

Gibt es eine freikirchliche Ekklesiologie?

Eine Spurensuche anhand der Präambel der Vereinigung Evangelischer Freikirchen¹

I Das Problem einer freikirchlichen Ekklesiologie

Die Themenstellung deutet auf eine Problemstellung hin. „Freikirchen und Ekklesiologie“ – das scheint eine offene und klärungsbedürftige Frage zu sein. Ein Umstand, der zunächst etwas befremdlich und erstaunlich wirken mag. Denn für nicht wenige Freikirchen ist die Frage nach dem Wesen und der rechten Gestalt von Kirche eine elementare und zentrale Frage. Manche der Freikirchen wollen bewusst Kirche bzw. Gemeinde „nach dem Neuen Testament“ sein.² Im ökumenischen Gespräch gelten Freikirchen jedoch nicht gerade als ausgesprochen „ekkesial“. Nicht selten werden sie als eher mindere ekkesiale Größe eingestuft. Als „protestantische Nebentradition“ finden sie meist nur eine nachgeordnete Beachtung und Erwähnung. Häufig werden sie als kirchliche Ergänzungsform behandelt, die weniger unter ekkesiologischen als unter praktischen kirchenreformerischen und pastoraltheologischen Gesichtspunkten von Interesse ist.

Wo liegen die Gründe für diese Wahrnehmung und Einordnung? Zweifellos hat dies etwas mit der Tatsache zu tun, dass Freikirchen in Deutschland und in Europa kirchliche Minderheiten darstellen und insofern nicht viel Aufmerksamkeit finden. Doch das allein scheint mir noch kein zureichender Erklärungsgrund zu sein. Hinzu kommt wohl noch etwas anderes, nämlich die Tatsache, dass Freikirchen im Blick auf manche traditionellen ekkesiologischen Leitkategorien als nur bedingt „kompatibel“ erscheinen und eher ein wenig „quer“ zu den dominanten Denkmustern liegen. Wenn es z. B. um die Wesens-

¹ Für den Druck leicht überarbeitete, mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags, der auf der Jahrestagung der ACK Baden Württemberg am 11./12. Oktober 2002 in der Katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim gehalten wurde.

² Diese ekkesiologische Formel wird insbesondere innerhalb des BEFG und des BFeG häufig verwendet. Vgl. zu diesem Anspruch und seiner Problematik: DIETMAR LÜTZ, Ist die Selbstbezeichnung „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ ein Hinweis auf den reformatorischen Charakter deutscher Baptistengemeinden? Dargestellt an der Taufdiskussion jüngerer Datums, in: DERS., Wir sind noch nicht am Ziel. Plädoyers für eine zukunfts offene Freikirche, Berlin 2002, 117-144; ebenso UWE DAMMANN, Gemeinde nach dem Neuen Testament. Anmerkungen zu einem baptistischen Selbstverständnis, in: ThGespr 16/1 (1992), 59-62.

eigenschaften und Kennzeichen der Kirche geht, also um Fragen der „Apostolizität“ und „Katholizität“ oder der Sakramenten- und Ämterlehre dann wirken die Freikirchen eher blass und farblos, weit weniger profiliert und exponiert als andere Traditionen.

Aber nicht nur vor diesem Hintergrund scheint die freikirchliche Ekklesiologie im wahrsten Sinne des Wortes „frag-würdig“ zu sein. Auch die Verwendung des Freikirchenbegriffs selbst ist nicht einheitlich. War der Begriff ursprünglich von sehr spezifischen historischen kirchlichen Kontexten bestimmt,³ wird er heute teilweise sehr viel weiter und offener verwendet. So könnte man, rein soziologisch betrachtet, unter formalen staats-kirchen-rechtlichen Gesichtspunkten, wohl die meisten Kirchen der weltweiten Ökumene als „Freikirchen“ bezeichnen, d. h. als Kirchen, die keinen Status als Staats- bzw. Nationalkirche besitzen, sondern zivilrechtlich organisierte Religionsgemeinschaften darstellen. Doch im speziellen theologischen Sinn, nämlich in Bezug auf das ekklesiologische Profil und Selbstverständnis, würden sich wohl die wenigsten dieser Kirchen dem Typus und der Familie der Freikirchen zurechnen.

Das gilt im übrigen auch für manche der kleineren Kirchen in Deutschland, die mitunter als Freikirchen eingeordnet werden, theologisch jedoch nur bedingt dazu zu rechnen sind bzw. dazu gerechnet werden wollen. Ich denke dabei an die Kirchen, die gelegentlich als „konfessionelle Freikirchen“ bezeichnet werden, also die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, die Altreformierte Kirche oder auch das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland.

Um so mehr stellt sich die Frage: Was ist das, was man als „typisch freikirchlich“ betrachtet? Um welche kirchlichen Merkmale und Charakteristika geht es? Und wie eindeutig und spezifisch sind sie?⁴

Wenn man sich die Kirchen anschaut, die sich als genuine und originäre Freikirchen verstehen, so stellen sie keine einheitliche Größe dar. Ihre Verschiedenheiten erstrecken sich dabei nicht nur auf ekklesiologische Randfragen, sondern schließen einige kirchlich sehr relevante und markante Punkte mit ein. Neben solchen Freikirchen, die primär die Säuglings-/Kindertaufe praktizieren (Evangelisch-methodistische Kirche, Evangelische Brüder-Unität) gibt es andere, die nur die Glaubenstaufe vollziehen (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden/Baptisten, Bund Freier evangelischer Gemeinden, Arbeitsgemeinschaft

³ Der Begriff kam zum ersten Mal in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Schottland und in der französischen Schweiz auf und diente zur Bezeichnung von sich aus der Staatskirche lösenden Gruppierungen, siehe ERICH GELDBACH, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen 2005, 30 ff.

⁴ Eine zusätzliche Relevanz erhält die Frage auch durch das Phänomen sogenannter „neuer Freikirchen“, die sich jenseits der etablierten Freikirchen bilden und ausbreiten. Vgl. dazu K.-P. VOSS, *Neue Freikirchen aus freikirchlicher Sicht*, in: *Neue Freikirchen als Phänomen innerchristlicher Pluralisierung*, epd-Dokumentation 8/2003, 18-22; s. a. H. CHR. RUST, *Neue Freikirchen als Phänomen innerchristlicher Pluralisierung*, in: VEF (Hrsg.), *Freikirchenhandbuch*, Wuppertal 2004, 177-186; vgl. auch E. GELDBACH, *Freikirchen*, 336 ff.

Mennonitischer Gemeinden, Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden), und darunter wieder solche, die im Falle eines kirchlichen Übertritts diese als mehr oder weniger unverzichtbar ansehen (so vor allem die Baptisten). Ja, es gibt sogar eine Freikirche, die keine Taufe und auch kein Abendmahl praktiziert (Heilsarmee).

Zur Pluriformität der Freikirchen gehört außerdem, dass es neben kongregationalistischen Gemeindebünden und -verbänden Kirchen mit presbyterialer bzw. synodaler Ordnung, episkopal verfasste Kirchen bzw. diverse Mischformen gibt. Manche der Freikirchen sind weltweit verfasste Kirchen mit übergreifenden Entscheidungsstrukturen, andere eher lose Föderationen von selbstständigen Einzelgemeinden, die kirchliche Zentralstrukturen bewusst ablehnen. Dazu kommen besondere historische Entstehungshintergründe, die mit unterschiedlichen identitäts-bildenden Leitmotiven und eigenen daraus resultierenden Profilbildungen und Färbungen verknüpft sind.⁵

Angesichts dieser Verschiedenheiten ist die Frage nicht nur verständlich, sondern durchaus berechtigt, inwiefern und in welchem Maß überhaupt von einer einzigen übergreifenden freikirchlichen Ekklesiologie gesprochen werden kann, ohne einer problematischen und unzulässigen Abstraktion und Harmonisierung zu verfallen.⁶

Die vorhandenen Unterschiede jedenfalls können nicht unbeachtet bleiben. Sie lassen erkennen, dass es bei der Frage nach einer freikirchlichen Ekklesiologie eher um einen „differenzierten Basiskonsens“ als um einen „Totalkonsens“ im Sinne einer umfassenden Kongruenz und völligen Übereinstimmung gehen kann. Das schließt ein, dass die Beheimatung in einer bestimmten freikirchlichen Tradition (in meinem Fall einer reformiert-kongregationalistischen) natürlich auch in eine solche Darstellung freikirchlicher Ekklesiologie mit einfließen wird.⁷

⁵ Zur Geschichte und Prägung der Freikirchen: KARL-HEINZ VOIGT, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), KGE III/6, Leipzig 2004 sowie GELDBACH, Freikirchen.

⁶ So schon ERICH GELDBACH: „Es gibt nicht *die* freikirchliche Ekklesiologie, sondern sehr verschiedene Entwürfe; gleichwohl können einige verbindende Charakteristika genannt werden“, Überlegungen zu ekklesiologischen Aspekten in den Freikirchen, in: Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirchen. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, ÖR BH 66 (1993), 134.

⁷ Systematisch-theologische Entwürfe und Darstellungen einer freikirchlichen Ekklesiologie sind im Übrigen in der deutschsprachigen Literatur relativ selten anzutreffen, was sicher mit dazu beiträgt, dass sie als eigenständige Größe in der theologischen und ökumenischen Diskussion nur wenig Beachtung findet. Eine Ausnahme bildet MIROSLAV VOLF, Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie, Mainz/Neukirchen-Vluyn 1996. Vofls Dissertation stellt den Versuch dar, eine freikirchliche Ekklesiologie im Dialog mit der katholischen und orthodoxen Ekklesiologie zu entfalten. Als weitere systematische Darstellung, die in den Gesamtauftritt einer methodistischen Theologie eingeordnet ist, ist zu nennen: WALTER KLAIBER und MANFRED MARQUARDT, Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993; vgl. auch die friedenskirchlich-mennonitische Darstellung von FERNANDO ENNS, Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit, Göttingen 2003.

Unter Beachtung dieser Vorklärungen soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, das verbindende Grundprofil der Freikirchen zu beschreiben, das eine eigene ekklesiologische Einordnung rechtfertigt und ihr zugrunde liegt. Als ein orientierender Leit- und Referenztext bietet sich dafür die theologische Präambel der Vereinigung der Evangelischen Freikirchen (VEF) an, die 1998 von den Mitgliedskirchen der VEF verabschiedet wurde und einen komprimierten gesamtfreikirchlichen Grundkonsens benennt.⁸

2 Grundmerkmale freikirchlicher Ekklesiologie

2.1 Die evangelisch-reformatorische Verwurzelung

Freikirchen in Deutschland verstehen sich grundsätzlich als evangelische Kirchen. Damit ist mehr als eine historische Feststellung gemeint. Nicht allein im Blick auf die frühen Anfänge freikirchlicher Gemeindebildung im Täuferturn, betrachten sich die Freikirchen als Teil der reformatorischen Bewegung, sondern vor allem theologisch und ekklesiologisch möchten sie als evangelische Kirchen wahrgenommen und ernst genommen werden.

In der Präambel der Vereinigung Evangelischer Freikirchen heißt es, dass sich die VEF als eine „Gemeinschaft evangelischer Gemeindebünde und Kirchen“ versteht⁹. Ergänzend dazu wird ausdrücklich festgehalten, dass die in der VEF zusammengeschlossenen Kirchen sowohl das *sola scriptura*, als auch das *sola gratia* wie auch das *solum Christum* und das *sola fide* als Grundpfeiler ihres Selbstverständnisses betrachten.¹⁰ Damit wird unterstrichen, dass die Freikirchen in der VEF die geistlichen und theologischen Kernüberzeugungen der Reformation als grundlegend für ihr eigenes Selbstverständnis ansehen.

Im Blick auf das Kirchenverständnis bedeutet dies, dass für Freikirchen Kirche ihrem Wesen nach „*creatura verbi*“ und „*creatura Spiritus Sancti*“ ist, d. h. Wirkung und Schöpfung Gottes, kein menschliches Sozialgebilde oder Organisationsprodukt. Das Wort Gottes in seiner lebendigen Kraft und Wirksamkeit und nicht menschliche Qualitäten oder institutionelle Eigenschaften machen die geistliche Substanz, den Grund und das Wesen der Kirche aus. Die kirchenkritischen Implikationen der reformatorischen Worttheologie und Rechtfertigungslehre, die sich auf die römisch-katholische Kirchenlehre und

⁸ Freikirchenhandbuch, 141 f.

⁹ Ebd., 141.

¹⁰ „Sie [die Mitgliedskirchen der VEF] erkennen in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments Gottes Wort als Grundlage und alleinige Richtschnur ihrer Verkündigung, ihrer Lehre und ihres Lebens. Sie bekennen Jesus Christus als Haupt der Gemeinde sowie als Herrn und Heil der Welt. Mit allen Kirchen der Reformation bezeugen sie die Errettung der Sünder um Jesu Christi willen aus Gottes freier Gnade allein durch den Glauben.“ (Ebd.)

ihre „sakramentalen Überhöhungstendenzen“ beziehen, werden von den Freikirchen im Grundsatz geteilt.

Aus der fundamentalen Bezogenheit auf das Evangelium als Quelle und Basis der Kirche ergeben sich allerdings zugleich bestimmte strukturelle Folgerungen und praktische Konsequenzen, die von der institutionellen Gestalt der bekenntnisorientierten Territorialkirchen abweichen und mit ihr kollidieren und sie darum als einzig mögliche und legitime Form evangelischer Kirchenbildung in Frage stellen.

Die frühen reformationsgeschichtlichen Anfänge der freikirchlichen Bewegung sind nicht selten mit einer ausdrücklichen Kritik an einer unzureichenden Umsetzung bzw. mit dem Vorwurf einer halbherzigen kirchlichen Gestaltwerdung der biblisch-reformatorischen Lehrerkenntnisse verknüpft.¹¹ Auch später bei den im Zuge der protestantischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts entstehenden Freikirchen taucht gelegentlich dieses Motiv auf und spiegelt sich in einer bewussten Abgrenzung von territorial- und staatskirchlichen Verfassungs- und Organisationsformen wider.¹²

Die Intention, die geistlichen Grundeinsichten der Reformation zu wahren und sie zugleich folgerichtig umsetzen und beherzigen zu wollen, bezog sich insbesondere auf zwei Bereiche: auf die Beachtung des Schriftprinzips und die Wahrung des *sola fide*. Sie waren verknüpft mit bestimmten Implikationen und Konsequenzen. Diese bezogen sich auf die Unterscheidung und Trennung von Kirche, Welt und Obrigkeit, den Stellenwert von konfessionellen Bekenntnissen, den Gemeinschafts- und Nachfolgecharakter der Kirche und die Konturen der Kirchengliedschaft sowie für einige Freikirchen auch auf die Taufpraxis.

Dabei war vorausgesetzt, dass man sich von seinem Grundverständnis her als eine legitime Form evangelisch verankerter Kirchenbildung betrachtete. Ein Monopolanspruch auf die Bezeichnung „evangelisch“ bzw. „reformatorisch“ von Seiten der Landeskirchen ist deshalb für Freikirchen bis heute höchst ärgerlich und anstößig und widerspricht ihrem Selbstverständnis. Im Blick auf die grundlegende reformatorisch-evangelische Verortung und Verwurzelung der Freikirchen ist Wilfried Härle nur zuzustimmen, wenn er festhält: „Beide Modelle (Volkskirche und Freikirche) bezeichnen nicht nur ekklesiologische Denkmöglichkeiten, sondern erfassen zugleich die ekklesiale Realität des evangelischen Christentums.“¹³

¹¹ Ein immer wieder anzutreffendes Schlagwort für diese Sicht ist das von der „Vollendung der Reformation“ und der „Wiederherstellung der rechten Kirche“. So bei FRANKLIN LITTELL, *Das Selbstverständnis der Täufer*, Kassel 1966, 122 ff. Zum Motiv der Restitution vgl. auch GELDBACH, *Freikirchen*, 106 ff.

¹² Zu den Problemen und Konflikten, die damit verbunden waren: VOIGT, *Freikirchen in Deutschland*, 118 ff.

¹³ Art. „Kirche“, TRE XVIII, 306.

2.2 Das Leitbild der Gemeinschaft der Glaubenden – die Korrelation von Soteriologie und Ekklesiologie

Freikirchliche Ekklesiologie als eine Gestalt und Ausprägung evangelischer Ekklesiologie erhält ihre Besonderheit durch spezifische Konturen und Akzente.

Die Freikirchen in der VEF „verstehen die Kirche bzw. Gemeinde Jesu Christi als Gemeinschaft der Gläubigen, geschaffen durch das Wort Gottes und gestaltet als Lebens- und Dienstgemeinschaft im Sinne des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen.“¹⁴ Und ergänzend heißt es:

„Sie [= die in der VEF zusammengeschlossenen Kirchen] erwarten von den Gliedern ihrer Gemeinden ein Bekenntnis des persönlichen Glaubens an Jesus Christus sowie die ernsthafte Bereitschaft, ihr Leben dem Willen Gottes entsprechend zu führen.“¹⁵

Das besondere Profil freikirchlicher Ekklesiologie wird mit diesen Sätzen zwar äußerst knapp, aber deutlich markiert. Zum freikirchlichen Verständnis gehört die Betonung der personalen Wesensgestalt der Kirche. Kirche ist Gemeinschaft der Glaubenden, nicht hierarchische Institution und sakramentale Heilsanstalt. Damit wird bewusst an die reformatorische Wesensbestimmung der Kirche als „congregatio“ bzw. „communio sanctorum“ im Sinne der Versammlung und Gemeinschaft der Glaubenden angeknüpft.¹⁶ Im Hintergrund steht dabei eine soteriologische und pneumatologische Grundausrichtung. Sie bildet einen grundlegenden und bestimmenden Bezugsrahmen für das gesamte freikirchliche Denken und damit auch für die ekklesiologischen Schwerpunktsetzungen.

Die lebendige Heilserfahrung in Bekehrung und existentieller Nachfolge, in innerer Erneuerung und gelebter Heiligung bilden das Herzstück freikirchlicher Spiritualität. Das Evangelium ist Zuspruch und Anspruch an den Menschen. Es wird lebendig im Vorgang der Verkündigung und zielt auf Vertrauen und innere Zustimmung. So will es Umkehr und Erneuerung bewirken und das geschehene Heil in Christus wirksam und erfahrbar werden lassen. Diese Motive spielen im freikirchlichen Denken in unterschiedlichen Färbungen und Nuancierungen eine zentrale und prägende Rolle. Darin wird die enge Verflochtenheit mit dem breiten Strom der Erweckungsförmigkeit erkennbar.

Diese soteriologische Zielrichtung des Evangeliums hat eine unmittelbare ekklesiologische Relevanz und Dimension. Gestalt und Leben der Kirche können nicht losgelöst davon gesehen werden. Zum freikirchlichen Kirchenbegriff gehören darum der Grundsatz einer auf dem persönlichen Christusbekenntnis

¹⁴ Freikirchenhandbuch, 141.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ In CA VIII lautet die Formel „congregatio sanctorum et vere credentium“. Zum Verständnis HÄRLE, Kirche, 283 f.; vgl. zur Gemeinschaftsgestalt der Kirche aus der älteren Literatur OTTO WEBER, Versammelte Gemeinde. Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst, Neukirchen-Vluyn ²1975, wie auch JÜRGEN MOLTMANN, Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes, München ²1989.

basierenden Gemeindemitgliedschaft und die bewusste und verbindliche Gemeinschaft in der Nachfolge Christi. Die Zugehörigkeit zur Kirche hat eine bewusste, personal verankerte Qualität und Basis. Sie hat Entscheidungscharakter. Kirchengliederung geschieht nicht ohne, sondern nur mit der individuell vollzogenen und im bekennenden Zeugnis bekundeten Antwort des Glaubens – ein Grundsatz, der im Bereich der Kirchengliederschaftskonzepte einen deutlichen und signifikanten Bruch und Kontrast zu anderen, eher korporativ und territorial strukturierten oder auch sakramental orientierten Kirchen darstellt. Freikirchliche Gemeinden sind deshalb normalerweise nach dem Modell der Personalgemeinden strukturiert. Sie bilden überschaubare Gemeinschaften und keine territorialen oder parochialen Gebietseinheiten.

Immer wieder wird dieses kirchliche Gestaltungsprinzip mit dem Gedanken der „Freiwilligkeit“ oder auch der „religiösen Mündigkeit“ verknüpft. Doch weniger anthropozentrische und sozialpsychologische Bestimmungen und Kategorien sind hier entscheidend, sondern ein primär theologischer Wesens- und Begründungszusammenhang. Walter Klaiber betont zu Recht: „Dabei ist nicht das theologisch fragwürdige Prinzip einer ‚Freiwilligkeitskirche‘ leitend, sondern das Vertrauen auf die schöpferische Kraft des Wortes Gottes, die zum Bekenntnis des Glaubens befreit, zu verantwortlicher und verbindlicher Gemeinschaft befähigt und zum persönlichen Dienst in Kirche und Gesellschaft (einschließlich des finanziellen Engagements) motiviert. Das Freikirchliche an dieser Überzeugung besteht darin, dass mit diesem Wirken Gottes bis hinein in die ekklesiologischen Strukturen und Arbeitsformen gerechnet wird.“¹⁷

Nicht persönliche Autonomie oder das Ideal einer religiösen Selbstbestimmtheit (Mündigkeit), sondern der durch das Wort und den Heiligen Geist gewirkte Glaube stehen im Mittelpunkt. Die Grundrelation von Wort und Glaube mit seinen pneumatologischen, personalen und responsorischen Dimensionen wird zum Bezugspunkt ekklesiologischer Kriteriologie und kirchlicher Gestaltwerdung. Wo Menschen zum Glauben kommen und gemeinsam im Glauben leben, da ist Kirche Jesu Christi. Was in der neuen Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche“ formuliert wurde, entspricht durchaus freikirchlichem Denken: „Die Kirche findet ihre Mitte und ihren Grund im Evangelium, dem Wort Gottes. Die Kirche ist die Gemeinschaft aller, die in der persönlichen Beziehung zu Gott leben, der zu ihnen spricht und eine vertrauensvolle Antwort von ihnen erwartet – die Gemeinschaft der Glaubenden“¹⁸

Mit dieser Ausrichtung und Fokussierung geht eine vorwiegend werthafte Deutung der Sakramente als *verbum visibile* einher und eine deutliche Abgrenzung von jedem objektivistischen Sakramentalismus, der zu dem Missverständ-

¹⁷ Freikirche – Kirche der Zukunft? ÖR 4 (2001), 446.

¹⁸ DAGMAR HELLER (Hrsg.), Das Wesen und die Bestimmung der Kirche, Frankfurt a. M. 2000, 13.

nis eines Heilsautomatismus führen könnte. Nicht eine sakramentszentrierte, sondern eine glaubenszentrierte pneumatologische Soteriologie bildet, abgekürzt gesagt, das Denkmuster freikirchlicher Theologie. Taufe und Abendmahl als vergegenwärtigende Zeichen der dem Menschen zugewandten Gnade Gottes gehören hinein in das geistliche, den Menschen in seiner Ganzheit als Person erfassende Heils- und Begegnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Dogmatische Einzelfragen wie z. B. die nach der Art und Weise der Realpräsenz oder die nach der speziellen Heilsgabe stehen dabei bezeichnenderweise nicht im Mittelpunkt. Sie können auf dem Hintergrund unterschiedlicher Traditionen durchaus verschieden gewichtet und beantwortet werden und sich dabei mal mehr am reformierten oder auch mal mehr am lutherischen Herkunftsmilieu orientieren.¹⁹

Auch die Frage nach der Vollmacht und Rechtmäßigkeit der ausübenden Person, d. h. dessen, der das Sakrament darreicht bzw. austeilte, ist keine brennende freikirchliche Frage, sondern eher sekundär. Entscheidender ist der personalgeistliche Erfahrungshorizont. Dies gilt vor allem für das Abendmahl, das den Gemeinschaftsaspekt stark hervorhebt. Aber es gilt auch im Blick auf die Taufe. Auch hier wird bei allen Unterschieden an der Zentralbedeutung des Glaubens als dem ausschließlichen Modus des Heilempfangs und der Heilsannahme festgehalten. Die Notwendigkeit und Unersetzbarkeit des persönlichen Glaubens wird, auch bei unterschiedlicher Taufpraxis, nicht in Frage gestellt. Das schlägt sich u. a. darin nieder, dass auch die Freikirchen, die primär die Kindertaufe praktizieren, eine Unterscheidung und auch liturgische Trennung zwischen Getauftsein und voller Kirchenzugehörigkeit bzw. Kirchnaufnahme vornehmen.²⁰

Das grundlegende Leitbild ist die aus der schöpferischen Wirkung und Zielbestimmung des Evangeliums hervorgehende „Gemeinschaft der Glaubenden“, die die Sozialgestalt einer geschwisterlichen „Lebens- und Dienstgemeinschaft“ intendiert. Sie ist kein Zusammenschluss religiöser Individuen, sondern Gestaltwerdung der in Christus begründeten und durch ihn geschaffenen *communio*. Mit anderen Worten: In der Gemeinschaft der Glaubenden geschehen das Sichtbarwerden des Versöhnungsgeschehens und das Offenbarwerden der Neuschöpfung Gottes.

Für manche Freikirchen hat dieses Moment des persönlichen Glaubens und Bekennens gleichsam den Rang einer *nota ecclesiae*. Es tritt ergänzend neben die klassischen evangelischen *notae* von Verkündigung, Taufe und Abendmahl.²¹ Im

¹⁹ Eine eher reformierte Färbung findet sich beispielsweise beim Tauf- (und Abendmahls-)verständnis der Freien evangelischen Gemeinden. Deutlich lutherisch geprägt ist demgegenüber die Herrnhuter Tradition. Vgl. die Beiträge von JOHANNES DEMANDT und PETER VOGT, in: WALTER KLAIBER und WOLFGANG THÖNISSEN (Hrsg.), *Taufe und Glaube in römisch-katholischer und freikirchlicher Sicht*, Paderborn/Stuttgart 2005, 91 ff. und 173 ff.

²⁰ Zum jüngeren Diskussionsprozess über die Frage von Taufe und Kirchengliedschaft in der EmK und deren Ergebnis vgl. HOLGER ESCHMANN, *Zur gegenwärtigen Diskussion über Taufe und Kirchengliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche*, in: *ThGespr* 29/4 (2005), 149-156.

Hintergrund stehen dabei eine Kritik an einem unverbindlichen und unterschiedslosen Kirchenprofil und ein Plädoyer für mehr Klarheit und Eindeutigkeit, ohne dabei der Illusion und dem anmaßenden Wahn einer „reinen Gemeinde“ zu verfallen. Für manche Freikirchen ist damit zugleich ein Kriterium und eine Grenze für Kirchengemeinschaft mitgesetzt. Für andere gilt dies so nicht, insofern sie dem Element des persönlichen Glaubens im Vergleich mit den primären heilswirkenden *notae* von Wort und Sakrament eher eine konsekutive und keine konstitutiv-begründende Bedeutung und Qualität zumessen.²²

2.3 Das Element der Partizipation und des allgemeinen Priestertums

Ein weiteres Wesenselement freikirchlicher Ekklesiologie ist das gemeindegestaltende Prinzip des allgemeinen Priestertums. Auch hier sehen sich die Freikirchen in der Linie reformatorischer Anstöße und Impulse, die aufgegriffen und verstärkt entfaltet werden.²³

Nicht vom Amt und einer ihm zukommenden Zentral- und Sonderstellung her, sondern von der Herrschaft Christi und der in ihr begründeten und ihr gemäßen Gaben- und Dienstvielfalt in der Einheit des Geistes wird das Kirchesein verstanden. Christus als das Haupt seines Leibes beruft in seinen Dienst und bevollmächtigt alle Glieder seines Leibes dazu, seine Zeugen und Boten zu sein. Zur Gemeinschaft des Glaubens gehört wesentlich das Anteilhaben am Geist Christi und seinen Gaben. Das Leben der Kirche soll diese pneumatologische Realität und diese christologische Verankerung widerspiegeln. In den kirchlichen Ordnungen und Strukturen soll sie sichtbar und erkennbar werden.

Von diesem Ansatz her verstehen sich die Freikirchen darum weniger als Amtskirchen, sondern, so könnte man sagen, als inklusive Gemeinschaft der gemeinsam Berufenen und vielfältig Begabten. Das schließt institutionelle Ausgestaltungen kirchlicher Leitungsdienste und -aufgaben und formelle Beauftragungen nicht aus, sondern ausdrücklich mit ein. Dabei werden solche Ämter allerdings als eine spezielle Gestalt der Gabenvielfalt betrachtet und haben keine darüber hinausgehende eigenständige, gar sakramentale Dignität und Vollmacht. Heils-, Glaubens- und Lehrvermittlung sind nicht an sie gebunden oder auf sie zentriert.

²¹ So bei UWE SWARAT, Die Kennzeichen der wahren Kirche (*notae ecclesiae*), in: ThGespr 24/1 (2000), 4-19.

²² So z. B. in der Evangelisch-methodistischen Kirche und in der Herrnhuter Brüdergemeine, die in ihrer freikirchlichen Ekklesiologie kein Hindernis für eine Kirchengemeinschaft mit evangelischen Bekenntniskirchen sehen, was in der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der EKD und der Zugehörigkeit zur GEKE (ehemals „Leuenberger Kirchengemeinschaft“) zum Ausdruck kommt; vgl. MANFRED MARQUARDT, Evangelische Kirchengemeinschaft, ÖR 35 (1986), 401-435.

²³ Vgl. dazu KLAUS-PETER VOSS, Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums. Seine gemeindegestaltende Aktualisierung in der Reformationszeit, Wuppertal 1990.

Ebenso wenig sind die Ämter, zumal in einer bestimmten Form, konstitutiv für das Wesen und normativ für die Apostolizität der Kirche. Die jeweiligen konkreten Ausprägungen sind gewachsene Ordnungen. Ihre Formen sind grundsätzlich variabel. Sie werden funktional verstanden und sind der grundlegenden Aufgabe und dem Auftrag der Verkündigung und Leitung zu- und nachgeordnet und sollen dem Aufbau der Gemeinde dienen. Die Vielgestaltigkeit der Ämter hat für Freikirchen darum letztlich kein kirchentrennendes Gewicht. Eine strukturelle Vereinheitlichung und Angleichung ist für sie keine notwendige Bedingung von Kirchengemeinschaft.

Die geistliche Vitalität und die grundlegenden Lebens- und Äußerungsformen der Kirche werden vor allem in der versammelten Gemeinde erfahrbar. Sie ist die Primär- und Elementargestalt von Kirche. Ihr ist die volle Präsenz Christi verheißen. Dort ereignet sich, was in gewisser Weise als ekklesiologischer Schlüsselsatz freikirchlicher Kirchentheologie gelten kann, nämlich die Verheißung Christi: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 20).²⁴

Für alle Freikirchen hat die Ausrichtung auf die konkrete Ortsgemeinde immer ein besonderes Gewicht gehabt. Dabei wird allerdings je nach Tradition die Einbettung und Einordnung in den größeren Zusammenhang der übergreifenden kirchlichen Gemeinschaft unterschiedlich gewichtet und strukturell gestaltet. Hier vor allem zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen kongregationalistischen Gemeindebünden und anderen mehr synodal bzw. episkopal verfassten Freikirchen, wie den Methodisten oder auch den Herrnhutern.²⁵

2.4 Das Zielbild einer nicht fremdbestimmten, sondern freien, staatsunabhängigen Kirche

Ein weiteres der in der VEF-Präambel genannten Kennzeichen erinnert an das historische Gegenüber zu den ehemaligen Staatskirchen. Für die VEF-Kirchen gilt: „Sie halten an der rechtlichen und organisatorischen Unabhängigkeit vom Staat fest und finanzieren ihre Arbeit durch freiwillige Beiträge der Mitglieder.“²⁶

Die Trennung von Staat und Kirche ist dabei weniger eine politische Forderung, sondern elementarer Ausdruck ekklesiologischer Folgerichtigkeit. Die Betonung der kirchlichen Eigenständigkeit geschieht in Aufnahme der „Zwei-Regimenten-Lehre“ und ihrer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem Rechts- und Machtbereich des Staates und der geistlichen Natur und Wesensordnung der christlichen Gemeinde. Ihre Vermengung und Vermischung in

²⁴ So VOLF, Trinität und Gemeinschaft, 128.

²⁵ Dies zeigte sich auch in den unterschiedlichen freikirchlichen Anmerkungen zur Ekklesiologiestudie des DÖSTA, in: ThGespr 19/1 (1995) (mit den Beiträgen von SWARAT, VOIGT und DEMANDT).

²⁶ Freikirchenhandbuch, 141.

dem jahrhundertelangen Modell einer Verbindung von „Thron und Altar“ bzw. einer Kongruenz von Bürgergemeinde und Christengemeinde führt zu Unklarheiten und Unfreiheiten. Kirchesein steht für die freikirchliche Tradition im Widerspruch zu einer Verquickung mit politischer Machtausübung und staatlicher Einflussnahme bzw. hoheitlichem Zwangshandeln.²⁷

Diese fundamentale Einsicht hat für die Freikirchen auch heute unter veränderten gesellschaftlichen und verfassungsrechtlichen Bedingungen eine wesentliche Bedeutung, die sie bewahren und zum Ausdruck bringen wollen. Darum wird bis heute im Prinzip der Selbstfinanzierung unter Verzicht auf ein mit dem Staat vereinbartes Kirchensteuersystem ein bleibendes Signum kirchlicher Freiheit und Unabhängigkeit gesehen.

Dass dabei institutionelle Eigenständigkeit nicht zwangsläufig Freiheit von Anpassung und Konformität bedeutet, haben die Freikirchen in ihrer Geschichte schmerzlich erfahren müssen. Formelle staatliche Unabhängigkeit ist keine Garantie für Zivilcourage und Glaubenstreue. Auch Freikirchen erwiesen sich entgegen ihrem Anspruch immer wieder als „unfreie“ Kirchen.²⁸ Den Nährboden dafür lieferte eine unheilvolle und undifferenzierte Verquickung verschiedener Motivstränge. Die institutionelle Trennung vom Staat wurde mit einer Trennung von der Welt verknüpft und verwechselt, also mit gesellschaftlichem Rückzug und (un-)politischer Weltflucht und Abstinenz, d. h. dem Verzicht auf Öffentlichkeit und Weltverantwortung.

Diesem fatalen, in der eigenen Geschichte und Tradition immer wieder anzutreffenden Missverständnis will offenkundig ein anderes der in der VEF Präambel angeführten Kennzeichen der VEF-Kirchen begegnen und entgegenwirken. Freikirchen „treten ein für die Menschenrechte, insbesondere für Glaubens- und Gewissensfreiheit, und übernehmen ein ihren Möglichkeiten entsprechendes Maß an Verantwortung für alle Menschen“ heißt es sehr betont und herausgehoben.²⁹

Mit der Anführung der Glaubens- und Gewissensfreiheit erinnern die Freikirchen an eine elementare Seite ihrer eigenen Geschichte. Als religiöse Minderheiten, die zeitweise selber Verfolgung und Diskriminierung ausgesetzt waren, wissen sie um den fundamentalen Stellenwert der Religionsfreiheit. Teile der freikirchlichen Bewegung gehörten mit ihrer Opposition gegenüber staatskirchlicher Intoleranz zu den Vorkämpfern der Gewissens- und Glaubensfreiheit.

Auch hier steht ein theologisches Grundverständnis im Hintergrund. Glaube ist ein geistliches Geschehen, das den Menschen frei macht und nicht vergewaltigt. In Glaubensfragen kann und darf es nicht um einen Zwang gehen, der

²⁷ Vgl. GELDBACH, Freikirchen, 45 ff.

²⁸ ANDREA STRÜBIND, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“ (HThSt 1), Neukirchen-Vluyn 1991. Einen Überblick über die Aufarbeitung der NS-Zeit in den einzelnen Freikirchen liefert jetzt KARL HEINZ VOIGT, Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945, Frankfurt a. M. 2005.

²⁹ Freikirchenhandbuch, 141.

verordnet und vorgeschrieben werden könnte, sondern um eine zutiefst persönliche Erfahrung des Handelns Gottes am Menschen.

Dieses freikirchliche Kernanliegen religiöser Achtung und gewissensorientierter Toleranz steht jedoch nicht isoliert und beziehungslos da. Es wird in der VEF-Präambel ausdrücklich verknüpft mit einem umfassenderen Zusammenhang, nämlich dem einer grundlegenden Weltverantwortung, die sich im Einsatz für die Menschenrechte konkretisiert und darin Gestalt gewinnt.³⁰ Soziale Verantwortung als ein Aspekt der Heiligung hat insbesondere in der methodistischen Bewegung eine lange Tradition, die sich schon früh im aktiven Einsatz für Freiheits- und Sozialrechte niederschlug. Bis heute sind die „Sozialen Grundsätze“ der Evangelisch-methodistischen Kirche ein deutliches Zeichen dafür.³¹

Nicht das auf sich selbst bezogene exklusive Konventikel, sondern die auf die Welt bezogene und ihr zugewandte Kirche ist die Gemeinschaft der Glaubenden. Kirche Jesu Christi ist Kirche in seinem Dienst und damit Kirche im Dienst in und an der Welt.

In der hier erkennbar werdenden, die Kirchengrenzen überschreitenden Dynamik klingt eine weitere zentrale ekklesiologische Akzentuierung der Freikirchen durch.

2.5 Der Sendungscharakter der Kirche: missionarische Berufung und Auftragsbestimmtheit

Wo die Hinwendung zur Welt und der Auftrag an der Gesellschaft ihren tiefsten Grund und ihre eigentliche Quelle haben, macht die letzte der in der VEF Präambel angeführten freikirchlichen *notae* deutlich: „Ihre Hauptaufgabe sehen sie (nämlich die Freikirchen) darin, das Evangelium von der Liebe Gottes zu allen Menschen in Wort und Tat zu verkünden.“³²

Die missionarische Sendung ist die eigentliche und zentrale Berufung der Kirche Jesu Christi. Der Ruf zum Glauben und zur Nachfolge ist immer zugleich Ruf zur Sendung und Mission. In der Teilhabe an dem Sendungsauftrag Christi sehen die Freikirchen darum auch den Kern und die Mitte kirchlicher Bestimmung. Da viele der Freikirchen aus den Erweckungsbewegungen hervorgegangen sind, waren sie schon immer und teilweise primär missionarische Bewegungen. Die evangelistische Verkündigung, der Ruf zum Glauben, verbunden mit dem diakonischen Engagement waren von Beginn an elementare

³⁰ Als eine weiterführende Entfaltung und Konkretion dieses Teils der Präambel ist auch die Erklärung der VEF von 2002 anzusehen: Herausgefordert zum sozialen Handeln. Die evangelischen Freikirchen und ihre gesellschaftliche Verantwortung, in: Freikirchenhandbuch, 150-156.

³¹ Soziale Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche Fassung 2000/2002, Emk-Forum 22, Stuttgart 2002.

³² Ebd., 141.

und unverwechselbare Urmerkmale freikirchlicher Existenz und freikirchlichen Wirkens.

Für manche der jetzigen Freikirchen war dies sogar das zentrale und treibende Leitmotiv. Dies gilt insbesondere für den Methodismus, der sich in seinen Anfängen primär als innerkirchliche Evangelisations- und Erneuerungsbewegung verstand und ursprünglich gar keine eigene, aufgrund von Lehrdifferenzen ausgelöste Kirchwerdung intendierte. Das war eher sekundäre Auswirkung als originärer Impetus.³³

Bis heute behält dieses pointierte missionarische Verständnis in der Beschreibung und Vergewisserung freikirchlicher Identität seine bleibende und verpflichtende Gültigkeit. Es ist getragen von einem ganzheitlichen und mehrdimensionalen Missionsverständnis, bei der das Bemühen um die lebendige Weitergabe und Vertiefung des Glaubens einen zentralen Platz hat.³⁴

Der Sendungscharakter der Kirche ist für die Freikirchen von hoher ekklesiologischer Relevanz. Dies berührt auch das ökumenische Gespräch über das Kirchesein und die Frage nach der Einheit. Das Bemühen um Einheit ist für die Freikirchen nie Selbstzweck gewesen, sondern war immer ausgerichtet auf die Stärkung des gemeinsamen Zeugnisses und des glaubwürdigen Dienstes in der Welt. Einheit in Christus bedeutet vor allem auch Sendungsgemeinschaft.

„... damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast“ – in dieser Bitte Jesu liegt für die Freikirchen der vornehmliche und entscheidende Horizont christlicher Einheit.³⁵

2.6 Die ökumenische Offenheit in der Gemeinschaft des einen Glaubens

Freikirchen verstehen sich nicht als die einzig wahre und mögliche Gestalt von Kirche. Sie wissen um die eigene Begrenztheit und die Weite des Leibes Christi. Eine elitäre Exklusivität, die den Freikirchen manchmal angehängt und nachgesagt wurde, und zu der sie gelegentlich möglicherweise auch Anlass gaben, entspricht nicht ihrem ekklesiologischen Denken. Die Gemeinschaft des Glaubens transzendiert alle konfessionellen Grenzen. Von diesem Bewusstsein ist freikirchliche Ekklesiologie trotz aller Anfragen an die Ordnungen und Strukturen anderer Kirchen zutiefst geprägt. Die Liebe zur eigenen Kirche ist immer mit der Suche nach der Gemeinschaft mit den Schwestern und Brüdern jenen

³³ VOIGT, Freikirchen in Deutschland, 35 f.

³⁴ Vgl. dazu: Freikirchen im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung (Beiträge von der Tagung des VefGT/VFF 2000), Freikirchenforschung 10 (2000); s. a. K.-P. Voss, Missionarische Ökumene – freikirchliche Perspektiven, in: *Catholica* 3/2005, 230-246.

³⁵ S. dazu MICHEL WEYER, „... damit die Welt glaube“. Joh 17, 21 aus evangelisch-methodistischer Sicht, in: *Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des DÖSTA zu Johannes 17, Vers 21*, Frankfurt a. M./Paderborn 2002, 161-183.

seits der eigenen Kirchenmauern verbunden und von ihr durchsetzt. Nicht zufällig gehörten manche Freikirchen und mehr noch einzelne Freikirchliche zu engagierten Wegbereitern und Verfechtern der ökumenischen Bewegung.

Vor diesem Hintergrund ist es nur konsequent, wenn die Präambel der VEF am Ende auch diesen Aspekt freikirchlicher Ekklesiologie benennt. Nicht nur die Gemeinschaft der Freikirchen selbst soll der wesenhaften Einheit der Kirche Jesu Christi Ausdruck verleihen, sondern „zugleich“, so heißt es weiter, „bemühen sich die Freikirchen aufrichtig, die Gemeinsamkeiten mit anders geprägten Kirchen besser zu erkennen und zu stärken.“³⁶

Daran wird deutlich: Freikirchliche Ekklesiologie ist keine selbstgenügsame und selbstverschlossene Ekklesiologie. Sie will Grenzen überschreiten und in den Verschiedenheiten das Gemeinsame und Verbindende suchen. Der Glaube an Christus widerstrebt konfessioneller Selbstherrlichkeit und Selbstisolation. Er sucht nach Gemeinschaft in ökumenischer Vielfalt. Freikirchliche Ekklesiologie ist von diesem Gedanken geprägt und will sich davon leiten lassen. Sie zielt auf ökumenische Offenheit in der Gemeinschaft des einen Glaubens.³⁷

Dr. Klaus Peter Vofß (BFeG)

Freikirchlicher Referent in der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen

Ludolfusstraße 2-4, 60487 Frankfurt am Main,

E-Mail: info@ack-oec.de

³⁶ Die Schlusssätze der Präambel betonen sowohl die Qualität der innerfreikirchlichen Kirchengemeinschaft wie auch die darüber hinausgehende ökumenische Verpflichtung, wenn es dort heißt: „Die Mitglieder der Vereinigung Evangelischer Freikirchen erkennen sich gegenseitig als Teil der einen Kirche Jesu Christi an und wollen der wesenhaften Einheit dieser Kirche durch ihre Gemeinschaft sichtbar Ausdruck verleihen. Sie verpflichten sich, diese Gemeinschaft durch enge Zusammenarbeit zu vertiefen. Zugleich bemühen sie sich aufrichtig, die Gemeinsamkeiten mit anders geprägten Kirchen besser zu erkennen und zu stärken.“ Freikirchenhandbuch, 142; vgl. zur Präambel der VEF: K.-P. Voss, Die Vereinigung evangelischer Freikirchen auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft? Perspektivische Anmerkungen zur neuen Präambel der VEF, ÖR 1/2000, 79-92.

³⁷ Eine Konsequenz und Konkretion, die sich daraus ergibt, ist eine Mitarbeit in ökumenischen Organisationen wie z. B. der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.