Erneuerung von Kirche und Gemeinde?

Ekklesiologische Impulse aus dem Bereich der Evangelischen Allianz

Es lässt aufhorchen, wenn eine theologische Konferenz auf dem Boden der Evangelischen Allianz eine Thematik behandelt, die in Allianzkreisen bislang eher gemieden wurde. War man sich in der Christologie und Soteriologie weitgehend einig, so gingen die Wege in der Frage nach einer angemessenen Ekklesiologie deutlich auseinander. Im September 1997 fand in Bad Blankenburg die 10. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) statt. Die dort von volks- und freikirchlichen Theologen gehaltenen Vorträge hat Helge Stadelmann unter dem Titel „Bausteine zur Erneuerung der Kirche. Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie“¹ herausgegeben. Der vorliegende Beitrag² versucht, einige wesentliche Linien nachzuzeichnen sowie in Anknüpfung und kritischer Auseinandersetzung eigene freikirchliche Akzente zu setzen.

Rolf Hille beschreibt „Perspektiven evangelikaler Ekklesiologie: dargestellt an der Glaubensbasis der Deutschen Evangelischen Allianz“ (1-8). Er zeigt auf, dass die Evangelische Allianz, die nicht selber Kirche sein will³, ihre (nur in Ansätzen vorhandene) Ekklesiologie in der Soteriologie, speziell in der lutherischen Rechtfertigungslehre und in der Lehre von Bekehrung und Wiedergeburt verankert (2). Christsein soll „nicht aus dem Phänomen einer institutionellen Kirchenmitgliedschaft abgeleitet werden können, sondern ganz in dem personalen Wirken des Heiligen Geistes begründet sein“ (3). Die starke Betonung des allgemeinen Priestertums der Glaubenden widerstreitet ebenso „religiösem Individualismus“ wie „hierarchischer Kircheninstitution“. Die Kirche hat aus Allianzperspektive einen primär evangelistisch-missionarischen Auftrag (5). Nur in dessen Wahrnehmung ist sie die *una sancta catholica et apostolica ecclesia* (die eine heilige, allgemeine und apostolische Kirche).

In seinem Beitrag „Konkurrierende Kirchenmodelle in historischer Perspektive: Freikirche – Volkskirche – Bekennende Kirche“ (9-40) beschränkt sich Stephan Holthaus auf die Darstellung protestantischer Modelle in Deutschland in der Zeit von 1815-1948. Er möchte „deutlich machen, dass die ekklesiologischen Modelle und Neuansätze der letzten beiden Jahrhunderte stark von den jeweiligen zeitgeschichtlichen Umständen beeinflusst wurden.“ Die – in Freikirchen manchmal anzutreffende – „idealistische Vorstellung, dass Kirchenmodelle direkt und allein aus dem Neuen Testament abgeleitet worden“ seien, lasse sich „historisch nicht halten“ (10; vgl. 21 und 38). Die sich aus diesem zutreffenden Urteil notwendig ergebende Bescheidenheit versteht sich

¹ TVG Bd. 429, Gießen/Basel und Wuppertal 1998. In Klammern angegebene Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Sammelband.

² Auf den hier S. 4-19 wiederabgedruckten Vortrag von U. Swarat sowie das Korreferat von R. Meier gehe ich nicht näher ein.

³ Hille bestimmt die Evangelische Allianz näherhin u. a. als „Sammlungsbewegung glaubender Christen mit lebendiger Frömmigkeit ...“ (2). Zu fragen wäre, ob es auch nichtglaubende Christen gibt. Die Häufung von adjektivischen Näherbestimmungen des Christseins birgt die Gefahr in sich, die Tendenz zu inflationärem Gebrauch des Begriffs Christ zu verstärken.

jedoch nicht von selbst. Gemeinsam mit den Volkskirchen haben wir uns als Freikirchen immer neu dem Anspruch der Heiligen Schrift zu stellen und als *ecclesiae semper reformandae* (immer neu zu reformierende Kirchen) Korrektur durch den Heiligen Geist zuzulassen.

In seinem Korreferat geht Rainer Ebeling kaum auf Holthaus ein, sondern konzentriert sich stattdessen auf „Dietrich Bonhoeffer – eine historische Momentaufnahme“ (41-56). Es gibt zu denken, dass volkscirchliche Verantwortungsträger in Zeiten äußerer Bedrängnis ernsthaft erwogen haben, ob nicht aus der Volkskirche eine Freikirche werden müsse (42 ff.). Also nicht eine Abwanderung einzelner Glieder oder Ortsgemeinden, sondern die Umwandlung einer ganzen Kirche wurde als eventuell notwendige Maßnahme ins Auge gefasst. Gerade auch Bonhoeffers Erwägungen in historisch brisanter Lage (46 ff.) nötigen die aktuelle Debatte dazu, das Modell Freikirche stärker zu thematisieren, als dies bislang der Fall ist. Dass auch Freikirchen in der Wahrnehmung ihres öffentlichen Auftrags versagen können und tatsächlich in wichtigen historischen Herausforderungen versagt haben (48 ff.), schränkt das Gesagte nicht ein. Zugleich muss uns Freikirchen Bonhoeffers Unterscheidung zwischen „institutioneller und wesentlicher Freiheit“ dazu herausfordern, über unser Freiheitsverständnis neu nachzudenken. Bleibt unsere freikirchliche Freiheit nicht sehr oberflächlich, wenn sie lediglich als (nicht näher bestimmte) Unabhängigkeit vom Staat und ekklesiologische Umsetzung individualistischer Entscheidungsfreiheit verstanden wird? Nach Bonhoeffer ist, so R. Ebeling, „die wesentliche Freiheit [...] dort zu finden, wo die Kirche Christus bekennt, auch wenn ihr von der Welt alle Lebensmöglichkeiten auf jede erdenkliche Art beschnitten werden“ (51).

Für Jakob van Bruggen ist es in seinem Aufsatz „Apostolischer Gemeindebau: Widersprüchliche Ekklesiologien im Neuen Testament?“ (57-82) wesentlich, dass Jesus mit dem Anspruch auftrat, der Gesalbte Gottes zu sein, er suchte Nachfolger und wollte die Kirche (60 f.). Damit kann v. Bruggen sich u. a. auf P. Stuhlmacher berufen.⁴ V. Bruggen sieht in *διάκονος* (*diakonos*) keine „Amtsbezeichnung“. *διάκονοι* (*diakonoι*) seien solche, „die der Gruppe der Ältesten hinzugefügt wurden, um sie bei ihrer Arbeit zu unterstützen“ (70). Stuhlmacher wird dahingehend kritisiert, dass er Apg 14, 13 und Apg 20, 17-38 sowie 1. Kor 14, 34 f. nicht als ursprünglich paulinisch ansieht und folglich bzgl. der paulinischen Ekklesiologie zu einem anderen Ergebnis kommt (72 f.). Mit Recht betont v. Bruggen, dass der Zusammengehörigkeit der Ortsgemeinden in der einen Kirche Jesu Christi im Neuen Testament eine größere Bedeutung zukommt als häufig angenommen wird (73f.). Das Streben nach der „Einheit in Lehre und Leben (1. Kor 15, 11)“ schlägt sich an vielen Stellen des Neuen Testaments nieder (74f.). Nach v. Bruggen sind die neutestamentlichen Ekklesiologien vielfältig, aber nicht widersprüchlich (80). Für den Zeitraum, den die neutestamentlichen Texte abdecken, darf man noch „keine überörtliche Organisationsstruktur“ erwarten. Aber die Tatsache, dass es Apostel und Evangelisten gegeben hat, die überörtlich in entscheidenden Funktionen tätig waren, verwehrt die Annahme von völlig unabhängigen Ortsgemeinden. Vielmehr wussten sie sich sogar über Kontinente hinweg füreinander verantwortlich, weil sie von dem einen Herrn berufen waren und ihm dienten.

In seiner Stellungnahme (83-90) widerspricht Wilfrid Haubeck v. Bruggen in mehreren Punkten. Seines Erachtens „meint *διάκονος* (*diakonos*) in Phil 1, 1; 1. Tim 3, 8ff. und Röm 16, 1f. ebenso eindeutig ein bestimmtes Amt wie die Ältesten“. Mit Recht hebt Haubeck hervor, dass Paulus die

⁴ Peter Stuhlmacher: Kirche nach dem Neuen Testament. In: ThBeitr 26 (1995), 304.

Metapher vom Leib Christi nicht nur auf die weltweite Gemeinde, sondern auch auf die Orts-gemeinde bezieht (86f.). Unter Bezug auf P. Stuhlmacher betont Haubeck, dass Gemeinde im Neuen Testament nicht *corpus permixtum*, sondern „Modell und Vorzeichen der Neuschöpfung“ ist (89).

Aufschlussreich ist Heinz-Werner Neudorfers Forschungsbericht „Neuere Entwicklungen der neutestamentlichen Kirchenlehre“ (91-110), in dem er die Positionen von K. Berger, J. Roloff und P. Stuhlmacher referiert. Am interessantesten schildert er die Sicht Stuhlmachers, die ihn geradezu „freikirchlich“ anmutet (108). Nicht von ungefähr, denn Stuhlmacher sieht die Großkirchen an ihr Ende gelangt. Neudorfer zitiert ihn: „Da das Christentum in Verfolgungszeiten bis in die Gegenwart hinein immer nur in familiären Kleingruppen überlebt hat, ist ernsthaft zu überlegen, ob nicht die Hausgemeinde die eigentlich dauerhafte, christentumspezifische soziale Lebensform darstellt“ (104). Die von Stuhlmacher als dringend notwendig erachtete Orientierung am Neuen Testament führt ihn dazu – wie bereits oben erwähnt – das Verständnis von Kirche als *corpus permixtum* abzulehnen.

Der Aufsatz von Wolfgang Reinhardt trägt den Titel „Faktoren des Gemeindegewachstums nach dem exegetischen Befund der Apostelgeschichte“ (111-151). Der Autor nennt es „gemeindekybernetischen Doketismus, wenn man die Führung des Geistes gegen Planung und Zielstrebigkeit im Gemeindeaufbau ausspielen wollte“ (121). Unter den Stichworten „Kerygma“, „Metanoia“, „Koinonia“, „Semeia“ und „Martyria“ beschreibt er „Wachstumsfaktoren, bei denen Menschen beteiligt sind“ (125). Reinhardt stützt sich auf die in der neueren Forschung im Vergleich zu früher positivere Bewertung der lukianischen Tradition. Er zeigt auf, dass Wachstum als wesentliches Element zum urchristlichen Gemeindeverständnis gehörte, ideologisiert Gemeindegewachstum jedoch nicht. Leser, die einem Wachstumsfetischismus kritisch gegenüber stehen, werden für das biblische Anliegen gewonnen, wenn Reinhardt feststellt: „Die biblisch-theologische Erkenntnis, wie häufig das Wachstum aus scheinbar völlig gegenteiligen Voraussetzungen und durch Sterbeprozesse hindurch geschenkt wird, kann vor einem oberflächlich triumphalistischen Verständnis von Wachstum und einer Ideologie der großen Zahlen bewahren (ebenso wie es auch eine Ideologie der kleinen Zahlen und des Misserfolgs als Normalfall des Gemeindeaufbaus gibt)“ (149). In erfreulicher Klarheit betont Reinhardt – auch für seinen volksgemeinlichen Kontext: „Ohne Evangelisation kein Aufbau von Gemeinde, ohne Gemeinde keine Evangelisation“ (127). Mit Hinweis auf die Arbeiten von H. Burkhardt⁵ betont er die Notwendigkeit der Metanoia als „Anfangserfahrung“ und – davon unterschieden – „vielfältiges Antwortgeschehen“ (132-137). Auch ist ihm lebhaft zuzustimmen, dass nicht schon der Ruf zum Glauben als „Werkerei“ verdächtigt werden darf (136). Reinhardt wendet sich gegen den Vorwurf, durch die Betonung der Bekehrung werde in der Volkskirche eine „Zweiklassengesellschaft“ geschaffen (135).⁶ Doch trifft dieser Vorwurf – aus volksgemeinlicher Perspektive – durchaus etwas Wesentliches.⁷ Denn genau hier sitzt das ekklesiologische Problem. Zwar geht es nicht um „bessere“ und „schlechtere“ Christen,

⁵ Vgl. jetzt H. Burkhardt: Christ werden. Bekehrung und Wiedergeburt – Anfang des christlichen Lebens. Gießen 1999.

⁶ Er zitiert er C. Möllers Kritik an M. Herbst: „Wird damit nicht eine Zerteilung der Gemeinde in bessere und schlechtere Christen vorgenommen?“

⁷ Gegen Reinhardt ist festzustellen, dass der genannte Vorwurf nicht die ntl. Autoren trifft, da diese keine christliche Gemeinde als *corpus permixtum* im Sinne einer Zusammengehörigkeit von Glaubenden und Nichtglaubenden kennen.

wohl aber darum, dass aus neutestamentlicher Sicht zur Gemeinde nur diejenigen gehören, die durch Gottes Geist eine Lebenswende vollzogen haben und fortan als *simul iusti et peccatores* (zugleich Gerechtfertigte und Sünder) in der christlichen Gemeinde leben. Dabei ist unerheblich, ob sich die Lebenswende in einem datierbaren Akt oder über einen längeren Zeitraum hin ereignet hat; entscheidend ist der persönliche Glaube.⁸ Freilich steht damit in engstem Zusammenhang das Problem der Säuglingstaufe.

Reinhardt erinnert an die seinerzeit von J. Hansen an C. Möller gerichtete kritische Frage, ob dieser auch an jene „Massen der Getauften“ denke, „die jede tragende Beziehung zum Evangelium und zur Kirche verloren haben“ (136).⁹ Jedoch will Reinhardt unter allen Umständen an der Säuglingstaufe festhalten. Den (im katholischen Raum) auf persönliche Umkehr dringenden Heribert Mühlen zitiert er zustimmend dahingehend, dass die Praxis der Kindertaufe erst dann bedenklich werde, „wenn man voraussetzt, dass mit dem ‚Gnadenstand‘, in den Gott das Kind durch die Taufe einsetzt, Umkehr bereits vollzogen sei ...“ (137). An dieser Argumentation wird jedoch das Dilemma der Säuglingstaufraxis deutlich. Man will der biblischen Erkenntnis Rechnung tragen, dass Glaube und Taufe zusammengehören. Die zu Recht betonte sachliche Priorität von Gottes Handeln in der Taufe kann jedoch nicht dadurch demonstriert werden, dass sich die Kirche massenweise (oder auch nur einen einzigen) Menschen ungefragt einverleibt. In den Gnadenstand wird ein Mensch allein durch den Glauben versetzt. Eine Taufe ohne Glaube kann vom Neuen Testament her nicht als Taufe gelten. Das immer wieder vorgetragene Argument, im Neuen Testament handele es sich (im Gegensatz zur heutigen Situation in christlichen Familien) um eine Missionssituation, in der noch keine Säuglingstaufe zu erwarten gewesen sei,¹⁰ verfängt nicht, weil jede Generation im Entscheidenden an sich selbst „Missionssituation“ erlebt: In der Antwort auf das Evangelium kann sich niemand von Eltern oder Paten vertreten lassen. Aus der Kindersegnung Jesu lässt sich kein Recht für die Säuglingstaufe ableiten. Auch ohne Taufe gehört den Kindern das Reich Gottes. Dies nicht weil sie etwa außerhalb des Machtbereichs des Bösen lebten, sondern weil Jesus ihnen das Himmelreich zuspricht: „Solchen gehört das Reich Gottes!“ (Mt 19, 14 par.). Die Sorge um das Heil von ungetauften Säuglingen ist unnötig. Zwar nennt das Neue Testament kein Alter, ab welchem in den ersten Gemeinden getauft wurde. Deutlich aber ist, dass diejenigen getauft wurden, die das Evangelium hörten und daraufhin Buße taten (Apg 2, 38.41; vgl. Apg 16, 14f.). Dies kann schlechterdings von Kleinkindern nicht erwartet werden.

Besondere Beachtung verdient der exegetische Aufsatz von Roland Gebauer: „Taufe und Ekklesiologie: Neutestamentliche Erwägungen zu einer biblisch erneuerten Praxis“ (152-162). In der Abfolge „Verkündigung – Glaube – Taufe – Eingliederung in die Gemeinde bzw. Kirche“ sieht Gebauer „konstitutive Elemente“ eines „Grundgerüsts“ sowohl bei der Urgemeinde als auch bei Paulus (153). Apg 2, 38 gibt nach Gebauer nicht nur lukanisches, sondern urgemeindliches Taufverständnis wieder (154ff.). Er stellt drei „Grundlinien des neutestamentlichen Taufverständnisses“ heraus: 1. „In der Taufe beschenkt Gott den Menschen mit der Heilswirkung des

⁸ Weil es für Gott keine pietistische, evangelikale oder konfessionelle Schablone für Glauben gibt, muss sich unser Glaubensverständnis immer neu am biblischen Zeugnis ausrichten.

⁹ J. Hansen / C. Möller: *Evangelisation und Theologie. Texte einer Begegnung*. Neukirchen 1980, 57.

¹⁰ Vgl. z. B. C.H. Ratschow: *Die eine christliche Taufe*. Gütersloh 4. Auflage 1982, 221ff.

Christusgeschehens.“ 2. Diesem Handeln geht „eine Hinwendung und ein Ergreifen des dem Menschen in der Verkündigung zugesagten Heils“ voraus, wobei klar ist, dass auch „diese Reaktion letztlich dem Wirken Gottes im Menschen zu verdanken ist“ (159). 3. Durch die Taufe erfolgt „die Eingliederung des Täuflings in die Gemeinde bzw. Kirche“. Dieser Auffassung ist mit einer Einschränkung zuzustimmen. Gerade weil Gott bereits im Vorfeld der Taufe an den betreffenden Menschen handelt – er macht sie hörbereit, der Lydia „tat er das Herz auf“ (Apg 16, 14) – muss die neutestamentliche Taufe präziser als dasjenige Handeln Gottes bezeichnet werden, durch welches die erstmalige und grundlegende Erneuerung eines Menschen zum Abschluss kommt. Die Entscheidung des Täuflings für Glaube und Taufe ist für das Geschehen der Taufe mit konstitutiv, als solches jedoch von sekundärer Bedeutung, weil es vom gnädigen Handeln Gottes umschlossen wird, dem allein primäre Bedeutung zukommt. Konrad Bussemer¹¹ dürfte Wesentliches treffen, wenn er sagt: „Die Taufe gehört bei den Aposteln unmittelbar zur Verkündigung und Annahme des Evangeliums, sie hatte ihren Platz nicht vor oder nach, sondern im Akt der Bekehrung; sie setzte aber eine innere Einstellung voraus, die dem Heil zugerichtet war, einen Anfang geistlichen Lebens, und sie half mit, den Geburtsakt des neuen Menschen zu vollenden.“¹² Weil sich der Heilige Geist nicht systematisieren lässt, wäre es m. E. nicht sachgemäß, den Empfang des Heiligen Geistes zeitlich genau einordnen zu wollen. Jedoch wird man sagen dürfen: Wo immer ein Mensch das Evangelium hört, umkehrt, sich taufen lässt, Vergebung der Sünden empfängt und sich in die Gemeinschaft der Glaubenden eingliedern lässt, da schenkt Gott ihm seinen Heiligen Geist (vgl. 1. Kor 12, 3).

Aus dem exegetischen Befund zieht Gebauer Konsequenzen, die sowohl die Taufpraxis von Volks- als auch Freikirchen in beachtlichem Maße in Frage stellen. Weil bei der Säuglingstaufe das „Ergreifen des Heils“ erst „für eine spätere Zeit erhofft“ wird, sei zu fragen, „ob das Handeln Gottes [...] nicht auch erst mit dem späteren Glauben des Täuflings realisiert wird und die Taufe somit auf einen bloßen Akt individuellen Heilszuspruchs reduziert wird“ (160). An die Praxis der Taufe von Jugendlichen und Erwachsenen richtet Gebauer die Frage, ob „die volle Heilswendung durch Gott nicht bereits vorausgesetzt“ und „allein an den Glauben bzw. die Bekehrung gebunden“ werde. Wo dies der Fall sei, drohe die Taufe „auf einen bloßen Akt des Bekenntnisses¹³ und der Besiegelung des bereits zugeeigneten Heils reduziert zu werden“. Damit werde „nicht nur die soteriologische, sondern auch die ekklesiologische Funktion der Taufe entwertet“ (160). Mit dieser Kritik trifft Gebauer einen neuralgischen Punkt evangelikaler und besonders auch freikirchlicher Taufpraxis.¹⁴ Sind wir nicht, um eine glaubenslose Taufe zu vermeiden, in das andere Extrem geraten, dass wir unsererseits den biblisch vorgegebenen, engen zeitlichen Zusammen-

¹¹ K. Bussemer war in den Jahren 1929-1939 Lehrer an der Predigerschule des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Wuppertal-Vohwinkel.

¹² K. Bussemer: Die Gemeinde Jesu Christi. Ihr Wesen, ihre Grundsätze und Ordnungen. Witten 6. Auflage 1968, 51 f.

¹³ Die Bedeutung des Bekennens für die Existenz von Kirche stellt U. Swarat, a. a. O., 183 hier S. 4-19 heraus. Das Bekenntnis i. S. von Röm 10, 9 f. ist für ihn eine notwendige nota ecclesiae, für seinen Korreferenten R. Meier gehört es lediglich in den „Bereich der abgeleiteten notae ecclesiae“, während die eigentlichen notae entsprechend Art. VII des Augsburger Bekenntnisses lediglich in der rechten Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung bestehen (194).

¹⁴ Wenn R. Hille (3) die Ansicht vertritt, „kein ernsthafter Evangelikaler würde die Bedeutung der Taufe als Akt der objektiven göttlichen Heilswendung leugnen“, so übersieht er die Gruppe derer, die die Taufe nur noch als nachträglichen, mit dem eigentlichen Heilsgeschehen jedoch nicht unmittelbar verbundenen Gehorsamsakt der Bekehrten verstehen.

hang von Glaube und Taufe zerrissen haben? Je mehr die Taufe vom Akt der Bekehrung getrennt wird, desto unausweichlicher wird die heute oft gestellte Frage der Bekehrten: „Was bringt mir noch die Taufe?“ Die Begründungen für das Auseinanderreißen von Glaube und Taufe sind oft fadenscheinig: der Täufling müsse sich erst einmal „bewähren“, oder für einen einzelnen Taufbewerber „lohne sich der ganze Aufwand nicht“, man wolle lieber warten, bis „genügend“ (wie viele sind das?) Anmeldungen vorlägen usw. Die wünschenswerte Alternative kann nicht darin bestehen, die Taufe des Kämmerers (Apg 8) zu einem allein richtigen Schema zu machen und im unmittelbaren Anschluss an jede Predigt taufbereit zu sein. Gute Gründe sprechen für ein nicht zu lang ausgedehntes Taufkatechumenat vor der Taufe. Wesentlich wird sein, dass wir in den biblischen Tauftexten Gott als den primär Handelnden entdecken. Geschieht dies, dann steht die Taufe weniger in der Gefahr, als fromme Leistung denn als Geschenk Gottes empfunden zu werden. Für die Taufe konstitutiv sind sowohl das Handeln Gottes als auch der (anfängliche) Glaube des Täuflings. Wo eines dieser beiden Elemente fehlt, lässt sich nicht von Taufe im neutestamentlichen Sinne sprechen.

Unbeschadet dessen ist in der heutigen westeuropäischen Situation ernst zu nehmen, dass die kirchliche Landschaft immer noch von den großen Volkskirchen und deren Säuglingstaufraxis geprägt ist. Dies bringt mit sich, dass – aus unterschiedlichen Gründen – Menschen Glieder unserer Evangelisch-Freikirchlichen oder Freien evangelischen Gemeinden werden wollen, die, als Säuglinge getauft und später zum Glauben gekommen, sich keiner „erneuten“ Taufe unterziehen wollen. Sofern diese glaubhaft machen, dass sie sich nach eingehendem Bibelstudium vor Gott und in ihrem Gewissen an ihre Säuglingstaufe gebunden sehen, wird ihnen in Freien evangelischen Gemeinden die uneingeschränkte Gliedschaft gewährt. Dadurch soll zum Ausdruck kommen, dass letzten Endes nicht eine bestimmte Tauferskenntnis, sondern allein der persönliche Glaube heilsentscheidend ist. (Im Unterschied dazu ist im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden die Glaubenstaufe weitestgehend das einzige Tor zur Mitgliedschaft.)

Wohlthuend nüchtern und zugleich engagiert schreibt Siegfried Großmann über „Die Bedeutung der Charismen im Gemeindebau“ (163-168). In seiner „biblisch-theologischen Grundlegung“ nennt er als Wirkungen der Geistestaufe, die „Teil der Wiedergeburt“ ist, 1. „Gnadengaben, die Gott seinen Kindern schenkt, weil jeder sie braucht“, 2. „Dienste: Sie sind nicht für das Prestige gegeben, sondern sollen der Not begegnen“, und 3. „Energien – genau genommen nicht die Kraft des Geistes selbst, sondern die Wirkung dieser Kräfte im Menschen“ (163). In Abgrenzung gegen zwei immer wieder anzutreffende Extremvorstellungen formuliert Großmann: „Das Außerordentliche ist der geistliche Ausnahmefall, den wir nicht suggerieren oder manipulieren dürfen. Die in die Person des Glaubenden integrierte Kraft des Geistes ist der Normalfall, den wir annehmen, entfalten und leben sollen“ (163). Nach Großmann muss „der Umgang mit den Charismen funktional erfolgen“. Beispielsweise habe die Glossolie „ihre Stärke im persönlichen Gebetsleben, aber nicht im öffentlichen Gottesdienst“ (165). Für eine „theologisch verantwortete Umsetzung der neutestamentlichen Charismenlehre“ empfiehlt Großmann zunächst eine „Phase der Lehre“. Sodann gelte es, den Gottesdienst für charismatische Erfahrungen zu öffnen und „Inseln der Spontaneität“ zu schaffen (vgl. 1. Kor 14, 26ff.). „Alle spontanen Formen im Gottesdienst“, so Großmann, „brauchen dreierlei: Freiraum für den Einzelnen, seine Impulse einzubringen; Offenheit aller Beteiligten, die Bestätigung oder Korrektur der versammelten Gemeinde anzunehmen; und das Charisma der Leitung, das die Freiheit der Einzelnen mit der Verantwortung für das

Ganze verbindet“ (167). Großmann schließt mit der Bemerkung: „So brauchen wir keine charismatische *Bewegung*, die durch auffällige Phänomene von sich reden macht, sondern eine charismatische *Erneuerung* des Einzelnen und der Gemeinden, die sich in Demut auf den beschwerlichen Weg macht, damit sich ‘in einem jeden der Geist offenbart zum Nutzen aller’ (1. Kor 12, 7).“ Eine hilfreiche Horizonsweiterung für europäische Leser leistet der Beitrag von Klaus Wetzel: „Gemeindebau und Gemeindegrowth in der Zwei-Drittel-Welt“ (288-313). Der entscheidende Impuls „für das Wachstum des Protestantismus in der südlichen Hemisphäre“ sind nach Wetzel die reformatorische Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen sowie speziell die pfingstlich-charismatischen Bewegungen. Das rasante Wachstum des Protestantismus in Asien, Afrika und Lateinamerika muss uns hellhörig machen. Auf dem Weg zu einem „Christentum als Bewegung“ sind die dortigen Protestanten – so Wetzel – uns Europäern „Schritte voraus“. Wenn wir wirklich eine Erneuerung der Kirchen Europas wollen, werden wir also gerade von ihnen wichtige Impulse aufnehmen müssen.

Jochen Eber stellt in seinem Aufsatz „Kirche als Institution oder Ereignis?“ (195-219) mit Blick auf die Basis der Evangelischen Allianz von 1846 und die Glaubensbasis der Deutschen Evangelischen Allianz von 1972 kritisch fest, dass „das eigentliche ekklesiologische Problem“ nicht gelöst werde, nämlich mehr zu sagen, als dass die Kirche „der unsichtbare Leib Christi sei und dass es andererseits hier auf Erden gläubige Individuen“ gebe (197). Merkwürdig klingt es allerdings, wenn Eber einerseits resignierend feststellt, „eine Lehre von gemeinsamen Grundzügen aller Kirchen“ könne anscheinend nicht formuliert werden und auch der Arbeitskreis für evangelikale Theologie werde „bei höchster Anstrengung [...] vermutlich nicht mehr erreichen“, dann aber fragt, ob „wir vielleicht doch gemeinsam mehr von der Kirche und den Kirchen sagen“ können (197). Eber begrüßt, dass der Ende des 19. Jahrhunderts von R. Sohm behauptete Gegensatz von „Institution oder Ereignis“ bereits 1957 durch J. L. Leuba überwunden worden sei, der beide Aspekte als notwendig zusammengehörig betrachtet. Dies zu erwähnen ist nicht unwichtig, weil neuere Konzeptionen zum Gemeindeaufbau – Eber erwähnt C. A. Schwarz – z. T. in den alten Gegensatz zurückfallen (200). (Leider wird nicht recht deutlich, dass das institutionelle Element auch zu jeder freikirchlichen Ekklesiologie gehört.) Eber seinerseits sieht die Chance für eine „Allianz-Ekklesiologie“ darin, dass „institutionelle, ereignishafte und sonstige Elemente der Ekklesiologie [...] an ihrem Ursprungsort, der gottesdienstlichen Versammlung, zu suchen oder als Entwicklungen aus diesen ekklesiologischen Anfängen zu erklären“ sind (204). Er ist sogar der Meinung, dass dadurch der Gegensatz zwischen landeskirchlicher und freikirchlicher Kirchenform überwunden werden könne. Eber räumt ein, dass es hinsichtlich Taufe und Abendmahl „sicherlich die größten theologischen Lehrdifferenzen“ gibt, schwächt deren Bedeutung jedoch sogleich mit den Worten ab: „Wo Taufe und Abendmahl nach Christi Anweisung (mit den Einsetzungsworten und dem dazugehörigen Element) gefeiert werden, da ist die Kirche – unabhängig von der jeweiligen Interpretation des sakramentalen Geschehens“ (207). Das klingt nun wiederum so, als ob die Frage der stiftungsgemäßen Form von Taufe und Abendmahl in Allianzkreisen recht einheitlich beantwortet würde, was jedoch nicht der Fall ist. Eine unzureichende Wahrnehmung des breiten Praxisspektrums innerhalb der Evangelischen Allianz zeigt sich auch in dem verallgemeinernden Satz: „In der Gemeinde predigt ein Pastor, der für dieses Amt eingesetzt wurde“ (208).

Auf viele freikirchliche Gottesdienste trifft dies nicht zu. Eber spricht von der „Notwendigkeit

einer Unterscheidung von Kirche im weiteren und engeren Sinn“ (212). Beispiele dafür sieht er nicht nur in dem pietistischen Modell der „ecclesiola in ecclesia“ (dem Kirchlein in der Kirche), sondern unlogischerweise auch „bei den Freikirchen in dem Versuch, die reine Gemeinde der Gläubigen vom corpus permixtum bzw. den ‘Ungläubigen’ in den Landeskirchen zu scheiden“. Dadurch seien jedoch „nur allzu oft wahre Gläubige von anderen Gläubigen geschieden“ worden. Hier ist zu fragen: Mit welchem biblischen Recht unterscheidet Eber zwischen „wahren“ und „anderen“ Gläubigen? Er stiehlt sich aus der ekklesiologischen Verantwortung, wenn er – scheinbar demütig – „die Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen“ lediglich als „Sache des eschatologischen Urteils des richtenden Christus“ bezeichnet. Vom Neuen Testament her besteht kein Zweifel, dass zur Gemeinde schon jetzt nur diejenigen gehören sollen, die sich zur Christusherrschaft bekennen.

Der Beitrag von Craig Ott: „Die Kontextualisierung neutestamentlicher Ekklesiologie im Gemeindebau“ (220-246) geht von einer „kulturell anpassungsfähigen“ neutestamentlichen Gemeinde aus, die aber zugleich „prophetische Kontrastgemeinde“ gewesen sei. Teilweise in Anlehnung an das „dynamisch-äquivalente“ Konzept von C. Kraft plädiert Ott dafür, nicht „die gleiche Form von einer Kultur auf eine andere zu übertragen, sondern die gleiche *Funktion* und *Bedeutung* zu vermitteln“ (231f.). Dabei ist Ott bewusst, dass „kulturelle Prozesse, Form, Funktion und Bedeutung [...] in einer komplexen Wechselwirkung“ stehen (233). Von der römisch-katholischen Theologie übernimmt Ott das Vorbild der Inkarnation Christi als Modell für die Kontextualisierung der Gemeinde, weil damit der konkret geschichtliche Aspekt des Auftrags deutlich werde.

Zwei Aufsätze des Sammelbandes befassen sich explizit mit der ekklesiologischen Frage aus Sicht des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes. Gemeinsam verantworten Jürgen Mette und Norbert Schmidt den Aufsatz „Ekklesiologische Erwägungen zum Gemeindeaufbau im Gnadauer Kontext“, Heinzpeter Hempelmann schreibt über „Missionarischer Gemeindebau im Horizont der Postmoderne: Ein Plädoyer für die Zukunft der Landeskirchlichen Gemeinschaften als ‘Kirchen alternativen Typs‘“. ¹⁵ Beiden Aufsätzen ist abzuspüren, dass es ihnen in erster Linie um die missionarische Herausforderung geht, „das Evangelium in einer entchristlichten Gesellschaft weiterzugeben“ und „Menschen für Christus zu gewinnen“ (258). Dies ist auch das Hauptanliegen der evangelischen Freikirchen. In der entscheidenden Frage besteht also ein nicht zu unterschätzender Konsens, der sich in einer Vielzahl lebendiger Kontakte sowie gemeinsamer missionarischer und theologischer Arbeit niederschlägt. Es darf an dieser Stelle auch dankbar erwähnt werden, dass wir als Freikirchen seit langem beachtliche theologische wie praktische Impulse von solchen empfangen, die dem Gnadauer Verband nahestehen. (Man denke etwa an die von der Pfarrer-Gebetsbruderschaft herausgegebene Zeitschrift „Theologische Beiträge“.) Auf der durchaus nicht schmalen Basis gemeinsamer Überzeugungen dürfte es erlaubt sein, zu den Ausführungen der „Gnadauer“ aus freikirchlicher Sicht auch einige kritische Anmerkungen zu machen.

Ist es nicht an der Zeit, dass die Landeskirchlichen Gemeinschaften um der von ihnen selbst

¹⁵ Vgl. dazu die Stellungnahme H. Stadelmanns: Die große Chance: Wenn sich Gemeinschaften für das neutestamentliche Gemeindebild öffnen, a. a. O., 281ff., der ich in wesentlichen Punkten zustimme.

betonten Priorität der Evangelisation willen ihre ekklesiologische „Zwitterstellung“¹⁶ aufgeben? Es ist keineswegs verwunderlich, sondern sogar sehr verständlich, dass die Landeskirchen die Entwicklung mancher Landeskirchlicher Gemeinschaften hin zu einer „innerkirchlichen Alternative“ mit Argwohn betrachten. Sie *müssen* es, wenn sie sich selber als Kirche ernst nehmen. Das 1911 von Theodor Haarbeck verbal abgelehnte,¹⁷ nun (1997) von H. Hempelmann (279) befürwortete und seit langem weitgehend der Realität entsprechende Selbstverständnis einer *ecclesiola in ecclesia* untergräbt letzten Endes das Kirchesein der Kirche. Das von M. Luther erwogene und von Ph. J. Spener realisierte Projekt einer lebendigen Kerngemeinde hat sein historisches und theologisches Recht als Ferment für eine überschaubare Übergangszeit, in der für eine Reform der ganzen Kirche begründete Hoffnung besteht. Als auf Dauer angelegte Parallelstruktur (263) stellt eine *ecclesiola* jedoch die *ecclesia* ununterbrochen grundsätzlich in Frage und behindert zugleich ihre eigene Entfaltung als *ecclesia*. Mit einem solchen Selbstverständnis nehmen die Landeskirchlichen Gemeinschaften weder die Volkskirche, der sie anscheinend unter allen Umständen zugehören wollen, als Kirche ernst, noch nehmen sie sich selber als Kirche bzw. Gemeinde ernst, obgleich sie zum Kirchesein im Vollsinn oft mit allen Gaben beschenkt sind. Sie verkörpern damit gleichsam ein „ekklesiologisches Jein“.

J. Mette/N. Schmidt beklagen, dass die aktuelle ekklesiologische Diskussion innerhalb des Gnadauer Verbandes dessen ursprüngliches Anliegen der Evangelisation und Heiligung in den Hintergrund drängt (254 ff.). Auch aus freikirchlicher Sicht ist die Vernachlässigung dieses Anliegen bedauerenswert. Jedoch muss es als theologisch äußerst bedenklich erscheinen, wenn die Autoren mit J. C. Hoekendijk „leidenschaftliches Interesse an der Ekklesiologie“ als „ein Zeichen geistlichen Niedergangs“ betrachten, das jeweils „nur in der zweiten Generation“ nach einer Erweckungszeit auftritt (255). Als ob das Hineinwachsen in die zweite Generation vermeidbar wäre! Vor allem aber ist zu fragen: Hat die Ekklesiologie so wenig mit der Christologie zu tun, dass erstere zu einer Randfrage erklärt werden darf? Genau dies war ja von Anfang an – bei vielen Stärken! – der Schwachpunkt der Evangelischen Allianz. Sie hat die ekklesiologischen Fragen weitgehend gemieden, weil sie eine Zerreißprobe befürchtete. Unter der Christusherrschaft müsste jedoch eine sachliche Diskussion über die Frage möglich sein, welche Form von Kirche bzw. Gemeinde dem neutestamentlichen Vorbild am ehesten entspricht. Die Bad Blankenburger Studienkonferenz von 1997 kann für den Bereich der Evangelischen Allianz als mutiger Schritt in die richtige Richtung angesehen werden. Mit scharfen Worten tadelt H. Hempelmann einen volksskirchlichen Pluralismus, der alles und jedes zulässt, ja selbst widersprüchliche Glaubensüberzeugungen „programmatisch als ‘Reichtum’ der Gaben“ begreifen machen will (267). Volkskirche sei dann „nicht mehr Kirche für das Volk, sondern kritikloser Spiegel der Einstellungen im Volk“ (267). Hempelmann kritisiert eine „nahezu schranken- und bedenkenlos gehandhabte Taufpraxis“, welche die „Taufe als Ausdruck der *gratia praeveniens* (vorauslaufende Gnade)“ legitimiere (268). Ergebnis sei ein Verständnis „von der Rechtfertigung des Gottlosen nicht im Sinne einer Rechtfertigung allein aus Glauben, sondern im Sinne einer Rechtfertigung ohne

¹⁶ Der Begriff findet sich bei H. Müller: *Landeskirche und Gemeinschaftsbewegung*. Charlottenburg (Berlin) 1911, 13.

¹⁷ Zitiert bei J. Mette/N. Schmidt, a. a. O., 249: „Die Gemeinschaft ist nicht eine kleine Kirche in der großen Kirche, sie ist nie eine Kirche und wird nie eine werden ...“

Glauben“. Auch wenn diese Analyse Hempelmanns nicht dazu verleiten darf, die Wirklichkeit der Volkskirche total und an jedem Ort in negativem Licht zu sehen, stellt sie doch für weite Bereiche mit Recht die Frage nach dem Kirchesein der Evangelischen Kirche. Um so verwunderlicher ist es, dass Hempelmann sodann „sieben gute Gründe für einen weiteren Verbleib der Gemeinschaftsbewegung in der evangelischen Kirche“ nennt (271 ff.):

1. „Weil sie die unüberbietbaren, immensen missionarischen Möglichkeiten weiterhin nutzen will, die das Mitleben in den evangelischen Landeskirchen erschließt.“
2. „Weil (!), nicht obwohl sie die theologischen und geistlichen Defizite der Volkskirche sieht und die Anfechtung der Verunsicherten als Herausforderung begreift [...].“
3. „Weil dies die heils- bzw. kirchengeschichtliche Platz- und Funktionsanweisung Gottes für die Gemeinschaftsbewegung ist.“
4. „Weil sie sich als Dienstgemeinschaft innerhalb der Volkskirche und für die evangelische Kirche versteht.“
5. „Weil eine weitere Zersplitterung des Leibes Christi im Widerspruch steht zum universalen Anspruch christlicher Wahrheit und sich in Gegensatz setzt zur Weisung Jesu, gemäß der sich die Glaubwürdigkeit der Wahrheit des Evangeliums gerade in der Einheit seiner Gemeinde dokumentiert.“
6. „Weil ein ekklesialer Pluralismus dem Eindruck Vorschub leistet, auch die Gestalten der Gemeinde Jesu Christi seien nur ein Ausdruck eines postmodernen Individualismus und postmoderner Beliebigkeit.“
7. „Weil neugegründete Gemeinden nicht die Probleme überwinden, um deren sie oft etabliert worden sind.“

Auf die wichtigsten Argumente soll im Folgenden eingegangen werden: Kirche muss sich grundsätzlich auf ihre Orientierung am neutestamentlichen Vorbild hin befragen lassen. Gerade weil wir mit den Reformatoren *sola scriptura* (allein die Schrift) als Kriterium betonen, muss die Heilige Schrift auch in ihrer Kritik am *status quo* von Volks- und Freikirche gehört und ernst genommen werden. Als Freikirchen haben wir genügend Anlass, „vor unserer eigenen Tür zu kehren“. Zugleich dürfte es erlaubt sein, die in der Volkskirche Verantwortlichen zu grundlegenden Reformen zu ermutigen. An welcher Stelle ist jedoch anzusetzen?

Wenn H. Stadelmann jüngst mit der Bekenntnisbewegung den Standpunkt vertritt, „die Wurzel des Übels“ der Volkskirche liege „in der Universitätstheologie und der Ausbildung der Pfarrer an staatlichen Fakultäten“,¹⁸ so ist darin eine unzulässige Verkürzung zu sehen. Ebenso wenig zutreffend und deshalb eine sachbezogene Auseinandersetzung erschwerend ist die Behauptung Stadelmanns, dass seit dem 19. Jahrhundert „bekenntnistreue Theologieprofessoren die Ausnahme waren und bis heute die Ausnahme sind“, man könne „an wenigen Fingern die Theologieprofessoren zählen, die wirklich die Heilige Schrift als das wahre, inspirierte, einheitliche Wort Gottes ansehen und bekennen“¹⁹. Niemand sollte die Problematik einer von Schrift und persönlichem Glauben gelösten Theologie bagatellisieren, aber Übertreibungen dieser Art sind die falsche

¹⁸ H. Stadelmann: Bekenntnisbewegung und Kirche. Miteinander – Gegeneinander – Ohne einander. In: In der Evangelischen Kirche bleiben oder austreten? *idea*-Dokumentation 4/99, 25.

¹⁹ H. Stadelmann, a. a. O., 24. Man vergleiche die Äußerung T. Haarbecks in einem Vortrag 1911: „Wir haben auf unseren Universitäten eine große Zahl von bekenntnistreuen und bibelgläubigen Theologen, das wollen wir dankbar anerkennen.“ Zitat bei J. Mette/N. Schmidt, a. a. O., 249.

Antwort auf die Arroganz, mit der gelegentlich Universitätstheologen freikirchliche Theologie ignorieren. Es gibt gute Gründe für die Freikirchen, an eigenen Seminaren Theologie zu treiben und den Pastorennachwuchs auszubilden. Als freikirchliche Theologen sollten wir jedoch dankbar wahrnehmen, dass Gott dennoch viele Universitätstheologen und deren Schriften gebraucht hat, um auf Gottes Wort gegründete Pfarrer und Pastoren auszubilden. Und was wäre die freikirchliche Theologie, wenn sie nicht immer auch kräftige Impulse von Theologen wie beispielsweise Adolf Schlatter, Julius Schniewind und Dietrich Bonhoeffer empfangen hätte? Der Ansatz freikirchlicher Kritik an der Volkskirche muss darin bestehen, dass wir von Gottes Wort her darauf dringen, dass Kirche im eigentlichen Sinne nur Kirche der durch Gottes Geist erneuerten Menschen sein kann. Kirche als *corpus permixtum* entbehrt der geistlichen Legitimation und der biblischen Grundlage. Als Freikirchen räumen wir offen ein, dass Gemeinde von Glaubenden letzten Endes menschlicherseits nicht „festgestellt“, sondern nur geglaubt werden kann. Dennoch vertrauen wir darauf, dass der Glaube Früchte trägt, und umgekehrt rechnen wir damit, dass der Scheinglaube in vielen Fällen früher oder später als solcher erkennbar wird. Durchaus nicht alle überzeugten Christen in den Landeskirchen gehören zum Gnadauer Verband. Auch sie sind durch Gottes Wort herausgefordert, ernsthaft an einer grundlegenden Reform der Volkskirche hin zu einer Kirche der Glaubenden zu arbeiten, oder aber – wenn sich eine solche Reform als unmöglich erweist – jenseits der Volkskirche Freikirche zu werden. In besonderem Maße gilt dies für die Gemeinschaften des Gnadauer Verbandes. Denn wer der Evangelisation Priorität einräumen will, braucht kirchliche Strukturen, die diese Priorität unterstützen. Dies ist nicht möglich, wenn die Kirche selbst als „Missionskirche“ im Sinne von „Missionsfeld“ verstanden wird, wie dies auf der Gnadauer Pfingstkonferenz 1920 geäußert wurde. J. Mette/N. Schmidt bemerken, dass an dieser Stelle „eine nebulöse Ekklesiologie“ befürwortet wurde, „die später immer wieder für Verunsicherung gesorgt“ habe (250). Bis heute scheint ein solches Kirchenverständnis innerhalb des Gnadauer Verbandes von Bedeutung zu sein. Das Eingeständnis, dass die Kirche ein „einzigartiges Missionsfeld“ sei,²⁰ ist vom Faktischen her natürlich richtig und sogar hoffnungsvoll, gemessen am neutestamentlichen Verständnis von Kirche jedoch falsch. Selbstverständlich muss auch der Gemeinde der Glaubenden immer neu das Evangelium verkündigt werden, doch unterscheidet das Neue Testament grundsätzlich zwischen solchen, die durch Gottes Geist die Umkehr vollzogen haben, und solchen, von denen man dies noch nicht sagen kann. Letztere können nicht zur Gemeinde gehören.

Freikirchlicherseits muss nicht bestritten werden, dass Gott die Volkskirchen in vielfältiger Weise gebraucht hat, um Segen zu wirken. Dazu gehört auch, dass die Väter und Mütter im Glauben Bekenntnisse²¹ hervorgebracht haben, die man nur zum eigenen Schaden ignoriert. (Sie müssen sich nicht zwangsläufig zwischen die Glaubenden und die Heilige Schrift schieben, sondern sollen – das ist ihr ursprünglicher Sinn – das Vertrauen in den dreieinigen Gott und sein Wort stärken.) Von der Segensgeschichte darf aber nicht so gesprochen werden, als habe sich Gott geradezu an diese Form von Kirche gebunden und als bedeute eine Abkehr von der Volkskirche den unverzeihlichen Abbruch der Segensgeschichte durch Ungehorsam. Angesichts der bei

²⁰ G. Maier: Der Pietismus und die Kirche. In: *idea*-Dokumentation 4/99, 18.

²¹ Vgl. G. Maier: Der Pietismus und die Kirche. Sollen Gemeinschaften eigenständige Gemeinden werden? In: *idea*-Dokumentation 4/99, 17.

Hempelmann starken Betonung einer „heilsgeschichtlichen“ Platzanweisung für die Gemeinschaftsbewegung in der Volkskirche ist Stadelmann zuzustimmen, wenn er davor warnt, der – freilich zu respektierenden – persönlichen Entscheidung, als Christ seinen Platz innerhalb der vorfindlichen Volkskirche zu sehen, geradezu „Offenbarungscharakter“ zuzuschreiben.²² Wenn innerhalb der Volkskirche biblisch gesehen unabdingbare Reformen nicht durchsetzbar sind, muss der Weg hin zur Freikirche als legitim angesehen werden. Wie hoch ist der Preis, den die Volkskirche zahlt, um „überall in der größten Breite das Evangelium weiterzugeben und auch an die junge Generation heranzukommen“?²³ Keine Frage, dass dies das missionarische Ziel jedes Christen sein muss. Auch darf kein einziger seelsorglicher Dienst der Pfarrer an solchen, die der Kirche entfremdet sind und die beispielsweise auf dem Sterbebett das Evangelium hören, geringgeachtet werden. Auch Freikirchen verkennen nicht die enormen missionarischen Möglichkeiten, die sich den Mitarbeitern der Volkskirchen bieten und auf die John Stott sie angeblich einmal mit den Worten aufmerksam gemacht hat, die Volkskirche sei „the best boat to fish from“.²⁴ Doch macht die Volkskirche nicht eher den Eindruck eines Ozeandampfers in Binnengewässern als den eines Fischerbootes? Und sind die Passagiere auf dem Dampfer wirklich Fischer oder nicht eher Urlauber, die sich auf Deck sonnen oder in ihre Kabine verkriechen? Aber Vorsicht! Dieselbe Kritik trifft weitgehend auch uns Freikirchen. Ob ein Ozeandampfer zur sinkenden Titanic wird oder ein Fischerboot kentert, weil die Fischer ihre Arbeit nicht verstehen, läuft auf dasselbe hinaus. Je nach Gewässer könnten sowohl große als auch kleine Schiffe sinnvoll eingesetzt werden. Nicht Größe oder Kleinheit entscheiden letzten Endes über die Erfüllung des missionarischen Auftrags, sondern unser Gehorsam, verbunden mit der inständigen Bitte um das Kommen des Reiches Gottes. Dennoch: Der zu hohe Preis für die (längst nicht überall noch offenen) Türen zu den Häusern nur nomineller Mitglieder der Volkskirche besteht doch wohl auch darin, dass sie durch die kirchlichen Amtshandlungen permanent ihres angeblichen Christseins versichert werden. Die prophetische Stimme Rudolf Bohrens müsste endlich Gehör finden: „Wir bescheinigen fortwährend, und zwar an allen entscheidenden Punkten des Lebens, dem Menschen seine Christlichkeit und Kirchlichkeit und dispensieren ihn damit vom Kerygma, von der Koinonia und von der Diakonia der Kirche. Damit wird die Kasualpraxis zur Feindin des Kerygmas, sie wird zur unmöglichen Möglichkeit, zur Sünde.“²⁵

Der von Hempelmann gegen Ende seines Beitrags (und zuvor bereits ähnlich vom Präses des Gnadauer Verbandes Christoph Morgner) vorgeschlagene Weg hin zu „Kirchengemeinden alternativen Typs“ ist insofern zu begrüßen, als er den Gemeinschaften Mut macht, im Vollsinn Gemeinde zu werden. Bedenken sind jedoch dagegen zu erheben, dass dieser Status innerhalb der vorfindlichen Volkskirche realisiert werden soll. Solange diese nicht den persönlichen Glauben an Jesus Christus als für die Kirchenzugehörigkeit konstitutiv erachtet, kann das genannte Modell nicht den Anspruch erheben, im Einklang mit dem Neuen Testament zu stehen. In der Tat ist aus

²² H. Stadelmann (und G. Maier): Das neutestamentliche Verständnis von Gemeinde und die Kirche. Gemeinsamkeiten, unterschiedliche Sichten und Konsequenzen. In: idea-Dokumentation 4/99, 9.

²³ G. Maier: Der Pietismus und die Kirche. In: idea-Dokumentation 4/99, 18.

²⁴ „Das beste Boot um zu fischen.“ So K. Teschner in einem Vortrag in der Theologischen Woche in Dietzhölztal-Ewersbach am 25.3.1999.

²⁵ Vgl. R. Bohren: Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit? ThExh Nr. 147, 3. Auflage, München 1968, 24.

freikirchlicher Sicht das sog. „Modell 4“ die deutlich bessere Alternative: der Status einer von den Landeskirchen unabhängigen Freikirche (263). Da die Landeskirchlichen Gemeinschaften eine starke eigene theologische Tradition haben, deren Elemente nicht einfach mit „Volkskirchlichkeit“ gleichzusetzen sind und deshalb auch nicht mit der Zugehörigkeit zur Volkskirche stehen und fallen, scheint mir die Bildung einer eigenen Freikirche vorderhand als der am ehesten gangbare und glaubwürdigere Weg. Die Integration von Gemeinschaften in bestehende Freikirchen oder ein Zusammenschluss einer größeren Zahl von Gemeinden des Gnadauer Verbandes mit Freikirchen dürfte der schwierigere Weg sein.²⁶ Ernst zu nehmen ist die von Hempelmann geäußerte Sorge, die Entwicklung der Landeskirchlichen Gemeinschaften hin zu einer Freikirche könne eine weitere „Zersplitterung des Leibes Christi“ bedeuten. Die Sorge um die Einheit der Gemeinde ist jedem Glaubenden von Christus selbst aufs Herz gelegt; er will, dass alle eins sind (Joh 17, 21). Doch muss gefragt werden, ob der Verbleib der Gemeinschaften in der pluralistischen Volkskirche die Einheit wirklich eher fördert als beeinträchtigt. Weil die Volkskirche aufgrund ihres Pluralismus und vor allem der Tatsache, dass sie in großem Umfang Nichtglaubenden die volle Zugehörigkeit gewährt, geistliche Einheit allenfalls sehr verzerrt darstellt, kann die Bildung einer Freikirche jenseits der Volkskirche nicht ohne weiteres als Gefährdung der Einheit verstanden werden. (Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass auch die in den Freikirchen bestehende theologische Pluralität für Spannung sorgt. Sie ist in dem Maße legitim und erträglich, wie sie die übergeordnete Einheit des Glaubens an Jesus Christus als Heiland der Welt nicht in Frage stellt.)

Die Zeiten sollten endgültig vorbei sein, in denen freikirchliche Trennung (Separation) von der Volkskirche mit sektiererischem Separatismus gleichgesetzt wird. Die Bildung einer Freikirche hat keine Verheißung, wenn sie aus einem Geist der Spaltung heraus geschieht. Die Bildung einer Freikirche kann aber – im positiven Falle – der notwendige Ausdruck für die nur von Glaubenden sichtbar darstellbare Einheit der Gemeinde sein. In dieser Einheit kann und soll sie die Gesellschaft missionarisch durchdringen. Die Tatsache, dass in den Landeskirchen immer noch biblisch-reformatorische Grundsätze in Geltung sind und Pfarrer auf ebensolche Bekenntnisse ordiniert werden, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Grundsätze und Bekenntnisse in der Praxis vielfach ausgehöhlt worden sind und häufig ihre Bedeutung verloren haben. Wer von Strukturen Abschied nimmt, die mit den Vorgaben des Neuen Testaments nicht vereinbar sind, betreibt keine leichtfertige Preisgabe der Volkskirche. Biblisch orientierte Christen in der Volkskirche müssen sich fragen, wer ihnen eigentlich gestattet, in einer so zentralen Frage wie der nach der angemessenen Gestalt der Kirche dem Wort Gottes nicht zu folgen. Wichtiger als die formale und strukturelle Einheit ist die geistliche Einheit. Nur wo sie gegeben ist, kann auch mit Geduld auf eine strukturelle Einheit im Sinne einer Union von Kirchen bzw. Gemeinden hingearbeitet werden, wo immer dies sinnvoll erscheint.

Auch Freikirchen sind keine Idealkirchen. Wer sie auf Erden erwartet oder gar installieren will, hat nichts von neutestamentlicher Ekklesiologie verstanden. Diese Erkenntnis entbindet jedoch nicht von der Aufgabe, das Vorbildliche und Wesentliche der neutestamentlichen Gemeinden in

²⁶ Nicht nur für den Gnadauer Verband, sondern für die Landeskirchen insgesamt könnte das von W. Bittner vorgeschlagene Modell bedenkenswert sein, die Zugehörigkeit je nach Grad der Verbindlichkeit und der in Anspruch genommenen „Dienstleistungen“ abzustufen. Vgl. W. Bittner: Kirche, wo bist du? Plädoyer für das Kirche-Sein unserer Kirche. Zürich 1993.

unsere Zeit zu übertragen, genauer gesagt: als Gemeinde der gerechtfertigten Sünder sich nicht dem „Schema“ dieser Welt anzupassen, sondern durch fortwährende Erneuerung des Sinnes den Willen Gottes zu erkennen und zu tun (vgl. Röm 12, 2). Gerhard Maier ist zuzustimmen, wenn er sagt, es sei „keine Heilsfrage, welcher Kirche oder Gemeinde man angehört“²⁷. Diese grundlegende Erkenntnis kann die Diskussion entkrampfen, ist jedoch – auch für Freikirchler – keineswegs selbstverständlich. Christen in Landes- und Freikirchen schätzen das hohe Gut der geistlichen Einheit als Basis für den gemeinsamen Auftrag in einer nichtchristlichen Welt.²⁸ Diese Einheit wird nicht gefährdet, sondern eher gefördert, wenn wir einander aufgrund des Wortes Gottes auch kritische Fragen zumuten.

Johannes Demandt, Jahnstrasse 48, 35716 Dietzhöltal

²⁷ G. Maier (und H. Stadelmann): Das neutestamentliche Verständnis von Gemeinde und die Kirche. Gemeinsamkeiten, unterschiedliche Sichten und Konsequenzen. In: idea-Dokumentation 4/99, 16.

²⁸ Vgl. G. Maier: Der Pietismus und die Kirche. In: idea-Dokumentation 4/99, 19.

Hinweis

Zu dem Beitrag im THEOLOGISCHEN GESPRÄCH 1/1999: „Ein gemeindlicher Konsens zur Ehe- und Sexualethik“ der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München-Holzstraße auf den Seiten 2-9 erhielten wir von Prof. Dr. Rudolf Meyendorf folgende Erklärung:

„Als Mitglied des Theologischen Arbeitskreises der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) München werde auch ich als Mitverfasser des Konsenspapiers genannt. Dieses Papier wurde ohne mein Wissen und ohne mein Einverständnis zu einem Zeitpunkt veröffentlicht, als längst klar war, dass ich es nicht mittrage und nicht mitverantwortete.“

Wer an einer ausführlichen Stellungnahme von Professor Meyendorf zum Konsentext Interesse hat, wende sich bitte direkt an ihn:

Prof. Dr. Rudolf Meyendorf

Nussbaumstraße 30

80336 München