

Gesprächseindrücke aus eindrucklichen Gesprächen: zum Jubiläum katholisch-freikirchlicher Dialoge –eine neugierige Außensicht

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2022. "Gesprächseindrücke aus eindrucklichen Gesprächen: zum Jubiläum katholisch-freikirchlicher Dialoge –eine neugierige Außensicht." In *Wir glauben an den einen Geist: das Wirken des Heiligen Geistes aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, edited by Burkhard Neumann and Jürgen Stolze, 195–224. Paderborn: Bonifatius.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Gesprächseindrücke aus eindrücklichen Gesprächen

*Zum Jubiläum katholisch-freikirchlicher Dialoge – eine neugierige Außensicht**

Bernd Oberdorfer

Wenn zwei miteinander reden und einen Dritten einladen, sich das einmal anzuschauen, was erwarten sie dann? Was erhoffen sie sich davon? Einen Blick von außen, gewiss. Aber sicher keinen Oberschiedsrichter, Akkreditierer, Evaluierer, der den Daumen hoch oder nach unten hält. Vielleicht eher einen neugierigen Blick von außen. Von einem Unbeteiligten, der aber doch Anteil nimmt. Kein teilnehmender, aber ein anteilnehmender Beobachter. Das ist eine Rolle, die ich gut annehmen kann. Ich definiere Ökumene gern als „Verbundenheitspflege“,¹ und dazu gehört es dann eben auch, über den Tellerrand der eigenen Konfession und der ökumenischen Perspektiven der eigenen Konfession hinauszublicken und sich zunächst einmal vorbehaltlos zu freuen, dass auch andere Konfessionen ihre Verbundenheit miteinander pflegen und sich auf den Weg machen, diese Verbundenheit im Gespräch zu erweitern und zu vertiefen. In diesem Sinne gratuliere ich der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und dem Johann-Adam-

* Für den Druck überarbeiteter Vortrag im Rahmen des 10. Symposiums zwischen Vertretern der Vereinigung Evangelischer Freikirchen und des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik, 5. März 2020, Paderborn, erstveröffentlicht in: Cath(M) 74 (2020) 247-262.

¹ B. Oberdorfer, *Gelebte Gemeinschaft. Ökumene in lutherischer Perspektive*, Hannover 2018, 43.

Möhler-Institut sehr herzlich zum runden Dialogjubiläum. Offensichtlich hat sich der katholisch-freikirchliche Dialog als so spannend und fruchtbar erwiesen, offensichtlich hat sich die Anfangserwartung, etwas voneinander lernen zu können, so nachdrücklich bestätigt, dass man auch nach neun Mal weder gelangweilt noch erschöpft ist, und das ist in der Tat ein Grund zu feiern.

Der von außen kommende Beobachter fragt sich natürlich: Was machen die, wenn ich nicht dabei bin? Was haben die miteinander zu bereden? Ja, was haben die überhaupt miteinander zu tun? Auch der Beobachter bringt ja Vorannahmen, Vorüberlegungen, vielleicht auch Vorurteile, möglicherweise sogar Besorgnisse mit, wenn er sich den Resultaten eines so lang anhaltenden Gesprächs annähert.

Auf den ersten Blick scheinen protestantische (nennen wir sie der Einfachheit halber) „Freikirchler“ und römische Katholiken eher wenig gemeinsam zu haben. Ekklesiologisch könnten die Differenzen – denkt man – kaum größer sein: Auf der einen Seite eine durch und durch kongregationalistisch orientierte Gemeinschaft, mit flachen innergemeindlichen Hierarchien (wenn auch durchaus mit starken zugehörigkeitsdefinierenden Überzeugungen) und eher lockeren übergemeindlichen Verbindlichkeitsformen. Auf der anderen Seite eine explizit hierarchische Gemeinschaft, die ihre Leitungsstrukturen für *religiös* verbindlich erklärt und sich deziert als Weltkirche organisiert. Sehr klischeehaft formuliert: Eine Ekklesiologie „von unten“ trifft auf eine Ekklesiologie „von oben“. Eine schnelle Einigung (von Vereinigung ganz zu schweigen) ist da kaum zu erwarten.

Beim näheren Hinschauen stechen aber mögliche Gemeinsamkeiten ins Auge, die vielleicht gerade dem Lutheraner besonders auffallen, weil sie sich als Gemeinsamkeiten erweisen könnten, mit denen sie sich vom archetypischen Luthertum unterscheiden. Denn täuscht

der Eindruck nicht, dann verbindet Katholiken und Freikirchler im Verständnis des Gefüges der Heilszueignung der Akzent auf dem Handeln, der Heiligung, der Lebensführung. Und im klassischen Streit um die Willensfreiheit würden sich viele Freikirchler vermutlich eher auf die Seite des Erasmus als auf die Luthers schlagen. Auch in den ethischen Kontroversen der Gegenwart – z.B. im Blick auf Abtreibungsrecht, Gendertheorie oder „Ehe für alle“ – sind Freikirchler wie Katholiken wohl häufiger auf der „konservativen“ Seite zu finden, während in lutherischen Kirchen das Spektrum offiziell veriteter und vertretbarer Positionen breiter ist. Werden in diesen Dialogen also vielleicht neue Allianzen geschmiedet, bei denen wir Lutheraner wie der Hund vor der Metzgerei „leider draußen bleiben“ müssen?

Nun, immerhin bin ich ja hereingelassen worden. Aber es dürfte deutlich geworden sein, dass der neugierige Blick von außen anteilnehmende Beobachtung nicht bloß in dem Sinn sein kann, dass ich zurückgelehnt mit wohlwollendem Interesse das anschauende, was in den Dialogen der vergangenen bald 20 Jahre miteinander besprochen wurde, und meine Eindrücke gleichsam mit neutraler Entdeckerfreude ausbreite. Anteilnehmen heißt vielmehr auch einsehen: Bei dem, was hier diskutiert wird, geht es auch um mich – *mea res agitur!* Das, was diese Dialoge bereden, stellt auch mich in produktiver Weise infrage, fordert auch mich heraus – zur Stellungnahme, zum Nach-, Mit- und Weiterdenken. Und ich bin dankbar, dazu angeregt, eingeladen, verleitet worden zu sein.

Dies vorausgeschickt, werde ich im Folgenden zunächst ein paar Worte zum Setting, zum Format der Dialoge sagen. Dann werde ich die thematische Abfolge der Dialoge entlanggehen und versuchen, ihre innere Dynamik nachzuvollziehen. Dabei werde ich an einigen Stellen auch inhaltliche Probebohrungen vornehmen. Am

Schluss stehen einige unmaßgebliche Bemerkungen zu weiterführenden Perspektiven.

1. Das Format

Eine Vereinigung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen mit der römisch-katholischen Kirche steht, wie gesagt, nicht unmittelbar bevor. Das liegt nicht nur an den unverkennbaren theologischen Differenzen. Es liegt vielmehr auch an der Struktur der VEF selbst. Ist sie doch – wie einem instruktiven Beitrag von Klaus Peter Voß im Auftaktband der auf mittlerweile acht angewachsenen stattlichen Reihe von „freikirchlichen und römisch-katholischen Perspektiven“ zu entnehmen ist² – eine Vereinigung von strukturell und auch theologisch recht unterschiedlichen Kirchen und Gemeinschaften, die z.T. ihrerseits wieder Vereinigungen bzw. „Bünde“ sind. „Das Spektrum reicht“ – so Voß – „von methodistischen Kirchen über täuferisch-kongregationalistische bis zu pentekostalen Gemeindebünden“.³ Es gibt zudem den Status der Gastmitgliedschaft, den so unterschiedliche Gruppen wie die Herrnhuter Brüdergemeine und die Siebenten-Tags-Adventisten einnehmen – die „Gemeinde Gottes“ ist mittlerweile laut Homepage vom Gast zum Vollmitglied aufgestiegen.⁴

Wenn eine Vereinigung, die in sich so vielfältig ist, sich seit 1926 so lebendig erhält, dann muss es freilich hin-

² K.P. Voß, *Freikirchen in Deutschland und die Vereinigung Evangelischer Freikirchen. Eine konfessionskundliche Einführung*, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hg.), *Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn/Stuttgart 2003, 15-23.

³ Ebd., 20.

⁴ Von einer weiteren Kategorie, dem „Beobachterstatus“, den die „Gemeinde der Christen – Ecclesia“ einnimmt (ebd., 20), ist auf der aktuellen Homepage nicht mehr die Rede.

reichend viel Verbindendes geben. Bemerkenswert aus lutherischer Sicht an den in der Präambel der Ordnung der VEF genannten „gemeinsame[n] Kennzeichen“ ist, dass neben reformatorischem Gemeingut (Schriftprinzip, solus Christus, Rechtfertigung allein aus Glauben) ausdrücklich ein individuelles „Bekenntnis des persönlichen Glaubens an Jesus Christus sowie die ernsthafte Bereitschaft, [das] Leben dem Willen Gottes entsprechend zu führen“,⁵ angeführt wird. Strukturell grundlegend für „Freikirchen“ ist natürlich die „rechtliche und organisatorische Unabhängigkeit vom Staat“, zu der komplementär der Einsatz „für Menschenrechte, insbesondere für Glaubens- und Gewissensfreiheit“ gehört.⁶ Gemeinsame „Hauptaufgabe“ ist die Verkündigung des „Evangelium[s] von der Liebe Gottes“. Ekklesiologisch wird der Charakter der Kirche als „Lebens- und Dienstgemeinschaft im Sinne des Priestertums aller Gläubigen“ betont, ein ordinationsgebundenes Amt (nicht abgelehnt, aber) nicht eigens erwähnt; das ist nicht verwunderlich angesichts der Pluriformität von Amts- und Leitungsstrukturen in den Mitgliedskirchen. Sehr interessant ist die Deutung der konfessionellen Vielfalt: Die Mitglieder „erkennen sich gegenseitig als Teil der einen Kirche Jesu Christi an“. Die VEF selbst erhält dabei eine ekklesiologische Funktion: Die beteiligten Kirchen und Kirchenbünde wollen mit ihr „der wesentlichen Einheit dieser Kirche durch ihre Gemeinschaft sichtbar Ausdruck verleihen“. ⁷ Mit einem in der neueren ökumenischen Diskussion vielgebrauchten Begriff könnte man daher sagen, die VEF verstehe sich als Ausdrucksgestalt

⁵ Zitiert nach ebd., 17.

⁶ Zitiert nach ebd., 18.

⁷ Zitiert nach ebd.

„sichtbarer Einheit“.⁸ Hinzugefügt wird freilich sogleich, dass die vereinbarte „enge Zusammenarbeit“ keine Exklusivität beansprucht. Sie ist vielmehr verbunden mit der Selbstverpflichtung, „die Gemeinsamkeiten mit anders geprägten Kirchen besser zu erkennen und zu stärken“.⁹

Mit „anders geprägten Kirchen“ – die Dialoge mit der römisch-katholischen Kirche gehören also zum Kerngeschäft der VEF. Klar ist aber auch, dass eine solche Vereinigung nicht die formale Autorität besitzt – weder besitzen kann noch besitzen will –, offizielle Lehrgespräche zu führen. Es war ja schon schwierig genug, den Lutherischen Weltbund als Gemeinschaft *bekenntnishomogener* Kirchen so zu instrumentieren, dass er im Namen seiner Mitgliedskirchen den offiziellen Lehrdialog mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen führen konnte, der schließlich in die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ mündete; verbindlich zustimmen konnte der LWB dann freilich nicht selbst, das geschah durch die kirchenleitenden Organe der Mitgliedskirchen.¹⁰ Mit welchem theologischen Mandat sollte dann die VEF in einen vergleichbaren Dialog eintreten, wenn sie doch Kirchen mit stark divergierenden Ekklesiologien und in einzelnen Fragen erheblichen Differenzen in Lehre und Praxis vertritt?

Es war deshalb eine kluge Entscheidung, ein anderes Format für die Gespräche zu entwickeln, ein Format,

⁸ Vgl. dazu B. Oberdorfer / O. Schuegraf (Hg.), Sichtbare Einheit der Kirche in lutherischer Perspektive. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses / Visible Unity of the Church from a Lutheran Perspective. A Study by the Ecumenical Study Committee. Zweisprachige Ausgabe (deutsch/englisch), Leipzig 2017.

⁹ Zitiert nach K.P. Voß, Freikirchen in Deutschland (Anm. 2), 18.

¹⁰ Vgl. dazu F. Hauschildt u.a. (Hg.), Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses, Göttingen 2009.

das weniger offiziell, auch weniger ergebnisorientiert ist und daher mehr Raum lässt für tastende Kontaktaufnahme und neugierige, nicht gleich auf Verwertung angelegte Spurensuche. Wenn ich es recht sehe, lässt sich dieses Format beschreiben als Expertengespräch unter Beteiligung von Theologinnen und Theologen, die ihre jeweilige konfessionelle Tradition einbringen, ohne aber von ihren Kirchen förmlich und offiziell berufen zu sein. Dies trifft auch für das Johann-Adam-Möhler-Institut zu, dem man nicht zu nahe tritt, wenn man es als eine Art katholischen Ökumene-Thinktank charakterisiert, in dem auch einmal Ideen vorgedacht und unbefangen ausgesprochen werden können, die nicht oder noch nicht offizielle römisch-katholische Lehre sind (aber es vielleicht doch einmal werden könnten). Anders als etwa in der lutherisch/römisch-katholischen internationalen „Kommission für die Einheit“ sind die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Gespräche nicht dauerhaft bestellt, so dass keine feste Arbeitsgruppe besteht, sondern sich die Zusammensetzung jeweils neu ergibt. Die institutionelle Anbindung an das Möhler-Institut fördert daher gewiss die Kontinuität und Zeitfestigkeit des Dialogs. Allerdings scheint mir, dass die Beteiligten selbst die Gespräche als so anregend, weiterführend und schlicht wichtig empfanden, dass sie den Dialog schon deshalb weiterführen wollten. Und die Ergebnisse geben ihnen recht.

Ehe ich mich diesen Ergebnissen zuwende, muss freilich noch ein Blick fallen auf die Ausgangslage. Die Gesprächspartner sind ja durchaus unterschiedlich: auf der einen Seite die mit weitem Abstand weltgrößte christliche Konfessionskirche, für die ein gewisses Maß und bestimmte Formen organisatorischer Einheitlichkeit zum Wesenskern des eigenen Selbstverständnisses gehört, auf der anderen Seite die vergleichsweise lockere Assoziation von Kirchen und Kirchenbünden deutlich geringerer, jeweils sehr unterschiedlicher Größe (und in

Deutschland zumeist mit noch geringerem Anteil als in der weltweiten Verteilung), mit sehr unterschiedlichem Alter und unterschiedlicher Geschichte – von den direkt aus der „radikalen Reformation“ hervorgegangenen Mennoniten über die im 18. Jahrhundert nicht ohne lutherischen Einfluss aus dem Anglikanismus herausgewachsenen Methodisten und die in Deutschland parallel entstandenen Herrnhuter sowie leicht zeitversetzt im 19. Jahrhundert die von der Erweckungsbewegung geprägten Baptisten – gleichsam ein Reimport aus den USA – bis hin zu eigenständigen Neubildungen wie den Siebenten-Tags-Adventisten. Diese Asymmetrie – hier die große Eine, dort die deutlich kleinere Assoziation der Vielen – könnte in einem Dialog zum Problem werden, wenn quantitative Überlegenheit in Dominanz umschlägt – zumal einzelne Freikirchen, namentlich die Mennoniten, mit katholischer Dominanz die Erinnerung einer Unterdrückungsgeschichte verbinden. Offensichtlich ist es aber gelungen, ein Setting zu schaffen, das ein Dominanzgefälle verhindert und den Dialog dauerhaft auf der berühmten „Augenhöhe“ zu halten geeignet ist. Auch in dieser Hinsicht dürfte es weise gewesen sein, dass man auf konkrete Zielvorgaben verzichtet hat, die bei ungleichen Kraftverhältnissen als Druckkulisse empfunden werden könnten.

2. Der Verlauf

Ohne konkrete Zielvorgaben – das heißt natürlich nicht: einfach so, ohne Sinn und Zweck. Wenn man sich zwanzig Jahre regelmäßig trifft, dann macht man dies nicht zum puren Zeitvertreib. Und auch reine Neugier ist kein hinreichendes Motiv. Ich habe zwar schon Katholiken erlebt – ich werde keine Namen nennen –, bei

denen bis in die Körpersprache hinein zu sehen war, dass sie in der multilateralen ökumenischen Vielfalt nicht mehr als ein Panoptikum von Absonderlichkeiten zu erkennen vermochten. Aber ins Kuriositätenkabinett geht man einmal, nicht zehnmal. Ich unterstelle deshalb, dass die Dialoggruppe sich nicht einfach darum so oft und so intensiv getroffen hat, um die Vielfalt der Blumenpracht in Gottes buntem Konfessionsgarten zu bestaunen und zu bewundern. Deutlich sticht vielmehr das Motiv hervor, im Unterschiedlichen Gemeinsames, im Trennenden Verbindendes zu identifizieren. Das wäre dann sozusagen eine vorurteilsgeleitete Neugier, geleitet nämlich von dem positiven Vorurteil, dass sich auch bei stark divergierenden theologischen Prägungen und kirchlichen Selbstdeutungen in der Lehre und Praxis der je anderen Kirchen so viel Verbindendes oder jedenfalls Anregendes und die eigene Position Herausforderndes entdecken lassen könnte, dass es sich lohnt, darüber ins Gespräch zu kommen. Im besten Fall gelingt dadurch eine Überprüfung und Revision der eigenen Bilder von den je anderen konfessionellen Traditionen; indirekt kann dann sogar neues Licht fallen auf Aspekte der eigenen Tradition, die man bisher noch nicht – oder noch nicht so – wahrgenommen hatte. Ob etwas, und wenn ja, was daraus dann konkret folgt, kann zunächst durchaus offen bleiben. Es ist auch keineswegs *a limine* ausgeschlossen, dass Befremdliches im Dialog befremdlich bleibt, ja dass durch den Dialog Befremdliches allererst sichtbar wird (wenn man in fremde Wohnungen kommt, kommt man ja manchmal aus dem Staunen nicht heraus). Aber der ökumenische Grundimpuls ist doch die wechselseitige Wertschätzung.

Betrachtet man die thematische Abfolge der neun bisherigen katholisch-freikirchlichen Dialoge, so würde es mich überraschen, wenn sie von Anfang an so durchgeplant gewesen sein sollte. Zumindest *a posteriori* lässt

sich aber eine innere Logik, eine schlüssige Agenda, ein plausibles Gefälle erkennen.

2.1 Rechtfertigung

Am Anfang stand im Jahr 2002 das Gespräch über die Rechtfertigung. Der Zusammenhang mit der nur gut zwei Jahre vorher in Augsburg unterzeichneten „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zwischen Lutherischem Weltbund und Päpstlichem Einheitsrat ist evident und wird auch explizit angesprochen.¹¹ Die „Gemeinsame Erklärung“ wird aber in den weiteren Horizont einer „innerprotestantische[n] Differenzierung“ gestellt, die schon im Vorfeld zu einer „Entspannung“ im hochkontroversen Feld der Rechtfertigungslehre beigetragen habe. Da innerhalb des protestantischen Spektrums etwa „die methodistische Theologie ein Wirken der vorlaufenden Gnade [kenne], die im Menschen das erste Verlangen, Gott zu gefallen, erweckt“,¹² relativiere sich auch der Gegensatz zur katholischen Gnadenlehre. Angesichts dessen leuchtet dann völlig ein, dass die Methodisten schon 2001 darüber nachdachten, sich der „Gemeinsamen Erklärung“ anzuschließen.¹³ Der multilateralen Ökumene wird also eine inspirierende und motivierende Bedeutung auch für Fortschritte im bilateralen Dialog zugeschrieben. Umgekehrt bilden diese Fortschritte dann einen anregenden Impuls für die multilaterale Ökumene.

Insofern ist der Zeitpunkt der ersten freikirchlich-katholischen Begegnung, im Februar 2002, kein Zufall. Den

¹¹ Vgl. W. Klaiber / W. Thönissen, Vorwort, in: dies. (Hg.), *Rechtfertigung* (Anm. 2), 9-13, hier 10f.

¹² Ebd., 10.

¹³ Vgl. ebd., 11.

Beteiligten ist wohlbewusst, dass sie Neuland betreten: „Gespräche zwischen römisch-katholischen und freikirchlichen Theologen sind in Deutschland nicht gerade an der Tagesordnung.“¹⁴ Gleichwohl erscheint ihnen der Kairos günstig, aus dem Schatten der bisher dominanten „bilateralen Gesprächssituation“ herauszutreten und den „klassische[n] bilaterale[n] ökumenische[n] Rahmen“¹⁵ zu überschreiten. Die Beiträge der ersten Tagung erkunden dann die klassischen Topoi von Rechtfertigungs- und Gnadenlehre aus katholischer, baptistischer, methodistischer und Herrnhuter Sicht. Der spezifische Charakter der Dialogkonstellation zeigt sich darin, dass die Frage „Wie wird, wie ist man Christ?“¹⁶ – konsequent gegendert wurde damals noch nicht – ergänzt wird um die Frage „Wie bleibt man Christ?“¹⁷ und also die für die freikirchliche Tradition zentrale Dimension der Heiligung in den Fokus rückt.

2.2 Glaube und Taufe

Die zweite Tagung schließt beim Glauben an, behandelt aber das Verhältnis von Glaube und Taufe.¹⁸ Das ist insofern besonders interessant, als sich hier *innerhalb* der

¹⁴ Ebd., 11.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ J. Demandt, Wie wird, wie ist man Christ? Rechtfertigung und Glaube, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hg.), Rechtfertigung (Anm. 2), 121-139. Erwähnenswert ist, dass das katholische Pendant zu diesem freikirchlichen Beitrag auf den Obertitel verzichtet: W. Thönissen, Rechtfertigung und Glaube, in: ebd., 97-120.

¹⁷ R. Miggelbrink, Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heiligung in katholischer Sicht, in: ebd., 141-158; M. Marquardt, Wie bleibt man Christ? Rechtfertigung und Heiligung in methodistischer Sicht, in: ebd., 159-180.

¹⁸ W. Klaiber / W. Thönissen (Hg.), Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Stuttgart 2005.

VEF Gräben auf tun: Während die Baptisten die Säuglingstaufe ablehnen, haben etwa die Methodisten damit keine grundsätzlichen Probleme; in mancher Hinsicht stehen sie dabei den Katholiken näher als ihren freikirchlich-baptistischen Geschwistern. Ich möchte eine solche Aufweichung der Grenzlinien freilich als produktive Chance ansehen; sie nötigt dazu, sich nicht mehr in vermeintlich sichere konfessionelle (oder konfessionsfamiliäre) Wagenburgen zurückzuziehen, sondern die theologische Verständigung über altvertraute Grenzen hinweg zu suchen. Das heißt nun natürlich nicht, dass ich den Methodisten zu einer Allianzbildung mit den Katholiken gegen die Baptisten raten möchte (so wie im Dreißigjährigen Krieg auf einmal die lutherischen Schweden mit den katholischen Franzosen paktierten). Ich meine vielmehr, dass sich an solchen Konstellationen zeigt: Man kommt hier nur weiter, wenn es gelingt, die strittigen Punkte in eine konfessionsübergreifende Fragestellung zu integrieren und in ihrem Licht zu verhandeln. Genau dies geschieht hier durch eine Neuvermessung des Verhältnisses von Taufe und Glaube. Und dabei kommt es gerade nicht zu einer Koalition der säuglingstauenden gegen die glaubenstauenden Traditionen. Im Gegenteil haben die vielfältigen ökumenischen Dialoge mit den Baptisten zweifellos erheblich dazu beigetragen, in den säuglingstauenden Kirchen das (im Grundsatz nie verlorene) Bewusstsein für den konstitutiven Bezug der Taufe auf den Glauben erneut zu wecken bzw. zu schärfen; programmatisch spricht Burkhard Neumann etwa aus römisch-katholischer Sicht von der „Taufe als Sakrament des Glaubens“.¹⁹ Dies hat diese Kirchen nicht dazu geführt, die Legitimität der Säuglingstaufe prinzipiell in Zweifel zu ziehen oder die-

¹⁹ B. Neumann, Die Taufe als Sakrament des Glaubens, in: ebd., 71-89.

se gar abzuschaffen. Deutlicher als früher wird aber aus der Säuglingstaufe die verpflichtende Aufgabe abgeleitet, dem als Säugling getauften Christenmenschen in Lernprozessen religiöser Sozialisation den affirmativen Nachvollzug seines Getauftseins zu ermöglichen. Nicht zufällig steht die Dimension der religiösen Sozialisation im Zentrum methodistischer²⁰ und baptistischer²¹ Beiträge; der in dem Band aus römisch-katholischer,²² baptistischer²³ und Herrnhutischer²⁴ Sicht diskutierte Ansatz, die Taufe als „Initiation“ bzw. als herausgehobenes Moment eines Initiationsprozesses zu verstehen, geht in dieselbe Richtung. Ohnehin haben etwa die Lutheraner in den letzten Jahrzehnten stillschweigend die Interpretation ihrer tauftheologischen Bekenntnistradition verändert: Von der *Notwendigkeit* der Säuglingstaufe – *pueri sunt baptizandi* (CA 9) – ist nur noch deren *Möglichkeit* übrig geblieben. Von einem Zwang, das neu geborene Kind taufen zu lassen, kann nicht mehr die Rede sein. Und was die Koalitionen betrifft: Wenn man sieht, wie sorgfältig und anspruchsvoll die römisch-katholische Kirche erwachsene Taufwillige in einem langen Prozess des Katechumenats auf ihre Taufe vorbereitet, könnte man fast auf die Idee einer katholisch-baptistischen Allianz z.B. gegen die an diesem Punkt deutlich weniger ambitionierten Lutheraner kommen. Aber wie dem auch

²⁰ M. Marquardt, Taufpraxis, religiöse Sozialisation und Kirchenmitgliedschaft in der Evangelisch-methodistischen Kirche, in: ebd., 135-153.

²¹ V. Spangenberg, Religiöse Sozialisation, Taufpraxis und Gemeindegliedschaft. Kinder und Heranwachsende in baptistischen Gemeinden, in: ebd., 155-171.

²² P. Lüning, Taufe als Initiation. Umkehr, Bekenntnis, Wiedergeburt, Eingliederung, in: ebd., 29-47.

²³ A. Heinze, Glaube und Taufe als Initiation. Exegetische Anmerkungen aus baptistischer Sicht, in: ebd., 49-70.

²⁴ P. Vogt, Taufe als Tor zu neuem Leben – Initiation wohin?, in: ebd., 173-190.

sei: Was ich sagen wollte, ist, dass die multilaterale Ökumene²⁵ durchaus Bewegung in binnenkonfessionelle Reflexionsprozesse zu bringen (oder mindestens zu fördern) vermag, weil sie dazu nötigt, die eigene Lehre und Praxis angesichts der Lehre und Praxis anderer Konfessionen zu verantworten und zu reflektieren.

2.3 Die Bibel im Leben der Kirche

In einem Dialog unter Beteiligung protestantischer Kirchen ist es fast selbstverständlich, dass die fundamentaltheologische Bedeutung der Bibel und der praktische Umgang mit ihr eigens zum Thema wird. Dies geschah 2006 in der dritten Tagung unter dem Titel „Die Bibel im Leben der Kirche“.²⁶ Hier macht sich die innere Vielfalt der in der VEF verbundenen Traditionen besonders instruktiv geltend. Die „freikirchlichen Perspektiven“ fächern sich baptistisch, methodistisch, pentekostal, adventistisch, in der Andacht auch mennonitisch auf.²⁷ Über die grundsätzlichen Überlegungen hinausgehend kommen auch Formen der Präsenz der Bibel in Liturgie und Frömmigkeitspraxis in den Blick, etwa die ökumenisch weit ausstrahlenden Herrnhuter „Losungen“.²⁸

²⁵ Vgl. dazu auch den Beitrag v. J. Oeldemann, Ökumenische Konvergenz im Taufverständnis? Das Lima-Papier über die Taufe und seine Bewertung von freikirchlicher und katholischer Seite, in: ebd., 191-214.

²⁶ W. Klaiber / W. Thönissen (Hg.), Die Bibel im Leben der Kirche. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn/Göttingen 2007.

²⁷ Es ist im Übrigen keine Äußerlichkeit, dass in den Bänden jeweils auch die auf den Tagungen gehaltenen Andachten dokumentiert sind. Bei aller Verschiedenheit: Zusammen beten geht immer.

²⁸ P. Vogt, Aktuelles Reden Gottes: Die Herrnhuter Losungen, in: W. Klaiber / W. Thönissen (Hg.), Die Bibel im Leben der Kirche (Anm. 26), 185-198.

Dies gilt genauso für die römisch-katholische Kirche. Ohnehin haben gerade beim Umgang mit der Bibel die traditionellen Konfessionsstereotypen an Aussagekraft verloren. Die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition etwa ist kein katholisches Sonderproblem (mehr). Die beiden sich ergänzenden methodistischen Beiträge²⁹ belegen, dass auch das „sola scriptura“ nicht davon entbindet, das Verhältnis der Schrift zu anderen „Bezeugungsinstanzen“ zu reflektieren. Daraus erwächst fast von selbst die konfessionsübergreifende Frage der Schriftauslegungsautorität. Natürlich heißt das nicht, dass es keine Kontroversen mehr gäbe; in mancher Hinsicht sind sie womöglich sogar schärfer geworden. Sie entstehen aber eben nicht mehr einfach entlang der Konfessionsgrenzen. Der Streit um Recht und Grenzen der historisch-kritischen Methode beispielsweise geht quer durch alle Konfessionen und tangiert auch die hermeneutische Frage des argumentativen Rückgriffs auf die Schrift in strittigen ethischen Problemfeldern. In bemerkenswerter Deutlichkeit (und fast an die Barmer Theologische Erklärung gemahnender Sprachwucht) stellt Walter Klaiber in seinem „Versuch einer Zusammenfassung“ gegenüber: „Wir sind uns einig“ – „Nicht einig sind wir uns“.³⁰ Er endet aber versöhnlich: „*Die unterschiedliche Art und Weise, in der wir von Gottes Wort leben und es mit anderen teilen, ist kein Hindernis für ein intensiveres Zusammenwirken im gemeinsamen Leben mit der Heiligen Schrift und in einer gemeinsamen Bibelmission.*“³¹

²⁹ R. Gebauer, Die Autorität der Heiligen Schrift allein. Das methodistische Schriftverständnis, in: ebd., 85-104; U. Schuler, Die Autorität der Schrift allein. Die Notwendigkeit der hermeneutischen Reflexion – das „Wesleyanische Quadrilateral“, in: ebd., 105-126.

³⁰ W. Klaiber, Versuch einer Zusammenfassung, in: ebd., 229-231, hier 229.

³¹ Ebd., 231.

2.4 Kirche und Gemeinde

Ich vermute, dass alle Mitgliedskirchen der VEF nach der Definition der römischen Glaubenskongregation keine „Kirchen im eigentlichen Sinn“ sind; dieses Schicksal teilen sie mit uns Lutheranern. Umso wichtiger ist es, dass sich die beiden folgenden Tagungen dem ebenso fundamentalen wie kontroversen Thema der Ekklesiologie zuwandten. Es lag nahe, bei der Verhältnisbestimmung zwischen (Gesamt-)Kirche und (Einzel-)Gemeinde anzusetzen. Dies geschah auf der ersten Tagung 2008; der entsprechende Band ist auffällig dick geraten.³² Als erkenntnisleitend erweist sich das Interesse, sozusagen kontraintuitiv in den kongregationalistisch geprägten Freikirchen eine Offenheit für die „universale Dimension von Kirche“ und umgekehrt im „römisch-katholische[n] Verständnis der einen, weltweiten Kirche“ eine Würdigung der „Realität der Ortsgemeinde“³³ zu entdecken. Dass die hier angestoßene Suchbewegung profitiert von substanziellen ekklesiologischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts, zeigen Beiträge zum „Wandel des katholischen Kirchenbildes“ vor und im II. Vatikanum³⁴ und zum „Wandel eines freikirchlichen Gemeindeverständnisses (...) am Beispiel des Bundes Freier evangelischer Gemeinden“.³⁵ Wenn Michael Nausner

³² B. Neumann / J. Stolze (Hg.), *Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn/Göttingen 2010.

³³ B. Neumann / J. Stolze, Vorwort, in: ebd., 9-11, hier 10. Vgl. auch den Beitrag v. M. Hardt, *Gemeinde aus katholischer Sicht*, in: ebd., 195-216.

³⁴ B. Neumann, *Der Wandel des katholischen Kirchenbildes bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: ebd., 63-86; W. Thönissen, *Das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in ökumenischer Verständigung*, in: ebd., 123-148.

³⁵ J. Demandt, *Der Wandel eines freikirchlichen Gemeindeverständnisses. Dargestellt am Beispiel des Bundes Freier evangelischer Gemeinden*, in: ebd., 87-122.

„globale Verbundenheit“ geradezu als Inbegriff methodistischer Ekklesiologie herausarbeitet³⁶ und Kim Strübind, scharf pointierend, das im deutschen „Baptismus geradezu axiomatische (und dem Neuen Testament gänzlich unbekannte) Autonomieverständnis der Ortsgemeinde [als] das größte Hindernis auf dem Weg zur Entwicklung eines gemeinsamen freikirchlichen Bewusstseins“³⁷ identifiziert, illustrieren sie je auf ihre Weise, dass den Freikirchen der Impuls zu ökumenischer Weite keineswegs wesensfremd ist. Besonders spannend fand ich den Beitrag von Ralf Dziewas, der aus baptistischer Perspektive das kongregationalistische Verhältnis von „Ortsgemeinde“ und regionübergreifendem „Gemeindebund“ unter dem sonst ausgesparten Aspekt der Amtstheologie analysiert. Schon der Titel ist sprechend: „Unverbindliche Treue“³⁸ – im Text selbst heißt es sogar „unverbindliche Verbindlichkeit“³⁹ – markiert den eigentümlichen Sachverhalt, dass es im Baptismus keine verbindlich vorgegebenen, theologisch verpflichtenden Formen inner- und übergemeindlicher Ordnung gibt, den geschichtlich entwickelten kontingenten, prinzipiell variablen Strukturen innergemeindlicher Verantwortungsübertragung und übergemeindlicher Vernetzung aber dennoch eine gewisse Loyalität entgegengebracht wird. Mit systemtheoretischen Mitteln beschreibt Dziewas präzise das Dilemma, dass auch in einem egalitären Gemeindemodell dem Pastorenamt eine wichtige funktionale Bedeutung für die Erwartungs-

³⁶ M. Nausner, Geist-gewirktes Mit-Sein. Methodistische Ekklesiologie als Ausdruck globaler Verbundenheit, in: ebd., 149-178.

³⁷ K. Strübind, Baptistische Ekklesiologie und Ökumene. Eine (selbst-)kritische Ortsbestimmung, in: ebd., 275-298, hier 292.

³⁸ R. Dziewas, Unverbindliche Treue. Dimensionen des Amtes im kongregationalistischen Verhältnis von Gemeindebund und Ortsgemeinde, in: ebd., 217-245.

³⁹ Ebd., 225.

stabilisierung zukommt, das Ideal des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen eine eigenständige Profilierung dieses Amtes aber kaum zulässt, der Pastor, die Pastorin zudem in Loyalitätskonflikte zwischen anstellender Gemeinde und beauftragendem Gemeindebund geraten kann. Diese subtile Innensicht – um nicht zu sagen: Eigenanalyse – eröffnet fruchtbare ökumenische Vergleichsperspektiven auch im Blick auf die Amtstheologie. Im „Versuch einer Zusammenfassung aus freikirchlicher Sicht“ macht Jürgen Stolze freilich darauf aufmerksam, dass in der VEF „Kirchen sehr unterschiedlicher Tradition zusammen[arbeiteten]“, die sich zwar alle „in der Tradition der Reformation“ verorteten; die „Übereinstimmungen in der Ekklesiologie“ seien aber „eher gering“.40 Für den katholisch-freikirchlichen Dialog muss dies aber kein Nachteil sein, zeigt es doch, dass sich hier nicht zwei feste monolithische Blöcke gegenüberstehen. Immerhin betont Stolze, im bisherigen Dialog sei „zwischen den Vertretern beider Institutionen (...) eine solide Arbeitsgrundlage und ein schon vertrauter Umgang erreicht worden, der eine weitere Zusammenarbeit in diesem Rahmen (...) geradezu verlangt“,41 und regt an, das ekklesiologische Themenfeld zu vertiefen.

2.5 Ursprung und Sendung der Kirche

Dies geschieht in der folgenden Tagung, die sich 2010 unter dem Titel „Ursprung und Sendung der Kirche“ mit den *notae ecclesiae* Apostolizität und Katholizität be-

40 J. Stolze, Versuch einer Zusammenfassung aus freikirchlicher Sicht, in: ebd., 299-305, hier 304.

41 Ebd., 305.

schäftigt.⁴² Ich gestehe, dass ich mir von diesem Thema zunächst wenig Neues und Aufregendes erwartete und den Band eher kursorisch zu überfliegen gedachte. Vermutlich hatte ich mich allzu wohnlich eingerichtet in den lutherisch-katholischen oder auch lutherisch-anglikanischen Dialogen, wo man wie selbstverständlich davon auszugehen gelernt hat, dass alle Beteiligten mit den Begriffen Katholizität und Apostolizität zwar nicht immer das Gleiche, aber doch jedenfalls irgendetwas Positives verbinden könnten. Das in diesen Begriffen liegende provokative Potenzial droht damit freilich unsichtbar zu werden. Umso überraschter las ich dann, mit welcher Vehemenz Theologinnen und Theologen aus dem freikirchlichen Bereich klar machten, dass Katholizität und Apostolizität in ihren Traditionen keine oder jedenfalls keine tragende Rolle spielten. Schon das Vorwort konstatiert eine „selbstverständliche Ablehnung“ der Begrifflichkeit „auf freikirchlicher Seite“.⁴³ Und Andrea Lange beginnt ihren Beitrag mit den Worten: „Ein erster Eindruck war: Mit diesem Thema könnte ich ganz schnell fertig werden. Denn Katholizität und Apostolizität sind Begriffe, die mennonitischem Denken fremd sind und kaum vorkommen, höchstens eben im Dialog mit anderen Kirchen.“⁴⁴ Bei Martin Rothkegel lernte ich dann aus baptistischer Sicht die historischen Hintergründe für diese Zurückhaltung kennen:⁴⁵ Der Puritanismus radikalisierte die bei den Reformatoren bereits angelegte Kritik einer formal-institutionell verstandenen

⁴² B. Neumann / J. Stolze (Hg.), *Ursprung und Sendung der Kirche. Apostolizität und Katholizität in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn/Göttingen 2011.

⁴³ B. Neumann / J. Stolze, Vorwort, in: ebd., 7-9, hier 7.

⁴⁴ A. Lange, *Katholizität und Apostolizität aus mennonitischer Sicht*, in: ebd., 135-152, hier 135.

⁴⁵ M. Rothkegel, *Katholizität und Apostolizität der Kirche aus baptistischer Sicht*, in: ebd., 73-93, bes. 75-81.

apostolischen Kontinuität; wenn die „Papstkirche“ und später dann auch die *Church of England* vom Evangelium abgewichen waren, dann musste man sich auch symbolpolitisch von deren Kontinuitätsmarkern distanzieren – besonders sinnenfällig geschah dieser Bruch in der Selbsttaufe John Smyths, die das sakramentale Band zur „Kirche von Rom und ihrer ‚Tochter‘, der Kirche von England“,⁴⁶ ebenso spektakulär wie brachial abschnitt. Rothkegel selbst wie auch die anderen freikirchlichen Beiträge zeigen freilich auf, dass der Sache nach ein Bewusstsein für die bindende Bedeutung der apostolischen Ursprünge nicht nur vorhanden war, sondern in bestimmter Hinsicht der Kritik an den Traditionskirchen geradezu zugrunde lag.

Auch der Aspekt des Katholischen ist den Freikirchen nicht *per se* fremd, wenn er nicht auf quantitative Verbreitung und institutionelle Entfaltung reduziert ist, sondern die Zeiten und Räume übergreifende Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi bezeichnet. Es wäre kaum übertrieben zu sagen, dass der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche die Freikirchen dazu anregt, die Dimensionen des Apostolischen und Katholischen in ihren eigenen Traditionen neu zu entdecken und präziser zu fassen. Umgekehrt betonen die römisch-katholischen Beiträge,⁴⁷ dass spätestens im II. Vaticanum eine historisch kaum zu leugnende institutionalistische Engführung des römischen Kirchenverständnisses überwunden worden und einem umfassenderen, geistlich vertieften

⁴⁶ Ebd., 79.

⁴⁷ B. Neumann, Die Katholizität der Kirche. Aspekte der Dogmengeschichte aus römisch-katholischer Sicht, in: ebd., 53-71; W. Thönnissen: Die Apostolizität der Kirche. Systematisch-theologische Aspekte in katholischer Perspektive, in: ebd., 115-134. Vgl. auch J. Oeldemann, Katholizität und Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog. Eine Spurensuche in ökumenischen Dokumenten mit katholischer und freikirchlicher Beteiligung, in: ebd., 179-214.

Verständnis von Katholizität und Apostolizität gewichen sei. Der zunächst so unscheinbar anmutende Band erweist sich also auf den zweiten Blick als Musterbeispiel ökumenischer Erschließungs- und Lernprozesse, in denen beide Seiten *einander und sich selbst* besser zu verstehen lernen und gemeinsame Herausforderungen für das Weiterdenken identifizieren.

2.6 Aus dem Glauben leben

„Aus dem Glauben leben“ war der Titel der sechsten Tagung.⁴⁸ Dem Wortlaut nach könnte es um Heiligung, um christliche Lebensführung im umfassenden Sinn, ja um Ethik gehen. De facto ging es aber um das Glaubensleben im engeren Sinn, um Frömmigkeit, Gottesdienst und Liturgie, mithin um individuelle und gemeinschaftliche Ausdrucksgestalten des Glaubens. Der „Versuch einer Zusammenfassung“⁴⁹ des Buches hebt die Intention hervor, die Vielfalt der gottesdienstlichen Traditionen zwar durchaus in ihrem Irritationspotenzial für die jeweils vertrauten eigenkonfessionellen Frömmigkeitspraxen wahrzunehmen, dies ökumenisch aber zugleich als „wechselseitige Bereicherung“⁵⁰ sichtbar und fruchtbar zu machen. Idealtypisch – um nicht zu sagen: klischeehaft – stehen sich hier ein katholisches Festhalten an einer synchron verbindlichen und deshalb weltweit Vertrautheit herstellenden, zugleich diachron die zeitübergreifende Gemeinschaft rituell repräsentierenden einheitlichen liturgischen Form und das freikirchliche Inte-

⁴⁸ B. Neumann / J. Stolze (Hg.). *Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven*, Paderborn/Göttingen 2014.

⁴⁹ B. Neumann / J. Stolze, *Versuch einer Zusammenfassung*, in: ebd., 241-249.

⁵⁰ Ebd., 242.

resse an variablen, situations- und kontextgemäßen gottesdienstlichen Gemeinschaftsformen gegenüber. Doch auch hier zeigt der nähere Blick, dass etwa das „geistliche Leben in der katholischen Kirche seit der Reformation“⁵¹ durchaus Wandlungsprozesse durchgemacht hat und auch in der Gegenwart zu vielfältigen regionalen Inkulturationen und zur Aneignung frömmigkeitskultureller Innovationen (etwa der charismatischen Bewegung) fähig ist – das katholische Gottesdienstleben ist weit weniger monolithisch, als liturgische Puristen für angebracht halten.⁵² Umgekehrt sind auch freikirchliche Gottesdienste keine amorphen Spontanereignisse; wer sie besucht, weiß in der Regel, was ihn oder sie erwartet, und sie sind liturgisch häufig hoch professionell inszeniert. Dies gilt auch und gerade für die „pfingstliche Frömmigkeit“, die sich – so der Titel des Beitrags von Bernhard Olpen – „in der Spannung zwischen Geistunmittelbarkeit und gesamtkirchlicher Tradition“⁵³ vollzieht. Eine ähnliche Spannung konstatiert auch Markus Iff;⁵⁴ er leuchtet die historischen „Wurzeln frei-evangelischer und freikirchlicher Frömmigkeit“ in „Evangelikalismus, Pietismus und evangelische[m] Mystizismus“⁵⁵ aus und verortet deren „Struktur“ „[z]wischen Gnaden- und Geistwirken, frommer Innerlichkeit und missionarischem Aktivismus“.⁵⁶ Erfreulich ist im Übrigen, dass

⁵¹ J. Oeldemann, Das geistliche Leben in der katholischen Kirche seit der Reformation, in: ebd., 9-48.

⁵² Vgl. den Beitrag v. J. Könemann, Herausforderungen für den Katholizismus in der Moderne. Gesellschaftliche und innerkirchliche Perspektiven, in: ebd., 165-187.

⁵³ B. Olpen, Pfingstliche Frömmigkeit in der Spannung zwischen Geistunmittelbarkeit und gesamtkirchlicher Tradition, in: ebd., 83-101.

⁵⁴ M. Iff, Wurzeln und Wesen freikirchlicher Frömmigkeit, in: ebd., 49-82.

⁵⁵ Ebd., 52.

⁵⁶ Ebd., 73.

auch die liturgische Produktivität der ökumenischen Bewegung selbst Berücksichtigung findet: Wolfgang Thönissen skizziert Grundzüge einer „[ö]kumenische[n] Spiritualität im Kontext des konfessionellen, interkonfessionellen und transkonfessionellen Christseins“. ⁵⁷ Historisch hebt er die ökumenische Ausstrahlung der liturgischen Bewegung hervor. ⁵⁸ Wegen der noch ausstehenden kirchlichen „Einheit“ habe „ökumenisches Feiern“ notwendig „[v]orläufige[n]“ Charakter. Dies kann aber auch im Sinn von „vorlaufend“ interpretiert werden: Die „paradoxe Situation, einer kirchlichen Gemeinschaft anzugehören und zugleich im gemeinsamen Gebet diese eine, konfessionell bestimmte Gemeinschaft je transzendieren zu müssen“, ⁵⁹ kann durchaus als Erinnerungsmarker verstanden werden, die Suche nach wachsender Verbundenheit nicht aus dem Blick zu verlieren.

2.7 Christsein zwischen Identität und Wandel

Der siebente Band geht methodisch neue Wege. Er behandelt keine fundamentaltheologischen, dogmatischen oder kirchentheoretischen Themen, sondern geht der Frage nach, wie sich christliche Identität im geschichtlichen Wandel je neu formiert, genauer: wie die einzelnen Konfessionen unter sich verändernden gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen ihre orientierenden Bilder des „Christseins“ in Kontinuität und Differenz zu ihren normativen Traditionen fortschreiben. ⁶⁰ Es ist ge-

⁵⁷ W. Thönissen, Ökumenische Spiritualität im Kontext des konfessionellen, interkonfessionellen und transkonfessionellen Christseins, in: ebd., 223-239.

⁵⁸ Vgl. ebd., 223f., u.a. mit Verweis auf das Lima-Dokument.

⁵⁹ Ebd., 238.

⁶⁰ B. Neumann / J. Stolze (Hg.), Christsein zwischen Identität und Wandel. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Pa-

wiss kein Zufall, dass der erste Beitrag von einem Religionssoziologen stammt.⁶¹ Und es ist aufschlussreich, dass dieser Beitrag Individualisierungstendenzen im (deutschen) Katholizismus analysiert. Der gesellschaftliche Wandel tangiert also auch das Autorisierungsgefüge einer vom Prinzip her hierarchisch strukturierten Glaubensgemeinschaft. In anderer Weise gilt dasselbe auch für die egalitär organisierten, ein starkes „Commitment“ der Einzelmitglieder für das Gemeinschaftsleben und die Gemeinschaftswerte unterstellenden freikirchlichen Gemeinden und Gemeindebünde.⁶² U.a. die nachlassende Plausibilität und Attraktivität der in ihnen gelebten „Kontrastpraktiken“⁶³ erschwert ihnen die Selbstunterscheidung sowohl gegenüber der säkularen Gesellschaft als auch gegenüber dem landeskirchlichen Protestantismus. Wenn man hinzunimmt, dass auch die Landeskirchen mit schwindender sozialer Bindungskraft konfrontiert sind, dann kann man mit gutem Grund behaupten, dass hier alle Konfessionen letztlich im selben Boot sitzen. Umso spannender (und lehrreicher) ist der Vergleich, wie sie jeweils mit dieser Herausforderung umgehen. Im Übrigen behandelt der Band auch Herausforderungen für die konfessionelle Identität, die durch den und im ökumenischen Dialog allererst entstehen: So berührt der

derborn/Göttingen 2017. Der Titel ist vielleicht nicht ganz glücklich gewählt; denn in einzelnen Beiträgen ist von „christlicher Identität“ die Rede, wenn „Christsein“ gemeint ist. In den Titel eingetragen, entstünde die Tautologie: „Christliche Identität zwischen Identität und Wandel“. Konsistenter wäre – und den Inhalt des Bandes präziser träfe – der Titel „Christliche Identität zwischen Kontinuität und Wandel“.

⁶¹ W. Gebhardt, Jeder Katholik ein Sonderfall? Identität aus soziologischer Sicht im Blick auf die katholische Kirche, in: ebd., 9-30.

⁶² Vgl. R. Dziewas, Konfessionelle Identität in Freikirchen. Eine soziologische Analyse ihrer Entstehung und ihrer Wandlungsprozesse, in: ebd., 31-66.

⁶³ Ebd., 49.

Vorschlag einer „Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG)“, sich im Blick auf Säuglings- und Mündigentaufe zu verständigen, auf beiden Seiten konfessionelle „Identity Marker“ und wird entsprechend intensiv diskutiert.⁶⁴

2.8 Heute von Gott reden

Der achte und bisher neueste Band beginnt, wenn ich recht sehe, eine Trias von Tagungen, in der man eine trinitarische Struktur erahnen könnte; denn der in dem Band dokumentierten Tagung „Heute von Gott reden“⁶⁵ folgte als neunte ein Treffen mit christologischem Fokus, und die zehnte, die Jubiläumstagung beschäftigt sich mit der Pneumatologie. Allerdings will ich nicht das weit verbreitete Missverständnis fördern, dass, wenn von Gott gesprochen wird, primär vom Vater die Rede sei. Ohnehin geht es in dem Band nicht um die dogmatische Gottes-Lehre im engeren Sinn (die Trinitätslehre selbst wird allenfalls gestreift), sondern um die Frage, wie in der heutigen Welt die christliche Rede von Gott wahrheitserschließend und lebensorientierend kommuniziert werden kann. Die Parallele zur vor wenigen Jahren abgeschlossenen Studie „Die Frage nach Gott heute“ des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), an der einige der an der Dialoggruppe Beteiligten mitgeschrieben haben, ist offensichtlich,⁶⁶ und Burkhard Neu-

⁶⁴ O. Pilnei, Baptistische Identität im Wandel. Die aktuelle Diskussion um die Taufe (BALUBAG), in: ebd., 67-88.

⁶⁵ B. Neumann / J. Stolze (Hg.), Heute von Gott reden. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn/Göttingen 2019.

⁶⁶ U. Link-Wieczorek / U. Swarat (Hg.), Die Frage nach Gott heute. Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem „Neuen Atheismus“. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, Leipzig 2016 (BÖR 111).

mann, einer der Hauptautoren, stellt diesen Bezug auch explizit her;⁶⁷ die Parallele belegt, dass das Thema die Kirchen im breiten Spektrum der multilateralen Ökumene allesamt umtreibt. Der Band setzt ein mit „Aspekten alt- und neutestamentlicher Gottesrede“⁶⁸ – die mangelnde Würdigung der gewichtigen exegetischen Beiträge bitte ich pauschal strafmildernd der *déformation professionnelle* des Systematikers zuzuschreiben – und enthält sodann aus adventistischer Feder aufschlussreiche Überlegungen zur freikirchlichen Bibelhermeneutik, die einen Weg bahnen zwischen einem unreflektiert in die Gegenwart springenden Biblizismus und einer „kritizistischen“ historischen Distanzierung, die sich im Namen des aktuellen „Zeitgeistes“ gegen die Zumutungen auch sperriger biblischer Gottesrede immunisiert.⁶⁹ Ob freilich – wie in einem Zitat von Erzbischof Georg Gänswein insinuiert⁷⁰ – die Kirche tatsächlich „immer unzeitgemäß“ ist, wäre noch einmal zu überlegen; man ist nicht schon deshalb evangeliumsgemäß, weil man sich einem vermeintlichen oder wirklichen „Zeitgeist“ widersetzt, zumal wenn man dabei faktisch – wie es häufig geschieht – nur einen *vergangenen* „Zeitgeist“ verteidigt. Überdies weht dieser „Zeitgeist“ regional durchaus verschieden; in manchen Regionen Afrikas etwa ist die Diskriminierung und Kriminalisierung Homosexueller extrem „zeitgeistig“, und hier hört man von kirchlichen „unzeitgemäßen Betrachtungen“ leider eher wenig, von

⁶⁷ B. Neumann, Die Frage nach Gott heute. Zur Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zur Gottesfrage, in: B. Neumann / J. Stolze (Hg.), Heute von Gott reden (Anm. 65), 69-89.

⁶⁸ R. Vorholt, Biblische Gottesbilder. Aspekte alt- und neutestamentlicher Gottesrede, in: ebd., 11-36.

⁶⁹ R.J. Pöhler, Biblische Hermeneutik als Herausforderung an die Freikirchen, in: ebd., 37-67.

⁷⁰ Ebd., 56, Anm. 32.

der sonst viel beschworenen „prophetischen Stimme“ einmal ganz zu schweigen.

Mit dieser kleinen Abschweifung bin ich doch beim Thema geblieben. Denn bei der Erkundung der lebensorientierenden Kraft der christlichen Gottesrede spart der Band das verminten Gelände der Ethik nicht aus, sondern bringt „Grundprinzipien“ katholischer und freikirchlicher Ethik miteinander ins Gespräch. Dabei werden bei doch erheblich differierenden Ansätzen und Denkstilen dennoch gemeinsame Anliegen sichtbar; hier stelle ich es mir lohnend vor, das Gespräch in Analogie zur lutherisch/römisch-katholischen Studie „Gott und die Würde des Menschen“⁷¹ fortzusetzen. Sichtbar wird im Übrigen ebenfalls, dass in den kontroversen ethischen Fragen der Gegenwart auch in den Freikirchen das Spektrum der Positionen größer ist, als nach außen hin „offiziell“ vertreten wird; für den Katholizismus gilt bekanntermaßen dasselbe. Wir sitzen also auch hier im selben Boot. Dass es der Tagung um die konkrete Lebensrelevanz der christlichen Gottesrede ging, zeigt sich – mit diesem Hinweis soll es sein Bewenden haben – auch darin, dass ein Beitrag aufgenommen ist, der „Vorstellungen baptistischer Erwachsener“ von „Gottes Wirken in der Welt“ „im interkulturellen Vergleich“ empirisch untersucht.⁷²

Ich breche hier ab und komme zu einem Fazit, das kurz sein kann; das meiste ist schon gesagt.

⁷¹ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Gott und die Würde des Menschen, Paderborn/Leipzig 2017.

⁷² A. Klimt, Gottes Wirken in der Welt. Vorstellungen baptistischer Erwachsener im interkulturellen Vergleich, in: B. Neumann / J. Stolze (Hg.), Heute von Gott reden (Anm. 65), 143-164.

3. Fazit

In einer maliziösen Rezension hat der Dichter Friedrich Hebbel einmal demjenigen, der Adalbert Stifters Roman „Der Nachsommer“ zu Ende gelesen hat, „ohne als Kunstrichter dazu verpflichtet zu sein“, die „Krone von Polen“ versprochen; so sehr hatte ihn die Lektüre gelangweilt.⁷³ Besonders perfide daran war, dass es diese Krone im 19. Jahrhundert gar nicht mehr gab – Polen war ja unter den umliegenden Mächten aufgeteilt –; selbst die Belohnung war also wertlos. Nun, man hat mich weder als „Kunstrichter“ eingeladen noch mit einer Belohnung geködert. Umgekehrt habe ich mich nicht gelangweilt; also sind wir quitt. Ohnehin bin ich dankbar dafür, zu dieser Lektürereise verleitet worden zu sein. Die Reiseeindrücke, die ich gesammelt habe, sind natürlich höchst individuell, wenn auch hoffentlich nicht völlig erratisch und irrlichternd. Sie sollten zumindest einen Eindruck davon vermitteln, mit welchem großem Gewinn ich selbst die Rolle des anteilnehmenden Beobachters übernommen habe. Das Format des nicht-offiziellen Expertengesprächs hat sich ganz offensichtlich bewährt und selbst eine – noch einmal mit Ralf Dzierwas gesagt – „unverbindliche Verbindlichkeit“ entwickelt; sonst hätten die Beteiligten nicht so lang durchgehalten. In der Sequenz der Tagungen hat sich gezeigt, was ökumenische Dialoge im besten Sinn bedeuten und bewegen können: ein wechselseitiges Kennenlernen, das zu einer vertieften Wahrnehmung der fremden Traditionen, aber zugleich auch der eigenen Position führt, zu einer Überprüfung von Stereotypen und Vorurteilen nötigt und zur Suche nach dem bereits vorhandenen Verbindenden ebenso wie zum Streben nach weiter „wach-

⁷³ Fr. Hebbel, *Der Nachsommer* (1857), in: ders., *Werke*, Bd. 3, München 1965, 682f., hier 682.

sender Übereinstimmung“ anregt, ohne Differenzen, Spannungen, ja Gegensätze zu leugnen oder harmonistisch weichzuzeichnen. Lehrreich ist dies nicht nur für die unmittelbar Beteiligten selbst und ihre Kirchen, in deren Lehren und Leben hinein die Einsichten und Impulse hoffentlich ausstrahlen. Inspirierend ist es vielmehr weit darüber hinaus für alle, die Anteil nehmen an Dasein und Geschick von Schwestergemeinschaften in dem einen Leib Christi, der die Kirche ist; wenn da zwei so intensiv und erkenntnisoffen miteinander ins Gespräch kommen, kann das Dritte nur freuen. Was den Fortgang betrifft, habe ich wenig Bedenken, dass der Gesprächsstoff ausgehen wird. Wenn ich hellsehen könnte, würde ich vermuten, dass irgendwann Fragen der Amtstheologie und der übergemeindlichen Episkopé auf der Tagesordnung erscheinen werden – dass da auf beiden Seiten noch Klärungsbedarf besteht, wird deutlich, wenn ein Kardinal, wie kürzlich geschehen, auf einer katholischen „Synodalen Versammlung“ wegen der Gleichbehandlung von Bischöfen und „Laien“ erschrocken den Geist bzw. Ungeist „protestantischer Synoden“ wehen sieht. Auch die Heiligung im umfassenden Sinn christlicher Lebensführung wäre gewiss ein nicht nur abend-, sondern tagungsfüllendes Thema. Wie dem auch sei: Ich bin gespannt und wünsche gutes Gelingen.

ZUSAMMENFASSUNG

Seit 2002 führen die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) und das römisch-katholische Johann-Adam-Möhler-Institut einen interkonfessionellen theologischen Dialog. Anlässlich der 10. Tagung im März 2020 blickt der Beitrag aus einer lutherischen Außensicht auf die Entstehung, das Format und die Geschichte dieses freikirchlich-katholischen Dialogs zurück und fragt nach seinen Früchten und weiterführenden Perspektiven.

Sichtbar wird dabei zugleich, dass die behandelten Fragen (etwa das Verhältnis von Glaube und Taufe, das gottesdienstliche Leben und das Glaubenszeugnis in der modernen Welt) auch für nicht beteiligte Kirchen von hoher Relevanz sind.