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für die Gegenwart“, hrg. v. Friedrich Siegmund-Schultze, 1930. Der seinerzeit aus der methodistischen Kirche geleistete Beitrag „Thesen über die Kirche im Neuen Testament“ von J. W. Ernst Sommer und Theophil Spörri hat den Impuls für die Überschrift zu meiner kleinen Monographie „Die charismatische Grundstruktur der Evangelisch-methodistischen Kirche“ (1979) gegeben. – Es fällt auf, daß auf die damaligen Studien an keiner Stelle der neuen Veröffentlichung hingewiesen wird.

theologische Spektrum der Mitgliedskirchen in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen den üblichen Rahmen aufsprengt. Diese Vielfalt der „Konkretion von Kirche“ kommt der vorliegenden Studie zugute, macht sie spannend und zeigt zugleich, wieviel wir auf dem Weg ökumenischer theologischer Debatte noch zu lernen haben.

1. Die Methode und deren Anwendung

1.1 Der methodische Ansatz

Der methodische Ansatz dieser Studie unterscheidet sich von den traditionellen ekklesiologischen Entwürfen der einzelnen Konfessionen und Denominationen. In der Regel entfalten die verschiedenen Autoren ihre ekklesiologischen Positionen von ihrem theologischen und konfessionellen Standort aus. Darin drückt sich dann die Identität der jeweiligen Konfession in einer gewissen Abgrenzung anderen gegenüber als eine Art der Selbstvergewisserung aus.

In der vorliegenden Studie wird zunächst der Versuch unternommen, „einen Rahmen abzustechen, den die christlichen Kirchen gemeinsam haben und innerhalb dessen sie ihre jeweilige Ekklesiologie formulieren“ (S. 20). Nicht der kontroverse Ausgangspunkt steht am Anfang, sondern der gemeinsam mögliche Rahmen, der in Verbindung mit der gesamten Studie „von seinen Mitgliedern einmütig gebilligt“ ist (S. 7).² Dieser Rahmen wird dann den konfessionellen „Konkretionen von Kirchen“ typologisch gegenübergestellt.

1.2 Voraussetzungen für die Durchführung

Die Idee, einen Rahmen durch die Formulierung nichtkontroverser Positionen abzustechen und darin einen gemeinsamen Ausgangspunkt zu beschreiben, fasziniert zunächst einmal. Sie korrespondiert mit dem Modell einer Einheit in vermöhnter Verschiedenheit. Dieser methodische

Schritt der nachgeordneten konfessionellen Besonderheiten setzt allerdings voraus, daß beide, Grundpositionen und Besonderheiten, präzise und scharf formuliert sind. Sonst besteht die Gefahr einer Verschleierung, die sich im weiteren Verlauf der Diskussion um die Einheit rächen würde. Man muß zugeben, daß solche präzisen Formulierungen auch darum nicht einfach sind, weil die „Gemeinschaft der Kirchen als Koinonia kein statischer Zustand ist“ (S. 36), der sicher formulierbar wäre, weil auch die Konfessionen und Denominationen selber gerade in der Rückwirkung aus der gelebten Koinonia sich in einem ständigen Prozeß der Veränderung befinden. Diese korrespondierende Bereicherung muß naturgemäß zu neuen Bewertungen untereinander und Modifikationen des jeweils eigenen Kirchenverständnisses führen.

Ich will das angezeigte Problem an einigen Beispielen der DÖSTA-Studie konkretisieren.

1.2.1 Welche Kirchen sind reformatorisch?

Die Studie behandelt das „reformatorische Verständnis“ von Kirche. Hier wird traditionell von den lutherischen und reformierten Kirchen, mit gewissen Einschränkungen auch von den nicht an den Gesprächen beteiligten anglikanischen Kirchen gehandelt. Dieser Darstellung folgen im nächsten Abschnitt „Freikirchliche Gesichtspunkte“. Nachdem die Freikirchen in Deutschland lange Zeit in die Sekten-Ecke gedrängt wurden, muß nun in ökumenischer Perspektive doch festgestellt werden, daß die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) eine durch und durch reformatorische Kirche ist. Eine solche Veränderung des gemeinsamen Selbstverständnisses würde bei konsequenter Anwendung, wenn man nicht von den „Kirchen der Reformationszeit“ spricht, zu einer anderen Struktur der Studie führen müssen, nämlich: „das reformatorische Verständnis“ mit den Konkretionen: (1) evangelisch-landeskirchlich und (2) evangelisch-freikirchlich.³

² Die Einbeziehung auch der „Gastkirchen“ wäre gerade in dieser Frage – jedenfalls aus dem Rückblick – wünschenswert gewesen.

³ Damit sind zugleich andere oft gebrauchte Formulierungen angefragt, wie z. B. das Begriffspaar „Kirche und Freikirche“, das ja nur lauten kann „Landeskirche – Freikirche“ (niemand würde bei uns auf die Idee kommen zu sagen „Kirche – Landeskirche“; man kann auch nicht im Sinne des früher praktizierten Abstands formulieren: „Wie für die reformatorischen Kirchen gilt für die Freikirchen...“ (S. 29). Besonders in Kreisen der Deutschen Gemeinschaftsbewegung wird in Anknüpfung an das früher ständig benutzte abstruse Begriffspaar „kirchlich“ und „außerkirchlich“ für (Landes-)Kirche und Sekte bis heute von „Der Kirche“ in Abgrenzung zu nicht-landeskirchlichen Kirchen gesprochen, und zwar bis hinein in die vorwiegend bündisch organisierten Gemeinde-Kirchen. Auch innerhalb der methodistischen Kirche gibt es hier nicht immer sprachliche Klarheit. Das letzte Beispiel ist zu finden bei W. Klaiber/M. Marquardt, Gelebte Gnade, Grundriß einer Theologie der EmK, S. 9, wo die

1.2.2 Die „gegenseitige Absprache“ des Kirche-Seins

Zweimal wird in der Studie darauf hingewiesen, wie in der Reformationszeit „beide Seiten einander absprachen, den rechten Glauben zu verkünden und damit Kirche Jesu Christi zu sein“, bzw. „wahre Kirche Jesu Christi zu sein“ (S. 9). Ökumenische Beschreibung von geschichtlichen Erfahrungen darf einen anderen Aspekt nicht übersehen, in dem *einseitig* das Kirche-Sein abgesprochen wurde, als man z. B. die methodistischen Kirchen in noch unpolemischer Formulierung als „außerkirchlich“ (! – gemeint war außer-landeskirchlich) und in diskriminierender Verachtung als Sekten bezeichnete. Anders herum ist von Seiten der methodistischen Kirchen den damaligen Staatskirchen zu keiner Zeit abgesprochen worden, Kirche Jesu Christi zu sein, auch wenn sie an deren Gestalt von Kirche nicht ohne Kritik bleiben konnten. Erst vor wenigen Jahren war die Zeit reif, gemeinsam zu formulieren: „Beide Kirchen erkennen sich gegenseitig als Teil der einen Kirchen Jesu Christi an.“⁴

1.2.3 Was ist die „eigentliche Reformation“?

Die Reformation des 16. Jahrhunderts wird als die „eigentliche Reformation“ bezeichnet, die der Text von dem neuen Bibel- und Gemeindeverständnis der böhmischen Reformation des 15. Jahrhunderts abhebt. Ich frage mich, was für die Böhmisches Brüder und für die Waldenser selber die „eigentliche Reformation“ war. Vielleicht ist die von diesen Traditionen zunehmend gebrauchte Formulierung von der „ersten Reformation“, die übrigens auch U. Duchrow (S. 183) verwendet, für diese Christen und geographischen Regionen die „eigentliche Reformation“ gewesen. Selbst wenn es vermessen klingen mag, ist doch die Frage zu stellen, ob nicht in England die methodistische Bewegung John Wesleys die „eigentliche Reformation“ war. Aber noch sind wir nicht ganz so weit, daß auch das Modell der Großkirche rechenschaftspflichtig ist, wie es von den Freikirchen als einem von dem „Normalfall“ der Großkirche abweichenden Modell selbstverständlich erwartet wird.⁵

Die hier angesprochenen Fragen geben in gewissem Sinne einen Einblick in die ökumenische Entwicklung. Die gedankliche Verarbeitung der Gesprächsergebnisse in ihren weitreichenden Konsequenzen kann zum Prüfstein ökumenischer Glaubwürdigkeit werden, auch für die Ernsthaftigkeit des gemeinsamen Engagements.

Gelegentlich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als würde ökumenisches Handeln *pragmatisch* als ein zusätzlicher Bereich kirchlicher Tätigkeit den früheren Aufgabenfeldern lediglich hinzugefügt, den man mit mehr oder weniger Lust und Liebe auch noch wahrnimmt. Dagegen ist in *theologischer Sicht* die Einheit der Kirche nicht in unser Belieben gestellt, sondern weil sie geschenkt ist, können sich die Kirchen nicht der Verpflichtung entziehen, sie auch zu gestalten. Jedenfalls gehört nach methodistischem Verständnis Einheit, die zur sichtbaren Gestalt drängt, zu den unverzichtbaren Merkmalen von Kirche. Die theologische Betrachtungsweise unterscheidet sich von der pragmatischen dadurch, daß die ökumenische Gemeinschaft, weil sie für alle Partner nicht unverbindlich bleiben kann, zur Veränderung im Blick auf das jeweils *eigene Selbstverständnis*, die von ihm ausgehenden *Bewertungen*, auch der eigenen *geschichtlichen Erfahrungen* und natürlich der *innerkirchlichen, kirchenrechtlichen Konsequenzen* drängt. Dies zeigt, daß in der ökumenischen Gemeinschaft die Partner sich im Sinne der Erneuerung in einen Prozeß begeben, wenn sie sich dem Wirken des Geistes in der Begegnung mit anderen Christen und Kirchen aussetzen.

Die aufgegriffenen Formulierungen aus dem DÖSTA-Text zeigen, daß die Neubewertung der geschichtlichen Erfahrungen für die Beteiligten eine Herausforderung von enormer Bedeutung in sich schließt, die nicht ganz leicht zu bewältigen ist. Je größer eine kirchliche Institution ist und je kleiner die entsprechenden Partner, um so schwieriger ist die Notwendigkeit dieses Prozesses der Neuorientierung zu erkennen und zu bewältigen. Man ist eher geneigt, von den anderen Wohlwollen und Anpassung zu erwarten.

Autoren ausgerechnet in dem folgenden Satz (im Vorwort) formulieren, daß „die Erklärung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den reformatorischen Kirchen und der Evangelisch-methodistischen Kirche das besondere methodistische Profil ihrer Theologie (nicht) einebnet.“

⁴ Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, 1987, S. 19.

⁵ Man beachte z. B. die für die sog. „Großkirchen“ beruhigende EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, die die „treuen Kirchenfernen“ als eine Art „unkirchliches Christentum“ respektiert, ja zur finanziellen Absicherung darauf baut. Zur Begründung wird die Geschichte bemüht, theologische Überlegungen tauchen lediglich als Randnotiz auf.

2. Zu dem theologischen Rahmen „Dimensionen der Ekklesiologie“

Es soll hier keine Würdigung des gesamten Kapitels erfolgen. Für die weiterführende Diskussion scheint es aus evangelisch-methodistischer Sicht allerdings hilfreich, zu dem Thema „Leitungsamt und Theologen“ (S. 22) einige Anmerkungen einzubringen.

2.1 Wer hat das „Leitungsamt“ inne? Welche Rolle spielen die „Theologen“?

Was grundsätzlich über das Verhältnis beider Aufgabenfelder – unabhängig von Personen und Ämtern – gesagt ist, verdient uneingeschränkte Zustimmung: Es handelt sich um „verschiedene Aufgabenstellungen ..., die sich nicht voneinander herleiten und aufeinander reduzieren lassen, wohl aber aufeinander angewiesen und bezogen sind. Sie müssen im Dialog miteinander bleiben ...“ (S. 20).

Indem über das Verhältnis der Aufgabenbereiche zueinander klärend gehandelt wird, werden sie gleichsam als Eckpfeiler des gemeinsamen theologischen Rahmens angeboten, die, wie es im Vorwort mit Bedacht heißt, von „seinen Mitgliedern einmütig gebilligt“ sind (S. 7).

An diesem Punkt fragt der Leser der Studie sich, ob der Studienauschuß in seiner Zusammensetzung von solchen Kirchen dominiert war, die ihrer kirchlichen Gestalt in Verbindung mit einem ganz bestimmten Grundverständnis vom Amt Ausdruck verleihen. Aber wie nehmen die kongregationalistischen Gemeinden und Bünde auf den verschiedenen Ebenen (Gemeinde, Vereinigung, Bund) ihre Leitungsfunktion wahr?⁶

Auf diesem Hintergrund ist es überraschend, daß unter dem Thema „Die Kirche als Gemeinschaft“ (koinonia) über die Feststellungen „Leitungsamt und Theologen“ schon Übereinstimmung erzielt werden konnte.

Aus evangelisch-methodistischer Sicht kann ich bisher keinen Zugang zu dem Ausgangspunkt der Aufgabenstellung „Leitungsamt und Theologen“ finden. Die methodistische Kirchenstruk-

tur geht – unabhängig vom Dienst ihrer funktional tätigen Bischöfe – im Grundansatz davon aus, daß die Kirche nicht durch Amtsträger geleitet wird, sondern daß sie sich quasi selbst durch Konferenzen leitet, die unter der „episkopé“, d. h. der Aufsicht von – je nach Ebene – Bischöfen, Superintendenten oder Pastoren stehen. Auf verschiedenen übergemeindlichen Ebenen sind dies die Jährlichen Konferenzen, die Zentralkonferenz und die weltweite, verfassungsgebende Generalkonferenz. An keiner dieser Konferenzen haben die Bischöfe als Exekutive das Recht zur Abstimmung. Alle diese Konferenzen, die für jeweils bestimmte Bereiche verbindliche Beschlüsse fassen können, setzen sich zur Hälfte aus Pastoren (Lehrer der Kirche, Pastoren im Leitungsdienst und Pastoren im Gemeindedienst) und zur anderen Hälfte aus Laien⁷, die ihre berufliche Tätigkeit überwiegend außerhalb der Kirche wahrnehmen, also keine Kirchenjuristen und dergleichen sind, zusammen. Diese methodistische connexionale Verbindung der verschiedenen Leitungsebenen von der örtlichen Bezirksebene bis zur Weltebene spiegelt im Grunde ein konziliares System von Kirche, in dem durch die verantwortliche Mitwirkung der Laien die ekklesiologische Dimension der „Kirche als Volk Gottes“ (S. 14) strukturell eher umgesetzt ist als das Modell der Leitung durch „Amt und Theologen“.

Es ist erfrischend in der Studie zu lesen, daß das „Volk Gottes“ die christliche Gemeinde als ganze, nicht die einfachen Leute im Unterschied zu den Priestern und den Führern und den Gebildeten⁸ bezeichnet (S. 15). Ja, es wird ausdrücklich festgestellt, „eine Unterscheidung oder gar Trennung von Herrschenden und Beherrschten, Führern und Geführten, Gebildeten und Analphabeten, Priestern und Volk, also denen, die das Sagen haben, und den ‘Laien’ läßt sich vom neutestamentlichen Begriff *laos* her nicht begründen und legitimieren (1. Petr. 2, 9)“ (S. 15).

Freilich steht zunächst nicht die Frage im Raum, wie die beiden „Dimensionen der Ekklesiologie“ (S. 14) sich gegenüber den „Besonderen kon-

⁶ Man darf nicht übersehen, daß die EKD infolge ihres ekklesiologischen Selbstverständnisses nur begrenzte Vollmachten hat. Eine gemeinsame Leitungsvollmacht in theologischen Fragen ist nicht gegeben, weil jede Landeskirche sich ihre Entscheidungen aufgrund ihres jeweiligen Bekenntnisstandes vorbehält. Das ist für die verbindliche ökumenische Arbeit nicht immer vorteilhaft. Innerhalb der Bremischen Evangelischen Kirche liegt das Recht zu Entscheidungen über Lehrfragen sogar bei jeder einzelnen Gemeinde, da die Verfassung der Bremischen Evangelischen Kirche feststellt: „Die Glaubens-, Gewissens- und Lehrfreiheit der Gemeinden bleibt unbeschränkt.“

⁷ Der Begriff wird hier in Ermangelung eines besseren trotz seiner unpräzisen Aussagekraft verwendet. Im methodistischen Sinn bezeichnet er solche Personen, die nicht in die volle Mitgliedschaft einer Jährlichen Konferenz aufgenommen sind. Es gibt auch ordinierte Laien und nichtordinierte Theologen.

fessionellen Ausprägungen (Typologien)“ (S. 20) verhalten, sondern wie zunächst ihr Verhältnis zueinander bestimmt wird. Während „die Kirche als Volk Gottes“ sich durchaus als „Dialoggemeinschaft“ versteht, deren „Struktur dialogisch“ ist, erweckt die mit dem Begriff des „Leitungsamtes“ verbundene Struktur – unabhängig von dessen Verhältnis zu den „Theologen“ – durchaus nicht immer diesen Eindruck.

2.2 Zur Frage des „Ordinierten Amtes und der ‘Laien’“

Mit den oben vorgetragenen Anmerkungen über die methodistische Connexio und die Feststellungen hinsichtlich der Dimension der Kirche als Volk Gottes ist auch bereits der Aspekt „Ordinierte Amtsträger und Laien“ (S. 20) angesprochen.

Der DÖSTA-Text selber geht von der Frage der „Vollmacht aller Getauften“⁸ aus und wirft die Frage nach dem „Woher?“ der Vollmacht auf. In dem Zusammenhang wird lediglich formuliert, woher Vollmacht und Beauftragungen *nicht* kommen. Danach werden „Amtsträger und Laien“ schließlich durch den gemeinsamen Auftrag zusammengefaßt, die Kirche aufzubauen (S. 20); – Methodisten würden sagen: in Mission zu sein.

Damit bleibt innerhalb der ökumenischen Studien eine Klärung dieser für die Gestalt der Kirche nicht unwichtigen Frage offen, so daß es schwer ist, die „Ekklesiologischen Dimensionen“ mit den „Konfessionellen Ausprägungen“ in Beziehung zu setzen.

2.3 Einige für eine ökumenische Studie unverzichtbare Themenbereiche

Ich bin nicht sicher, ob die gemeinsamen „Dimensionen der Ekklesiologie“ präzise und scharf genug formuliert sind und ob ihr Rahmen weit genug gesteckt ist. In einer ökumenischen Ekklesiologie-Studie, die nicht nur Schrift, Tradition und Bekenntnis im Blick hat, sondern die

„die Kirche als die reale Existenzweise des auf-erstandenen Christus in unserer Welt“ beschreibt, die wiederum die Aufgabe hat, „sein Werk auf Erden fort(zu)setzen“, dürfen nach meiner Meinung drei andere Aspekte nicht ausgeblendet bleiben:

2.3.1 *Die Frage der konstitutiven Elemente von Kirche heute, also die Verbindung von Taufe, Glaube und Kirchengliedschaft.*

2.3.2 *Die weltweite ökumenische Verflochtenheit, die gleichsam eine Konkretisierung der Aussagen über die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche bedeutet.*

2.3.3 *Der heutige gesellschaftliche Umbruch mit seinen Anfragen und Rückwirkungen, die aus der Gesellschaft an die Kirche als Ganze ergehen.*

Dazu einige Stichworte:

2.3.1 *Taufe, Glaube und Kirchengliedschaft oder: „Wer gehört zur Kirche?“ und „Wie kommt man in die Kirche?“*

Schon für John Wesley war offensichtlich die Beschreibung von Kirche in der Confessio Augustana 7 unzureichend.⁹ Darum hat Wesley mit den Mitarbeitern seiner Konferenz neben der Frage „Was ist die Kirche ...?“, die andere Frage behandelt: „Wer ist ein Mitglied der Kirche ...?“ Die Antwort lautete: „Ein Glaubender, der das reine Wort gepredigt hört und der an den Sakramenten teilhat, die rechtmäßig in der Kirche verwaltet werden.“¹⁰ Der Text der Studie berührt diese – aus freikirchlicher Sicht wahrscheinlich gemeinsame – Frage nur am Rande (z. B. in der Formulierung: „Entscheidend für die Zugehörigkeit zum Volke Gottes ist jetzt allein der Glaube an das Evangelium ...“ (S. 15) oder „Der Eintritt in die Kirche erfolgt im Glauben durch die Taufe“ (S. 17). Jedoch erscheint es notwendig, gerade dieser Frage einen besonderen Abschnitt zu widmen, weil einige Kirchen die Neigung erkennen lassen, die sakramentale Seite der Be-

⁸ Vermutlich haben hier die Freikirchler aufgrund ihrer Nähe in den Fragen der Soteriologie ähnliche Erwägungen, wenn sie die Frage nach der Verbindung von Glaube und Taufe stellen. So mißverständlich die Formulierung „Vollmacht aller Gläubigen“ sein kann, würde sie nach methodistischem Verständnis doch besser treffen, was hier ausgesagt werden soll.

⁹ CA 7 heißt: „Es wird auch gelehrt, daß allezeit die eine, heilige, christlichen Kirche sein und bleiben muß. Sie ist die Versammlung der Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, daß das Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt und die Sakramente dem Wort Gottes gemäß gefeiert (urspr.: gereicht) werden. Für die wahre Einheit der christlichen Kirche ist es daher nicht nötig, überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen einzuhalten.“ – Unter den „Glaubensartikeln“, die über die anglikanische Church of England durch John Wesley in die Methodistenkirche übernommen wurden, heißt es in Art. XIII: „Die sichtbare Kirche ist eine Gemeinschaft von Gläubigen, in welcher das reine Wort Gottes gepredigt wird und die Sakramente in allen notwendig zu denselben gehörigen Stücken nach Christi Anordnung richtig verwaltet werden.“

¹⁰ John Wesley, Konferenzgespräche über Lehre und Ordnung, übers. v. Helmut Nausner, 1976, S. 4.

gründung von Kirchengliedschaft in den Vordergrund zu stellen, während andere durchaus die Frage der spirituellen *Erfahrung des Glaubens* mit dem sakramentalen Vollzug, bei Kindern oder bei glaubenden Erwachsenen, im Einklang finden möchten.

Für methodistisches Verständnis ist die Voraussetzung der Taufe eines Säuglings oder Kindes im sog. Lima-Papier angemessen beschrieben, wenn es dort heißt: „(11.) ... Einige Kirchen taufen Säuglinge, die von den Eltern oder Erziehungsberechtigten gebracht werden, *die bereit sind, in und mit der Kirche ihre Kinder im christlichen Glauben zu erziehen* ...“¹¹ Das setzt natürlich eine Teilnahme am Leben der Gemeinde voraus. Die Frage der Verbindung von Taufe, Glaube und Aufnahme in die Kirche berührt eine Kernfrage methodistischer Ekklesiologie. – Für die sog. Volkskirchen stellte sich die Frage „Wie kommt man in die Kirche?“ in der Vergangenheit kaum. Taufe und Konfirmation waren die Regel, und Kirchengliedschaft wurde gleichsam ohne eine Entscheidung zugeschrieben, teilweise im 19. Jahrhundert sogar durch Zwangstaufen aufgezwungen, aber selten, wie in den Freikirchen, *bewußt in eigener Entscheidung* angenommen. Hier zeigt sich durch die Veränderungen in Kirche und Gesellschaft ein rasanter Wandel in der Aufgabenstellung. Darauf wird weiter unten eingegangen.

2.3.2 Die weltweite ökumenische Verbundenheit

Es ist keine Frage, daß der jeweilige gesellschaftliche Kontext die konkrete Gestalt der Kirche immer beeinflusst hat, ja beeinflussen muß. Es ist aber ebenso eindeutig, daß nationalstaatliche Einflüsse in der wachsenden Weltgesellschaft rückläufig sind. Im politischen Bereich finden gerade in Europa tiefgreifende Veränderungen statt. Diese verbinden uns politisch mit Ländern von völlig unterschiedlichen Kirche-Erfahrungen. Da sind die evangelischen Staatskirchen in Skandinavien, die überwiegend romanischen Länder mit starker römisch-katholischer oder orthodoxer Prägung und sehr kleinen evangelischen Minderheitenkirchen verschiedener Tradition, bis hin zu den angelsächsischen Ländern, die in England eine anerkannte Dissenter-Tradition ausweisen und in den USA eine viel konsequenter angewandte Trennung von Kirche und Staat, als wir sie bei uns verwirklicht haben, ausweisen.

Man darf auch die verschiedenen orthodoxen Kirchen, die inzwischen unter uns ihren Platz gefunden haben, nicht übersehen. Aber mit diesen unterschiedlichen Erfahrungen sind alle Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland auf je eigene Weise verbunden. Dieses ganze Beziehungsgeflecht hat darüber hinaus weitere unterschiedliche Erfahrungen durch die Kontakte oder Verflechtungen mit den Kirchen Afrikas, Asiens und Latein-Amerikas, die unbedingt mit ihren Erfahrungen in die zukünftigen ekklesiologischen Strukturen eingebracht werden müssen.

Ich hätte mir gerade bei einer ökumenischen Ekklesiologie-Studie die Einbeziehung der durch diese Verbundenheiten zu betrachtenden Fragen gewünscht, zumal die betroffenen Kirchen fast ausschließlich ein Erfahrungsfeld abdecken, das – sieht man von den aus dem staatskirchlichen Europa nach Amerika vertriebenen Glaubensflüchtlingen ab – fast durchweg ohne die vergangene Staatskirchentradition wirksam ist. Damit wäre ein zukunftsorientierter Blickwinkel gewonnen.

Dieser Aspekt ist in den Vorarbeiten für die Erarbeitung der Studie durchaus gesehen worden. So hat z. B. W. Löser in seinem Beitrag „Anmerkungen zur Ekklesiologie aus römisch-katholischer Sicht“, geschrieben: „Ich bin überzeugt davon, daß wir im katholisch/evangelischen Miteinander zu tragfähigen und zukunfts-trächtigen Lösungen nicht kommen, wenn wir uns auf den Dialog beschränken, an dem nur die ursprünglich abendländischen Kirchen beteiligt sind. Wir müssen uns in einen weiten Raum hineinbegeben“ (S. 116).

2.3.3 Der gesellschaftliche Kontext des Umbruchs

Die Gestalt und das Bild der Kirche, die heute ohne den weltweiten Verbund nicht mehr erhoben werden können, brauchen in gleicher Weise den Bezug zum lokalen Kontext.

In Deutschland ist für den landeskirchlichen Protestantismus der Weg von der Staatskirche zur „Volkskirche“ – was immer damit gemeint ist – leicht zu beschreiben. Wie allerdings der Prozeß von der „Volkskirche“ in die „Mitglieder-Kirchen“ in der neuen Minderheiten-Situation, der sich gerade dramatisch vollzieht, einmal formuliert und gefaßt werden kann, scheint heute noch nicht übersehbar zu sein. Was

¹¹ Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1982, S. 12.

W. Löser für die römisch-katholische Kirche feststellte, muß sich in übertragenem Sinne innerhalb der „Volkskirchen“ in Deutschland noch durchsetzen. Löser schrieb: „In diesem Jahrhundert ist der Kirche langsam und schmerzlich die Erkenntnis zugewachsen, die dann auch in den Dokumenten des letzten Konzils ihren Niederschlag gefunden hat, daß auch den Gemeinschaften reformatorischer und orthodoxer Prägung eine wahre, freilich im einzelnen genauer zu bestimmende Kirchlichkeit eigen ist“ (S. 119).

Entsprechend müssen gerade in unserer Zeit des Umbruchs und der Einsicht in die Entwicklung im Bereich der früheren DDR die traditionellen europäischen Kirchen staatskirchlicher Tradition die Erfahrung anzunehmen lernen, wie schnell die historisch gewachsenen Rahmenbedingungen des Volkskirche-Seins zerbrechen und ihr eine freikirchliche Konkretion der Gestalt von Kirche von der Gesellschaft mehr und mehr aufgezungen wird. Dieser rasante Prozeß, der zunehmend auf eine Kirche als „Entscheidungsgemeinschaft“ (S. 120) hinausläuft, scheint noch kaum im Blickfeld gelegen zu haben.

Man kann den angesprochenen gegenwärtigen Prozeß unterschiedlich bewerten. Klar ist, daß er nicht von den betroffenen Kirchen ausgelöst worden ist und daß er eher mit Sorge und Skepsis erlitten wird, als durch Hoffnung und Glauben gestaltet. Klar ist auch, daß niemand – weder in den Volkskirchen noch in den Freikirchen – über diese Entwicklung glücklich ist. Aber im Blick auf das ekklesiologische Selbstverständnis der Kirche wird dieser Prozeß dahin führen, daß die ökumenische Dimension jeder Kirche auf irgend eine Weise davon berührt wird. Wie es schon in der DDR erfahren wurde, war ein Zusammenrücken und gemeinsames Vorgehen der Kirchen, wie es eigentlich vom gemeinsamen Ursprung her immer geboten war, durch die gesellschaftlichen Umstände in mancher Hinsicht zur ökumenischen Praxis geworden. Selbst wenn die Umstände seit der Wiedervereinigung sich zunächst in eine andere Richtung entwickelt haben, wird die Erfahrung die „Gemeinschaft der Kirchen“ bald wieder so verändern, daß ein Zusammenwirken unverzichtbar ist. Die „Großkirche“ wird nicht mehr das „Normalmodell“ sein (S. 183). Mit dem „Niederhalten von Alternativen“ (S. 185) ist es wegen des gegenseitigen Aufeinander-Angewie-

senseins, das an die Stelle der gegenseitigen oder einseitigen Verwerfungen getreten ist, vorbei. Das Modell der Verbindung von Großkirche und Reichsstruktur (Reichskirche, Staatskirche, Volkskirche) geht in Europa endgültig dem Ende entgegen.

Die sog. Freikirchen haben keinen Grund, darüber zu jubeln, daß sie das bessere Modell von Kirche für die Zukunft haben, denn ihre missionarische Aufgabe, die sie mit der ganzen Kirche gemeinsam hat, wird in einem völlig säkularen Umfeld immer schwieriger. Sie werden in diesem Umfeld neu entdecken, daß sich das rechte Kirche-Sein nur missionarisch leben läßt, aber daß viele ihrer missionarischen Erfahrungen im Feld einer christlich-orientierten und in gewissem Sinne auch in dieser Tradition fundierten Gesellschaft mit einem staatskirchlichen Modell mit entsprechenden Wertvorstellungen im Hintergrund erprobt wurden und gewirkt haben. Eine säkulare Gesellschaft braucht andere Wege und Formen, in denen Kirche in missionarischer Gestalt lebt und wirkt.¹²

3. Fragen zur Typologie

Wie bereits im Zusammenhang mit den „Dimensionen der Ekklesiologie“ bemerkt, ist auch in den Fragen der Typologie der einzelnen Konfessionen und Denominationen eine präzise Beschreibung der verschiedenen Typen von Kirche die Voraussetzung für die Vermeidung von Mißverständnissen. Ein ökumenischer Fortschritt scheint mir nur möglich, wenn die Ausgangspositionen so klar wie möglich beschrieben sind, damit nicht im Laufe des gemeinsamen Prozesses auf dem Weg zueinander ständig ein Rückruf erfolgen muß.

Die Autoren der Studie lassen erkennen, daß sie gerade im Zusammenhang der sog. Freikirchen noch keine befriedigende Beschreibung erreicht haben. Freilich kann in einer notwendigerweise so kurz gehaltenen Zusammenfassung der umfangreichen Studien im Verlauf der langfristigen Erarbeitung nur eine sehr knappe, zusammenfassende Beschreibung des jeweiligen Selbstverständnisses erfolgen. Aber wenn, vermutlich veranlaßt durch eine kritische, in der Vollversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christ-

¹² Ich habe diese Passage eingefügt, um für alle Leser erkennbar zu machen, daß es keinen Grund zur Häme bei den Freikirchen gibt. Ihnen bläst der gleiche Wind ins Gesicht wie den anderen Konfessionen und Denominationen.

licher Kirchen abgegebene Stellungnahme vor der Drucklegung, nun im Vorwort festgestellt wird, daß der vorgestellte Typus „Freikirche ... als Suchschema dient“, dann lösen sie damit die neue Frage aus, ob ein „Suchschema“ ausreicht, um in ekklesiologischen Fragen Schritte der Kirchen aufeinander zu zu erreichen.

3.1 Der Ansatz der „freikirchlichen Gesichtspunkte“ (S. 29f.)

Der maßgebliche freikirchliche Beitrag von E. Geldbach „Überlegungen zu ekklesiologischen Aspekten in den Freikirchen“ (S. 134ff.) geht grundlegend von der englischen Dissenter-Tradition aus, zeichnet deren geistesgeschichtlichen Standort und läßt als roten Faden die kongregationalistische Vorstellung von Kirche erkennen. Es sind anregende und beachtliche Überlegungen, die hier vorgetragen werden. Ich vermag nicht zu übersehen, wie eng die Verbindung zwischen den dargelegten englischen Traditionen und der geschichtlichen Erfahrung des freikirchlichen Kongregationalismus der Baptisten und der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland tatsächlich ist.

Mein Beitrag will die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis der methodistischen Tradition zum englischen Nonkonformismus lenken, weil hier eine Wurzel für ein völlig anderes Verständnis von Kirche in der wesleyanischen Tradition liegt.

John Wesley, der den Weg und das Denken der Methodisten nachhaltig geprägt hat, hat sich mit Überzeugung von der Dissenter-Tradition abgesetzt, die den Weg seiner Vorfahren stark berührt hatte. Sein ganzes Ringen bestand, ganz im Sinne seines ökumenischen Bewußtseins von der Einheit der Kirche, darin, nicht den Dissens zur bestehenden Kirche von England im Sinne des Dissentertums nachzuweisen, sondern den Konsens zu beschreiben. Immer wieder hat sich John Wesley, der sich wegen seiner reformatorisch ausgerichteten Rechtfertigungsbotschaft aus seiner anglikanischen Kirche ausgestoßen fühlte, nachgewiesen, daß eben diese reformatorische Botschaft in den Bekenntnisschriften der Anglikanischen Kirche¹³ ihren festen Platz hat.

In der Konsequenz hieß dies: Wesley stand, was die Rechtfertigungsbotschaft betraf, im Konsens mit der Lehre der Kirche von England, die Kirche selbst lebte in ihrer Praxis weithin im Dissens mit der eigenen Lehre.

So steht am Anfang der methodistischen Kirchen nicht der Dissens, sondern das reformatorische Interesse, der Rechtfertigungsbotschaft innerhalb der Anglikanischen Kirche den Platz zu sichern, der ihr in den Bekenntnisschriften zugestanden wurde. Dies bedeutete, daß die methodistischen Kirchen von Anfang an nicht im traditionellen Sinn danach gestrebt haben, „Freikirche“ im Dissens zu sein, sondern anglikanische „Kirche der Reformation“. Das zeigte sich am Anfang bis in den Namen hinein. Die anglikanische Kirche, in der John Wesley Pfarrer war, trug in Amerika den Namen „Episcopal Church“. Als die amerikanischen Kolonien von England politisch unabhängig wurden und damit auch die staatskirchliche Aufsicht des anglikanischen Bischofs von London zu Ende war, mußte sich zwangsläufig in Amerika erstmals eine autonome methodistische Kirche bilden.¹⁴ Sie trug den Namen „Methodist Episcopal Church“, also sinngemäß übersetzt: „Methodistisch orientierte Anglikanische Kirche“. Freilich hat sie im Laufe der Geschichte eine eigenständige theologische Tradition entwickelt, aber die ging in eine ganz andere Richtung als bei den Dissenter-Kirchen und den Kongregationalisten.

Darum finden Methodisten ihren ekklesiologischen Ansatz auch kaum unter den Typologien in dem vorgelegten DÖSTA-Dokument wieder.

3.2 „Die Freikirchen“ – einheitliche „freikirchliche Gesichtspunkte“?

Erfolgte unter der Überschrift „Das reformatorische Verständnis“ eine historisch orientierte Engführung, so tritt unter dem Hinweis „freikirchliche Gesichtspunkte“ eine Summierung von bisher in der Studie nicht erfaßten Kirchen zutage.¹⁵ Es ist zu fragen, ob es nicht gerade in einer auf Zukunft hin ausgerichteten, ökumenisch erarbeiteten theologischen Studie angemessen gewesen wäre, wenigstens die kongre-

¹³ Es handelt sich um die 39 Glaubensartikel, die unter dem Einfluß der überwiegend lutherischen Theologen im 16. Jahrhundert in England in Anlehnung an verschiedene Bekenntnisse aus Deutschland formuliert wurden (vgl. dazu: K. H. Voigt, Ökumenische Wirkungen der Wittenberger Reformation in den angelsächsischen Ländern, in: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Ev.-meth. Kirche, 2/1989, S. 4-34) und die „Homilien“ (Lehrpredigten) aus der Reformationszeit.

¹⁴ K. H. Voigt, Kirchenbildung für seelsorgerliche Notstandsgebiete, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 1984, S. 21f.

¹⁵ Leider sind sie nicht mit ihren offiziellen Namen aufgeführt.

gationalistische und die methodistische Tradition jeweils in ihrer Typologie zu erfassen.

Ich will diese Frage begründen, indem ich zunächst auf einige gravierende Unterschiede im Umfeld der Ekklesiologie eingehe, die nicht ohne Auswirkung auf die konkrete Gestalt der Kirche bleiben. Danach nehme ich Stellung zu einzelnen Passagen der Studie selbst.

3.2.1 Grundpositionen in den Freikirchen

Sicher gibt es unter den sog. Freikirchen einen theologischen Grundkonsens in Fragen der Soteriologie. Aber bei aller Nähe im Verständnis der Glaubensbegründung im Zusammenhang mit der Mission der Kirche und bei einer aus dem Verständnis der Soteriologie heraus entwickelten Verbindung von persönlichem Glauben und der Gliedschaft in der *Kirche* (Ev.-methodistische Kirche), bzw. der *Gemeinde* (Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden und Bund Freier evangelischer Gemeinden) sind doch hinsichtlich des ekklesiologischen Selbstverständnisses und infolgedessen in der Struktur der *Kirche* (EmK) bzw. des *Bundes* von Gemeinden (BEFG und BFeG) erhebliche Unterschiede auszumachen, die man nicht ungestraft harmonisieren darf, sofern es zu verantworteten ökumenischen Schritten kommen soll.

3.2.2 Weltweite Kirche – autonome Ortsgemeinde

Innerhalb der methodistischen Kirche gibt es die *verpflichtende Gemeinschaft in weltweiter Verbundenheit*, die formal ausgedrückt ist in einer weltweit gültigen theologischen Kirchenverfassung und in der Entsendung von Delegierten an die gesamtkirchlichen Generalkonferenzen. Diese Generalkonferenz ist mit der Vollmacht ausgestattet, Verfassungsänderungen zu beraten und so einzuleiten, daß es zu einer gesamtkirchlichen Abstimmung kommen kann. Daran sind alle Pastoren und alle Gemeindebezirke (durch ihre gewählten Laiendelegierten) in der ganzen Welt beteiligt. Hier drückt sich der Kirchentypus des konziliaren Prinzips mit einem „Generalkonzil“ aus, an dem sich nicht etwa die Delegierten verschiedener autonomer Regionalkirchen treffen (wie etwa beim Lutherischen Weltbund), sondern die Vertreter *einer* Kirche. Die Verfassung ist für alle Teile der United Methodist Church (in den deutschsprachigen Ländern: EmK) in der ganzen Welt verbindlich. Dagegen ist unter den

freikirchlichen Kongregationalisten (BEFG und BFeG) der Independentismus mit der *Autonomie der Ortsgemeinde* ein ganz wesentlicher Ausdruck ihres theologischen Selbstverständnisses. Konsequenterweise wird hier auf den Begriff „Kirche“ als Ausdruck für die Gesamtheit der Gemeinden verzichtet und von einem „Bund“ autonomer Gemeinden gesprochen (*Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* und *Bund Freier evangelischer Gemeinden*).

3.2.3 Zur Taufpraxis

Daneben nenne ich methodistischerseits die auch in den Lima-Texten gewünschte *Taufpraxis einer verantwortungsvollen, unwiederholbaren Kindertaufe*, sofern die Eltern oder Erziehungsberechtigten bereit sind, „in und mit der Kirche ihre Kinder im christlichen Glauben zu erziehen“ (Lima-Text 11) und die Möglichkeit der *Glaubensstufe*; ganz im Sinne der freien Gewissensentscheidung der jeweils Verantwortlichen.

Dagegen haben die independentistischen Freikirchen in der Regel wenigstens die Neigung, nur Gläubige zu taufen und nur die an Gläubigen vollzogenen Taufen anzuerkennen. Ich weiß, daß es in dieser Frage unterschiedliche Akzente unter den Gemeinden der genannten Freikirchen gibt, manchmal sogar innerhalb einzelner „Gemeindebünde“. Darum kann ich hier nur die Grundtendenz im Vergleich zur methodistischen Praxis ansprechen.

3.2.4 Zum Verständnis des „Amtes“

Ein weiterer für manche gravierender Unterschied in den Freikirchen ist das Verständnis des „Amtes“. Auch wenn das Verständnis des methodistischen Bischofsamtes nicht mit dem lutherischen vergleichbar ist, bleibt doch eine unterschiedliche Leitungsstruktur zwischen der methodistischen Kirche und der Praxis in den Gemeindebünden, die ihre Grundlagen in der gemeinsamen, verbindlichen „Lehre, Verfassung und Ordnung“ hat.

4. Anmerkungen zum Text der DÖSTA-Studie

4.1 Kirche oder Freikirche?

Der Text beginnt: „Die Freikirchen¹⁶ führen ihre Bezeichnung wegen zweier Kennzeichen ...“ (S. 28).

¹⁶ Es wäre wünschenswert gewesen, an dieser Stelle die offiziellen Bezeichnungen der gemeinten Kirchen einzuführen, damit der Leser weiß, von wem hier konkret die Rede ist.

Die EmK führt die Bezeichnung „Kirche“ und hat noch 1968 aus theologischen Gründen nach grundsätzlicher Diskussion bewußt darauf verzichtet, den heute mehr soziologischen Begriff „Freikirche“ in den Kirchennamen aufzunehmen. Der Begriff „Freikirche“ korrespondiert mit dem Begriff „Staatskirche“ und hat darum in Deutschland mit dem Ende des Staatskirchentums und seit dem Beginn der Weimarer Republik seine ursprüngliche Bedeutung verloren.

Die im Text vorgenommene Interpretation des Begriffs „Freikirche“ u. a. durch die Formulierung „... frei von staatlicher Bevormundung oder anderen Abhängigkeiten“, „Betonung der Freiwilligkeit“ und „Verpflichtung zu aktiver Beteiligung und Mitwirkung“ scheint mir vom Ansatz her nicht ausschließlich freikirchlich zu sein. Damit ergibt sich die Frage, ob diese Formulierungen ökumenisch angemessen sind und ob sie nicht schlicht aussagen, wie Kirche sich versteht.

4.2 Gemeindebildung ohne Kirchengründung?

Im Text heißt es: „Wie die reformatorischen Kirchen gilt auch für die Freikirchen, daß sie keine ‘neuen’ Kirchen gründen wollten ...“ (S. 28).

4.2.1 Freikirchen nicht reformatorisch?

Hier wird wieder, wie schon dargelegt, unangemessen zwischen „Freikirchen“ und „reformatorischen Kirchen“ unterschieden.

4.2.2 Keine neue Gemeinde- bzw. Kirchenbildung?

Ferner muß die Frage gestellt werden, ob die pauschale Feststellung, keine neuen Kirchen gründen zu wollen, historisch korrekt ist; wenigstens bedürfte sie der Interpretation.

Ich bejahe diesen Satz für die EmK, die am geduldigsten in ihrem wesleyanischen Zweig in Württemberg vierzig Jahre lang versucht hat, als innerlandeskirchliche Gemeinschaft zu leben und zu arbeiten. Aber ich vermute, daß andere Freikirchen ihre eigene Geschichte anders interpretieren, als das Dokument es tut. Die Taufe der Baptisten und die geschlossene Abendmahlsfeier der Freien ev. Gemeinden, die dem Ziel der reinen Gemeinde gewissenmäßige Priorität gegeben haben, mußten sich von Anfang an über die Notwendigkeit, im staatskirchlichen Umfeld „neue Gemeinden“ zu bilden, im Klaren sein.

4.2.3 „Freikirche“ im Gegenüber?

Ich finde es aus EmK-Perspektive sehr unglücklich formuliert, daß der Text den Anschein erweckt, als würden die Freikirchen sich aus dem Gegenüber zu den etablierten Kirchen definieren. Sie betonen theologische Aspekte, heißt es im Text, „die man andernorts vermißte“ (S. 28) und nun „im Gegenüber zu einem ‘konstantinischen’ Bild von Kirche und Gesellschaft“ verwirklichen wollte (S. 28). Daß die genannten Felder „Kirchenzucht“, „Heiligung“, „Geistausgießung“ – übrigens unterschiedlich in den einzelnen Freikirchen gewichtet – eine Rolle spielen, hat seinen Grund – gut reformatorisch – in der Heiligen Schrift, aber nicht, weil andere Kirchen die Tagesordnung in den sog. Freikirchen bestimmen. Ein wenig überspitzt formuliert kann der Abschnitt den Eindruck erwecken (besonders in Verbindung mit der Überschrift „Freikirchliche Gesichtspunkte“), es handle sich bei den Freikirchen um eine Art „Ergänzungskirchen“, die aus den Defiziten anderer leben.

4.2.4 Zum Bekenntnisgut

Im Blick auf das Bekenntnisgut wird unter den „freikirchlichen Gesichtspunkten“ festgestellt, „... daß der kirchlichen Tradition gegenüber große Freiheit herrscht“. Diese Feststellung veranlaßt mich, für die methodistische Kirche festzustellen, daß es eine verbindliche „Lehre, Verfassung und Ordnung“ gibt, in der die historische Kontinuität mit der allgemeinen christlichen Kirche ausgedrückt ist, einerseits durch die aus der reformatorischen Tradition stammenden „Glaubensartikel“,¹⁷ andererseits durch das Apostolische sowie das Nizänische Glaubensbekenntnis, die beide für den gottesdienstlichen Gebrauch in der Agende gedruckt worden sind.¹⁸

4.2.5 Ortsgemeinde und allgemeine christliche Kirche

„Die wahre Kirche ist in jeder Ortsgemeinde verwirklicht, ohne daß damit der Blick auf die universale oder katholische Kirche verloren ginge“ (S. 29). Für methodistische Ekklesiologie ist das eine zu schwache Formulierung. Sie erweckt den Eindruck, als könne man sozusagen von außen auf die universale Kirche blicken.

Die methodistische Kirche hat sich, wie oben

¹⁷ Zuletzt in: Lehre, Verfassung und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche, 1993, S. 42ff.

¹⁸ Zuletzt 1991 in: Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche, 1991, S. 147f. und in: Feiern und bekennen, Ordnungen – Gebete – Bekenntnisse, 1994, Nr. 26 und 27.

gezeigt, von Anfang an nicht abgrenzend als „Konfession“, sondern integriert als „DeNomination“ im Sinne einer Teilkirche innerhalb der einen Kirche Jesu Christi mit und neben anderen Teilkirchen verstanden. In der Verfassung der EmK beginnt Artikel 4 mit der Feststellung: „Die EmK ist ein Teil der allgemeinen Kirche, die in Christus ein Leib ist ...“

4.2.6 Zusammenfassung

Die Anmerkungen zu den „Freikirchlichen Gesichtspunkten“ haben nachweisen wollen, daß es gerade unter der ekklesiologischen Themenstellung notwendig ist, die als „Freikirchen“ bezeichneten Kirchen und Gemeindebünde differenziert zu behandeln, wie das schon 1927/28 geschah. Die allgemein übliche Zusammenfassung der sog. Freikirchen als ein Block mag in mancher Hinsicht wegen der ungeheuren Größenunterschiede im Sinne der Unterscheidung von sog. Großkirchen und kleinen Minderheitenkirchen hilfreich erscheinen, in der *theologischen* Diskussion kann diese Strukturierung mehr Verwirrung auslösen als sie Klarheit zu schaffen vermag. Das Modell der weltweiten ökumenischen Bewegung, in der große und reiche Landeskirchen mit kleinen und teilweise sehr armen Minderheitenkirchen partnerschaftlich zusammenarbeiten, wird sicher auch Rückwirkungen nach Deutschland nach sich ziehen.

Eine Nachbemerkung zum Verständnis der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)

Möglicherweise hat eine Fehlinterpretation der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zur Festlegung der Struktur beigetragen. Darum können hier einige kurze Hinweise zu ihrer Geschichte hilfreich sein.

1. Die VEF ist der erste ökumenische Zusammenschluß in Deutschland, in dem seit 1926 zunächst vier autonome Kirchen eine verbindli-

che Arbeitsgemeinschaft eingegangen sind.

2. Der Zusammenschluß zu einer Arbeitsgemeinschaft (es handelte sich nicht um eine ‘Vereinigung’ im Verständnis einer Union) erfolgte nicht im Sinne einer theologischen Koalition, sondern überwiegend aus gemeinsamen kirchenpolitischen Gründen von diskriminierten Minderheitenkirchen.

3. Konkrete gemeinsame Anliegen, die zur Bildung der VEF führten:

3.1 Im Vorfeld und während des Ersten Weltkrieges gegenseitige Unterstützung in der Abwehr des Vorwurfs, als „angelsächsisches Gewächs“ mit dem „feindlichen Ausland“ gegen deutsche Interessen zu stehen (Bund Freikirchlicher Prediger in Berlin als Vorläufer der VEF).

3.2 1925 wurde es notwendig, gegenüber dem „Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß“ in gemeinsamer Vertretung Plätze zur Teilnahme an der Stockholmer Konferenz für „Praktisches Christentum“ zu erlangen, die vom internationalen Vorbereitungskomitee alle an die Deutsche Evangelische Kirche (DEK) gegeben waren.¹⁹

3.3 Ebenfalls zur Weimarer Zeit mußten die Freikirchen die Anerkennung als „bekenntnisverwandte Kirchen“ von der DEK erreichen, damit die Kinder freikirchlicher Eltern am Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen teilnehmen durften und damit die Verstorbenen aus den Freikirchen endlich auch auf Friedhöfen bestattet werden konnten, die in kirchlichem Besitz waren.

3.4 Dem Staat gegenüber mußte eine gemeinsame Vertretung freikirchlicher Interessen die Verleihung der Körperschaftsrechte begründen und durchsetzen, teilweise gegen landeskirchliche Stellungnahmen.

Die Bildung der VEF im Jahre 1926 – ausgelöst durch die ökumenische Bethesda-Konferenz 1922 in Kopenhagen – erfolgte also nicht im Sinne einer theologischen Konsensbildung, sondern sie geschah durchaus im Sinne einer „versöhnten Verschiedenheit“, damals als kirchenpolitisches Zweckbündnis in gegenseitigem Respekt der jeweils eigenen theologischen Positionen.

¹⁹ Zur ökumenischen Position der „Deutschen Evangelischen Kirche“, vgl.: Karl Heinz Voigt, Ein ökumenischer Deutscher Evangelischer Kirchenbund? - 75 Jahre nach Dresden 1919, in: ders., Leuenberg zwischen Budapest und Wien, epd-Dokumentation Nr. 15/94, S. 11-20.

Heute steht die VEF – auch um Mißverständnissen vorzubeugen – vor der Aufgabe, ihr Selbstverständnis neu zu definieren, nachdem in den letzten Jahren die Zahl der Mitglieder und Gastmitglieder deutlich gestiegen ist.

4. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß es kaum möglich und sinnvoll ist, „die Freikirchen“ als theologischen Block zu sehen und zu erfassen. Gerade in theologischen Fragestellungen ist es notwendig, differenziert die Positionen der einzelnen autonomen Kirchen zu kennen, um einen echten theologischen Dialog zu ermöglichen, der zu ökumenischen Schritten führen kann.

Karl Heinz Voigt
Hardenbergstraße 15
24105 Kiel

Kirchen in Gemeinschaft? – Wachsende Gemeinschaft aller Glaubenden!

*Anmerkungen aus dem Bund
Freier evangelischer Gemeinden
zu einer ökumenischen Studie zu
Fragen der Ekklesiologie¹*

*Gerhard Hörster zum 60. Geburtstag
am 22. November 1994 gewidmet.*

1. Vorbemerkungen

1.1 Die Frage nach der Kirche – eine Schlüsselfrage

Daß sich der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) als theologische Arbeitsgruppe der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) eingehend mit ekklesiologischen Fragen beschäftigt hat, muß auf das lebhafteste und dankbare Interesse der Freikirchen stoßen, denn die Frage nach der rechten Gestalt der Kirche hat für sie seit jeher einen hohen Rang. Die nun vorliegende Studie scheint geeignet, ein Gespräch mit möglichst vielen Teilnehmern aus unterschiedlichen Kirchen zu eröffnen. Auch wenn der zwischenkirchliche Dialog eine Vielzahl weiterer Themen zu behandeln hat, wird er doch die ekklesiologischen Grundfragen ständig mitbedenken müssen, wenn er nicht der Gefahr einer Selbsttäuschung erliegen will. Es muß deutlich werden, aus welchem Verständnis von Kirche bzw. Gemeinde heraus jeweils argumentiert wird. Nur dann kann der Versuch gegenseitigen Verstehens verheißungsvoll sein. Diesem Anliegen versucht die Studie Rechnung zu tragen.²

1.2 Ja zur Einheit

Wenn sich die DÖSTA-Studie als Beitrag zur Überwindung kirchlicher Trennungen versteht, so verfolgt sie damit ein Anliegen, das den Frei-

¹ P. Neuner/D. Ritschl (Hg.): Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie. Frankfurt a. M. 1993 (= Neuner/Ritschl: Kirchen...).

² Vgl. P. Neuner/D. Ritschl: Kirchen..., S. 8-10.