

## Man wird nicht geboren als Christ, Christ wird man Freikirchen in römisch-katholischer Sicht

*Hans Gasper*

„Fiunt non nascuntur Cristiani“, etwas frei übersetzt: „Man wird nicht als Christ geboren, Christ *wird* man.“ Mit diesem Wort aus dem Apologeticum des nordafrikanischen Kirchenschriftstellers Tertullian (ca. 160–ca. 220) kann man wohl treffend das Anliegen der ersten Täufer im Zürich Zwingli 1525 beschreiben.<sup>1</sup> „Die Täuferbewegung entzündet sich an der Identifizierung von christlicher Kirchengemeinschaft und der Zugehörigkeit zu den vorgegebenen politischen und sozialen Institutionen. Für die Täufer wird man nicht Christ, indem man in eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren wird, sondern auf Grund von persönlicher Bekehrung und von persönlichem Glauben und Bekennen. Dieser Glaube muss sich in einem entsprechenden Leben erweisen, er bedarf der Heiligung.“ Ohne Zweifel liegt hier eine der Wurzeln freikirchlicher Wirklichkeit.<sup>2</sup>

Gut 325 Jahre später, 1849, wird in Genf die „Eglise évangélique libre de Genève“ gegründet. Dazu konnte man (bis vor kurzem) auf den Seiten der Kirche lesen: „Man wird nämlich nicht als Christ geboren, man wird es. Die Kirche darf sich nicht mit der Nation verwechseln. Sie ist die Versammlung derer, die sich für Christus entschieden haben.“<sup>3</sup> Mit der Aufkündigung des Konzepts der Volkskirche zugunsten der Freiwilligenkirche stellte die Genfer Freikirche sich in die Tradition der Täufer und praktizierte konsequenterweise die Glaubensstufe.<sup>4</sup> Tertullians Wort wird hier wie ein Marker verwandt. Noch einmal 150 Jahre später, um das Jahr 2000, gab es auf mehreren kirchlichen Ebenen eine intensive Besinnung auf den missionarischen Auftrag der Kirche. In einem Wort der deutschen Bischöfe begegnete 2005 im Kontext einer Situationsbeschreibung ganz pointiert wieder das Wort Tertullians.<sup>5</sup> Damit stellt sich die Frage, ob diese Wahrnehmung eines gemeinsamen Anliegens und einer gemeinsamen Situation nicht auch einen neuen Zugang zur theologischen und pastoralen Freikirchenforschung eröffnen kann.

Beginnen möchte ich mit einem kurzen Rückblick. Wie hat sich die katholische Wahrnehmung der Freikirchen in den letzten beiden Jahrhunderten in Deutschland entwickelt? Im Hintergrund dieses kleinen Stücks Historiographie steht auch die Frage, ob und wann entdeckt wird, dass die Freikir-

<sup>1</sup> *Tertullian*: Apologeticum 18,4.

<sup>2</sup> Vgl. *Hans Gasper*: Erweckung. Von den Täufern zum Charismatischen Christentum, Reihe Weltanschauungen 103/104, Wien 2014, 16 f. (Werkmappe).

<sup>3</sup> <http://www.egliselibre.ch/eglise.php?evangelique&libre=origines> (Übersetzung H.G.).

<sup>4</sup> <http://www.egliselibre.ch/eglise.php?evangelique&libre=constitution#2> (Werkmappe 74).

<sup>5</sup> *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Katechese in veränderter Zeit, Die deutschen Bischöfe 75, Bonn 2005, 14.

chen im Blick auf das Wort Tertullians den „Volkskirchen“ etwas zu sagen haben, was auch für diese wichtig sein könnte. Dabei geht es nicht nur um das Verhältnis von Glaube und (Kleinkinder-)Taufe, sondern auch um weitere Aspekte christlichen Lebens, nicht zuletzt die Heiligung. Beginnen werde ich diesen Rückblick mit Johann Adam Möhlers „Symbolik“, abschließen mit der „Kleinen Konfessionskunde“ des Johann-Adam-Möhler-Instituts von 1996.

## 1. Von der Symbolik zur Konfessionskunde – Johann Adam Möhler

Ein kurzer Blick also auf eine Geschichte katholischer Wahrnehmung der Freikirchen seit dem 19. Jahrhundert. Sie beginnt mit einem Vorlesungsmanuskript Johann Adam Möhlers (1796–1838) im Jahr 1830, einem ersten Schritt hin zur 1832 erschienenen „Symbolik“.<sup>6</sup>

Die „Symbolik“ des großen Theologen der katholischen „Tübinger Schule“ befasst sich, so ihr Untertitel, mit der „Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“. Damit ist das Feld abgesteckt und auch begrenzt. Es geht um die Lehre und dabei um die dogmatischen Gegensätze von katholischer Kirche einerseits und den Kirchen in der Tradition Luthers, Zwinglis und Calvins andererseits. Es erstaunt dann aber doch, im Jahr 1832, einen Teil 2 zu finden mit dem für die deutsche staatskirchenrechtliche Realität bezeichnenden Titel: „Die kleineren protestantischen Sekten“.<sup>7</sup> Behandelt werden: Täufer und Mennoniten, Quäker, Herrnhuter und Methodisten (beide in einem Kapitel zusammen mit einem Blick auf den Pietismus und mit den mährischen Brüdern), Swedenborg, Sozianer und Arminianer bzw. Remonstranten. Das entspricht nicht unserer Freikirchenrealität; aber zu bedenken ist, dass 1832 nur wenige der heutigen Freikirchen schon in Deutschland waren, andere noch gar nicht existierten. Zur Erinnerung: 1834 fand in Hamburg die Taufe Onckens statt, der öffentliche Beginn des Bap-tismus in Deutschland. 1830 begann Christoph Gottlob Müller mit der Gründung einer methodistischen Gemeinde in Winnenden. Sieht man also von

<sup>6</sup> Ich halte mich hier an die von dem Tübinger Theologen Johann Adam Geiselman herausgegebene zweibändige Ausgabe: *Johann Adam Möhler*. Symbolik I, Darmstadt 1958 (Text und ausführliche Einleitung von Geiselman), Symbolik II, Darmstadt 1961 (Textgeschichte und Sachkommentar). Geiselman, Lehrer von Walter Kasper, war schriftstellerisch und editorisch einer der wichtigsten Promotoren der Erschließung der katholischen Tübinger Schule.

<sup>7</sup> *Möhler*: Symbolik I, 521–716. Mir war nicht präsent, dass zu diesem Thema bereits 2007 Tim Lindfeld zur Herbstversammlung des Vereins für Freikirchenforschung 2007 gesprochen hat. Vgl. *Tim Lindfeld*: Freikirchen und römisch-katholische Kirche aus der Sicht Johann Adam Möhlers, FF 17 (2008), 125–142. Derselbe Beitrag erschien auch in der Zeitschrift „Catholica“ unter dem Titel: Ungeahnte Nähe? Freikirchen und römisch-katholische Kirche aus der Sicht Johann Adam Möhlers, Cath(M) 30 (2007), 305–321. Lindfelds Beitrag greift etwas weiter aus als mein Beitrag, in der Sache besteht Übereinstimmung.

Mennoniten und Herrnhutern ab, so erscheint die „Symbolik“ nahezu zeitgleich mit dem Beginn freikirchlicher Realität in Deutschland. Möhler hatte also im Unterschied etwa zu Konrad Algermissen fast 100 Jahre später kaum die Möglichkeit einer Kenntnisnahme freikirchlicher Wirklichkeit. Nach Tim Lindfeld dürfte Möhler wohl der einzige katholische Theologe im 19. Jahrhundert sein, der „sich in nennenswerter Weise mit dem Thema befasst hat“.<sup>8</sup>

Eine Besonderheit Möhlers ist zu beachten: Möhler ist kein Ökumeniker im heutigen Verständnis. Im Dienst zukünftiger Einheit der christlichen Kirchen hält er es für unerlässlich, die dogmatischen Gegensätze „in ihrer ganzen Schärfe“ herauszuarbeiten.<sup>9</sup> So will er zum Grund der Gegensätze vordringen, um dann von dort, eines Tages, auch deren Überwindung herbeiführen zu können. Möhler formuliert sein Anliegen so: „Auch irenische Zwecke bestimmten mich zur Bekanntmachung dieser Schrift: und zwar glaube ich sie durch die schärfste und rückhaltloseste Bezeichnung der Gegensätze erreichen zu können.“<sup>10</sup>

Einer nahen Vereinigung, Möhler spricht von „Friede[n], der eine wirkliche Vereinigung wäre“, steht Möhler angesichts gegebener Zustände skeptisch gegenüber. Als Grund nennt er vor allem die weit verbreitete Unkenntnis in Glaubensdingen.<sup>11</sup> Es geht ihm um die Wahrheit beim Glauben. Möhler schlägt deshalb mitunter eine recht scharfe Klinge, bei den „kleineren protestantischen Sekten“, nicht weniger aber auch bei den „Großen“, Luther, Zwingli, Calvin. Bei den „kleineren protestantischen Sekten“ findet er einerseits eine konsequente Weiterführung einer bei den Reformatoren „auf halben Wege belassenen Entwicklung der urprotestantischen Grundsätze“.<sup>12</sup> Er nennt Luthers frühe Sakramentenlehre, das *sola-scriptura-Prinzip* und den „einseitigen Supernaturalismus“, d. h. die Abweisung menschlicher Mitwirkung im Geschehen der Rechtfertigung, den „Grundgedanken der Reformatoren [...], dass in den wahren Christen der göttliche Geist ohne menschliche Mitwirkung eindringe und jener sich diesem gegenüber [...] völlig passiv verhalte“.<sup>13</sup>

Die Schrift aber, selbst ein „menschliches Fortpflanzungsmittel von Lehren und Vorschriften“, sei nur zu verstehen mit erheblicher menschlicher Tätigkeit, dem Erlernen von Sprachen, dem Studium der Geschichte etc.<sup>14</sup> Deshalb sieht er etwa in den Quäkern, denen er ein sehr ausführliches, von Respekt getragenes Kapitel widmet, eine im Grunde folgerichtige Entwicklung.<sup>15</sup> – Eine Zwischenbemerkung: Ich referiere hier Möhlers Positi-

<sup>8</sup> Lindfeld: FF, 127.

<sup>9</sup> Möhler: Symbolik I, 19.

<sup>10</sup> Symbolik I, 8; vgl. Lindfeld: FF, 129.

<sup>11</sup> Symbolik I, 8.

<sup>12</sup> Ebd., 522.

<sup>13</sup> Ebd.; vgl. Lindfeld: FF, 132.

<sup>14</sup> Symbolik I, 522. sowie 557–605, das ganze Kapitel, besonders die Eingangsüberlegungen 556–561.

<sup>15</sup> Ebd. 557–605, besonders die Eingangsüberlegungen 557–561; vgl. Lindfeld: FF, 133 f.

on, ohne darauf in der Sache näher einzugehen, vor allem im Licht der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999. Beim Taufverständnis der „Wiedertäufer“ sieht Möhler eine konsequente Weiterentwicklung des *sola fide* Luthers: „Hatte Luther [...] die Wirkung der Sakramente allein an den Glauben geknüpft, so ließ sich nicht leicht mehr einsehen, warum auch die Kinder getauft werden sollten; und irgendwer musste einmal den Mangel eines hinreichenden Grundes dieser kirchlichen Sitte, vom Standpunkte der Reformatoren aus, entdecken.“<sup>16</sup> Zum anderen findet Möhler bei den behandelten Gemeinschaften Annäherungen an die katholische Kirche. Sie fänden sich beinahe immer in der Lehre von der Rechtfertigung, „die sie meistens, nur in ungewöhnlichen Formen ausgedrückt, im Geist der von Christus gegründeten Kirche auffassten. Sie stellten das innere, durch die Gemeinschaft mit Christus gewonnene, neue Leben als eine wahre wirkliche Erneuerung des ganzen Menschen dar [...], ihr Gefühl empörte sich gegen die Lehre von einer bloß imputierten Gerechtigkeit.“<sup>17</sup> Er konstatiert: „Ein je mächtigeres Walten des göttlichen Geistes im Herzen des Menschen sie annahmen, desto weniger konnten sie begreifen, wie vom einem reinigenden Feuer nicht alle Schlacken der Sünde sollten verzehrt und vernichtet werden können, und in den härtesten Ausdrücken beurteilten sie daher oft die lutherische und reformierte Lehre vom alleinseligmachenden Glauben [...]“.<sup>18</sup> Zu den Täufern schreibt er: Der Glaube von den Wirkungen der Taufe „ist wesentlich derselbe, welchen die alte Kirche aufgestellt hat; und nur teils die Wahrnehmung, dass sich so viele im Leben am äußeren Werk genügen lassen und das Wasser mit dem Geist und eine körperliche Abwaschung mit der inneren Seelenreinigung verwechseln [...], konnte die Wiedertäufer zur Ansicht führen, dass ihre Lehre von der Taufe eine neue Offenbarung Gottes sei“.<sup>19</sup> Entsprechend würdigt Möhler auch den lutherischen Pietisten Spener, diesen ungeachtet „bedeutende[r] Fehler“, „merkwürdige[n] und verdienstvolle[n] Mann“.<sup>20</sup> Diesem sei vorgeworfen worden, dass er „die Wiedergeburt in die Umschaffung des ganzen Menschen setze, dass er den rechtfertigenden Glauben ohne das heilige Leben als einen trügerischen Glauben bezeichne, die guten Werke der wahrhaft und lebendig Gläubigen als vollkommen darstelle, die Lossprechung von den Sünden ohne wahre und aufrichtige Buße für kraftlos erkläre“.<sup>21</sup>

Nach Lindfeld sieht Möhler hier eine Art „Grundkonsens zwischen Katholiken und Freikirchenangehörigen“.<sup>22</sup> Es erstaunt nicht, dass Möhler John Wesley und dem Methodismus mit Sympathie entgegentritt. Er schildert die seelsorgliche Situation im England des 18. Jahrhunderts, um

<sup>16</sup> Symbolik I, 527.

<sup>17</sup> Ebd. 524; vgl. *Lindfeld*: FF 133.

<sup>18</sup> Symbolik I, 525.

<sup>19</sup> Ebd. 553.

<sup>20</sup> Ebd. 613.

<sup>21</sup> Ebd. 612.

<sup>22</sup> *Lindfeld*: FF, 133.

fortzuführen: „Der Mann, dem das Elend des englischen Volkes [...] tief zu Herzen ging, war John Wesley, ausgezeichnet durch in der Tat große Talente, klassische Bildung, und, *was noch mehr als alles das ist, durch einen glühenden Eifer für das Reich Gottes* [kursiv H.G.]. Wohl mit Recht sagt sein Biograph, in anderen Zeiten und unter anderen Verhältnissen wäre er Ordensstifter oder ein reformatorischer Papst geworden.“<sup>23</sup> Und zum Verständnis Wesleys von der Notwendigkeit der Werke sagt Möhler: „Wesley war offenbar der Wahrheit so nahe.“<sup>24</sup> Ohne unkritisch zu sein, zeichnet Möhler ein von deutlicher Sympathie getragenes Bild Wesleys. Wichtig zur Vorgeschichte des Methodismus mag auch die von Möhler konstatierte Übereinstimmung der sogenannten „Remonstranten“ in der Tradition des Arminius mit dem Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient sein.<sup>25</sup>

Man darf die deutlichen Grenzen Möhlers nicht übersehen. Es ist etwa die begrenzte Auswahl anzumerken. So gibt es zu den Baptisten nur einen ganz kleinen Abschnitt. Er sieht sie als bloß täuferische Variante des Puritanismus.<sup>26</sup> Freikirchliche Realität dürfte er außer vielleicht im Kontext pietistischer Kreise in Württemberg persönlich nicht erlebt haben. Im Urteil und in der Sprache ist er teilweise recht scharf. So konstatiert er bei sogenannten „Sekten“ etwa die Neigung, eine Kirche nur Heiliger zu bilden,<sup>27</sup> sieht eine Verwandtschaft zu Montanisten, Novatianern und Donatisten<sup>28</sup>, sagt zur von ihm sehr positiv beurteilten Betrachtung der Leiden Christi bei den Herrnhutern, anderes werde dafür ausgeblendet: „Doch darin besteht eben das Sektenwesen, dass immer nur eine Seite eines großen Ganzen hervorgehoben wird.“<sup>29</sup> Bei Möhler scheint mir dies bleibend wichtig: Er nimmt die sogenannten „kleineren protestantischen Sekten“, die er kennt und behandelt, theologisch wahr und theologisch ernst. Er greift die Punkte heraus, die auch heute zur Diskussion stehen: Glaube und Sakrament, Schrift und Kirche, vor allem rechtfertigender Glaube und Heiligung. Bei Letzterem konstatiert er immer wieder die Nähe zur alten Kirche. Und ohne Zweifel wird ja auch hier nachhaltig unser Thema berührt. Was bewirken Glaube und Taufe, was folgt daraus? Auch die Heiligung ist gegenüber dem naturwüchsigen, mit der Geburt gegebenen Sein ein Werden.

## 2. Konrad Algermissen

Einen anderen Weg als Möhler wählt fast 100 Jahre später der Hildesheimer Dogmatiker und spätere Domkapitular Konrad Algermissen (1889–1964). In seinem 1923 erstmals unter dem Titel „Christliche Sekten und Kirche Christi“ erschienenen Werk (ab der 4. Auflage 1930 „Konfessionskunde“)

<sup>23</sup> Symbolik I, 626, vgl. *Lindfeld*: FF, 133.

<sup>24</sup> Symbolik I, 637.

<sup>25</sup> Symbolik I, 709 ff.; vgl. *Lindfeld*: FF, 137.

<sup>26</sup> Ebd., 556.

<sup>27</sup> Ebd., 525. 532.

<sup>28</sup> Ebd., 525.

<sup>29</sup> Ebd., 620.

geht es ihm um die ganze Christenheit. Dazu wählt er einen umfassenden Ansatz. Der Erfolg seines Werks, so der Kirchenhistoriker Jörg Ernesti, „beruht nicht zuletzt darauf, dass er historische und dogmatische Methoden verbindet und einen breiten, fast enzyklopädischen Zugang zur konfessionskundlichen Thematik versucht“.<sup>30</sup> Algermissen schreibt seine Konfessionskunde, wie die Widmung zeigt, aus einer dezidiert ökumenischen Haltung. Er schreibt dort: „Das Werk sei allen, die durch Gebet und Arbeit, schriftlich und mündlich, an einem ehrlichen gegenseitigen Verständnis der christlichen Konfessionen und letztlich am Ziel an einer endgültigen kirchlichen Einheit des Christentums arbeiten, in Verehrung und Dankbarkeit gewidmet.“<sup>31</sup> Er beschränkt sich nicht auf die Symbolik und auf das Schrifttum, sondern knüpft, wie er im Vorwort der 7. Auflage 1957 – der letzten von ihm besorgten, schreibt – sieben Jahre vor Verabschiedung des Ökumenismusdekrets –, persönliche Kontakte zu „einfachen und führenden Mitgliedern der verschiedenen Konfessionen“ und besucht, mit Rückendeckung und Ermutigung seines Bischofs, deren Gottesdienste. So habe er etwa bei Gottesdiensten ein oft viel positiveres Bild echter Frömmigkeit gewonnen als angesichts kritischer Einlassungen der Kirchen zu erwarten war. Er führt als Beispiel den Abendgottesdienst einer „von den christlichen Kirchen stark bekämpften christlichen Gemeinschaft in einer norddeutschen Stadt“ an, an dem er unbeachtet teilgenommen habe. „Von den etwa 400 Anwesenden waren rund 60% Jugendliche; und nicht nur die äußere Haltung, sondern auch die offensichtlich innere Anteilnahme an Gebet und Gesang der Gesamtgemeinde waren vorbildlich.“<sup>32</sup>

Algermissen geht es also nicht bloß um „Glaube und Kirchenverfassung“, sondern um die gesamte Lebenswirklichkeit, nicht zuletzt auch um die *praxis pietatis*.<sup>33</sup> Diese Einstellung zeigt Algermissen durchgängig auch gegenüber den Freikirchen, die er mit Respekt und großer Empathie eingehend darstellt, ungeachtet aller deutlich konstatierten Differenzen in Lehre und Verfassung. Die Differenzen sieht er vor allem in den Prinzipien der Reformatoren und deren Weiterführung begründet, dem Schriftprinzip als dem Formalprinzip und der Rechtfertigungslehre als Materialprinzip. Schon von Anfang an sei es deshalb zu Wandlungen und Abspaltungen gekommen, „auf Grund des protestantischen Formalprinzips von der Bibel als der einzigen und sich selbst genügenden Glaubensnorm und in Überspannung des Materialprinzips von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, sei es in antinomistischer Richtung oder, im Widerspruch zu diesem Materialprinzip, in pietistischen und methodistischen Gruppen. Deshalb begann die innere Auflösung schon mit der Geburtsstunde des Protestantismus; denn sie lag in seinem Wesen, in seinen Grundprinzipien begründet“.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Jörg Ernesti: Art. Algermissen, Konrad, in: *ders. / Wolfgang Thönissen* (Hgg.), *Personenlexikon Ökumene*, Freiburg i.Br. 2010, 24 f.

<sup>31</sup> Konrad Algermissen: *Konfessionskunde*, Celle 1957, V, ähnlich, etwas kürzer schon 1930, V.

<sup>32</sup> Ebd., III.

<sup>33</sup> Vgl. zum Ganzen die methodologischen Überlegungen ebd., 894–899.

<sup>34</sup> Ebd., 643.

Entsprechend stellt er z. B. hinsichtlich der Täufer ähnlich wie Möhler fest, dass die Kindertaufe „tatsächlich aus reformatorischen Grundprinzipien heraus schwer zu erweisen ist“.<sup>35</sup> Er spart andererseits nicht mit rühmenden Worten. Es verdiene „das ernste und gewissenhafte Tatchristentum sehr vieler Baptisten und baptistischer Familien [...] unstreitig Anerkennung“, wenn er auch deren Taufpraxis bedauert.<sup>36</sup> Über Wesley schreibt er in der 4. Auflage seiner Konfessionskunde von 1930, er sei „unter allen Sektenstiftern [hier noch der später vermiedene Begriff, H.G.] neben William Booth, dem Gründer der Heilsarmee, der genialste und edelste“, der „zu den größten Männern der Weltgeschichte gehört“.<sup>37</sup> Auch wenn das so nicht mehr in der Auflage von 1957 steht, ändert sich wenig an der positiven Einschätzung Wesleys.<sup>38</sup> Und Booth nennt er 1957 „einen der größten religiösen und sozialen Reformer“.<sup>39</sup> In seiner mit Möhler positive Worte zu den Quäkern findenden Würdigung spricht er u. a. vom „edlen Penn“.<sup>40</sup> Dass durch Pietismus und Freikirchen der Missionsgedanke überhaupt erst im Protestantismus geweckt worden sei, wird rühmend hervorgehoben.<sup>41</sup> Mehrfach betont er gegenüber rationalistischen Tendenzen den Sinn für das Übernatürliche. Kennzeichnend in diesem Sinn ist, was er in einem Lexikonartikel über eine in vieler Hinsicht Verwandte der Freikirchen schreibt, die Gemeinschaftsbewegung:

„Die Gemeinschaftsbewegung hat im Sinn eines modernen Pietismus Bedeutendes zur Verchristlichung des evangelischen Volkes und für die Verlebendigung der Landeskirchen beigetragen. Sie schuf Bibel-, Missions- und Predigerschulen, Diakonissenhäuser und christliche Organisationen für die verschiedenen Stände und Berufe und wirkte mit Erfolg in der Inneren und Äußerer Mission (China-Inland-Mission und Liebenzeller Mission). Ihre entschieden übernatürliche Grundhaltung und die Ablehnung des religiösen Liberalismus auf Grund ernster Bibelgläubigkeit wiegen weltfremde Verengungen oder perfektionistische Überspannungen auf.“<sup>42</sup>

Algermissen sieht deshalb angesichts einer gegenüber den christlichen Konfessionen „in geschlossener Front andrängenden Gottlosigkeit“ in den Freikirchen, um ein Modewort zu gebrauchen, ein großes christliches Potential, leider in getrennten Kirchen.<sup>43</sup> Algermissen hat die sieben Auflagen seiner Konfessionskunde in den Jahren 1923–1957 geschrieben, d. h. vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und vor dessen Ökumenismuskonkordat (1964), in der Zeit eines doch noch recht ausgeprägten Konfessionalismus. In dieser Zeit wurde zugleich nach 1918 staatskirchenrechtlich auch ein Neuanfang für die Freikirchen in Deutschland möglich. Nach dem

<sup>35</sup> Ebd., 645.

<sup>36</sup> Ebd., 775 f.

<sup>37</sup> *Algermissen*, Konfessionskunde, <sup>4</sup>1930, 625 f.

<sup>38</sup> *Algermissen*, Konfessionskunde, <sup>7</sup>1957, 792–797.

<sup>39</sup> Ebd., 805.

<sup>40</sup> Ebd., 783.779.

<sup>41</sup> Ebd., 723 f.

<sup>42</sup> *Konrad Algermissen*: Art. Gemeinschaftsbewegung, LThK<sup>2</sup>, 4, 655.

<sup>43</sup> Vgl. *Algermissen*, Konfessionskunde, <sup>7</sup>1957, 929.

Konzil begann für die katholische Kirche die Phase eines neuen ökumenischen Miteinanders mit den Freikirchen, z. B. durch die Mitgliedschaft in der ACK seit 1974 und durch die zahlreichen Dialoge auf nationaler wie internationaler Ebene.<sup>44</sup> Die gegenseitige Kenntnis und Wahrnehmung hat sich erweitert und verändert. Algermissen wie auch Möhler stehen vor diesem Einschnitt. Berücksichtigt man diese Grenzen, dann muss Algermissen ohne Zweifel als bedeutender ökumenischer Pionier gewürdigt werden, nicht zuletzt im Blick auf eine fundierte und ökumenisch intendierte Freikirchenforschung.<sup>45</sup>

Nach dem Konzil plante Algermissen eine Neubearbeitung seiner Konfessionskunde, wurde aber durch Krankheit und den Tod 1964 daran gehindert.<sup>46</sup> Die 1969 erschienene 8. Auflage der Konfessionskunde trägt noch seinen Namen, ist aber tatsächlich eine von mehreren Autoren verfasste, vom Johann-Adam-Möhler-Institut herausgegebene Neubearbeitung, die teilweise auf Algermissens Vorarbeiten fußt. Mit dieser Neuauflage wurde katholischerseits ein neues Kapitel der Konfessionskunde aufgeschlagen, aber nicht ganz befriedigend im Blick auf die Freikirchen. Die Methodisten werden im vierten Hauptteil, „Die Kirchen anglikanischer Prägung“, von Laurentius Klein sorgfältig dargestellt.<sup>47</sup> Die übrigen Freikirchen, von den Mennoniten bis zu den Pfingstkirchen, stehen weiterhin unter dem Titel „Freikirchen und Sekten“, wie schon bei Algermissen, aber eine andere Reihenfolge verunklart doch die Unterscheidung von Freikirchen und Sekten. Am Anfang steht eine lange Krieriologie zum Thema Sekten. Zum Thema Freikirchen steht irgendwo etwas dazwischen, optisch nicht gut abgegrenzt. Anders als bei Algermissen werden zuerst die Sekten behandelt, beginnend mit den Zeugen Jehovas.<sup>48</sup> Das ist wohl ein Indiz für Unsicherheiten bei den Kriterien. Allerdings steht dann da auch ein Satz, den man fast überlesen kann und der ganz nahe an das hier gewählte Thema führt:

„Volkskirche und Freikirchen haben verschiedene Strukturprinzipien: Die Volkskirche steht mehr auf einem regionalen, die Freikirche mehr auf einem personalen Prinzip. *Es fehlt heute nicht an Stimmen, die in der freikirchlichen Struktur einen zukunftsweisenden ‚Kirchentyp‘ entdecken, nachdem das konstantinische Zeitalter mit der Verbindung von Kirche und Staat doch ein Ende gefunden hat* (kursiv H.G.).“<sup>49</sup>

Ein neuer Ton, aber es fehlen weitere Ausführungen dazu.

<sup>44</sup> Vgl. dazu die bisher erschienenen vier Bände „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ (DWÜ) sowie die Dokumentation der Gespräche in Deutschland, *Walter Klaiber / Wolfgang Thönissen* (Hgg.), Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn / Stuttgart 2003 und *dies* (Hgg.): Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn / Stuttgart 2005.

<sup>45</sup> Reizvoll wäre, vergleichend alle Auflagen und sonstige Veröffentlichungen Algermissens durchzugehen, etwa im LThK.

<sup>46</sup> Vgl. die Einführung des damaligen Direktors des Johann-Adam-Möhler-Instituts *Eduard Stakemeier* zu: *Konrad Algermissen: Konfessionskunde*, Paderborn <sup>8</sup>1969, XV f.

<sup>47</sup> Ebd., 614–656.

<sup>48</sup> Vgl. das Inhaltsverzeichnis von *Algermissen, Konfessionskunde* <sup>7</sup>1957, XV f u. <sup>8</sup>1969, XI f.

<sup>49</sup> *Algermissen, Konfessionskunde* <sup>8</sup>1969, 684.

### 3. Wilhelm Bartz

Zwischen der letzten Ausgabe der Konfessionskunde 1969 und der „Kleinen Konfessionskunde“ von 1996 erschien im Jahr 1973, im ersten Jahrzehnt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die Schrift des damaligen Professors für Fundamentaltheologie und Ökumenik in Trier Wilhelm Bartz (1901–1983).<sup>50</sup> Mit dieser Darstellung kommt eine Entwicklung zu einem gewissen Abschluss, die man als Schritt hin zu einer ökumenisch vertieften Konfessionskunde bezeichnen könnte. Ohne die übliche Abgrenzung und Unterscheidung zwischen Freikirchen und Sekten benennt Bartz, was ihm als Mitte freikirchlicher Existenz erscheint:

„Die Freikirchen wollen die Kirche Christi nach ihrem ursprünglichen und unveränderten Entwurf erbauen [...]. Sie wollen Kirche sein, aber nicht Nachwuchskirche, sondern Freiwilligkeitskirche. Daran ändert sich im Grundsätzlichen dadurch nichts, dass sie heute weitgehend Nachwuchskirchen geworden sind. Die Freikirche will Gestalt in einer Gemeinschaft von Menschen annehmen, die sich von der Gnade Gottes getroffen, in freier Selbstentschließung vorbehaltlos zu Christus und seinem Evangelium bekennen. In einem Erweckungserlebnis haben sie ihre ‚Bekehrung‘ erfahren. Nicht die Unabhängigkeit vom Staat und der Staats- oder Volkskirche ist die Wesensmitte der Freikirche, sondern die uneingeschränkte und bewusste Hingabe an die Botschaft Jesu Christi, der Wille eine Gemeinschaft der Geheiligten zu sein.“<sup>51</sup>

Erich Geldbach attestiert Bartz Feinfühligkeit in der Darstellung, spricht bezüglich des zitierten Abschnitts von „sensibler Kennzeichnung“.<sup>52</sup> Er möchte allerdings das Element der Freiwilligkeit gegenüber freiwilliger Mitgliedschaft etwa in einem Verein theologisch vertieft wissen.<sup>53</sup> Das trifft aber m. E. nicht Bartz selbst. Die Basis der „Freiwilligkeitskirche“ in der Kurzbeschreibung von Bartz ist die Gnade Gottes, von welcher jemand getroffen wird, das Gegenüber der freiwilligen Entscheidung sind Jesus Christus und sein Evangelium. Im Gegensatzpaar „Nachwuchskirche“ und „Freiwilligkeitskirche“ scheint aber die Feststellung Tertullians auf, Christsein erfolgte nicht von Geburt, sondern durch ein Werden, durch eine bewusste und gewollte Bewegung zu etwas. Wichtig in der Beschreibung von Wilhelm Bartz ist auch, dass dies nicht auf die Frage der Kleinkindertaufe beschränkt wird. Die Bewegung nimmt ihren Ausgang von der durch die Gnade Gottes initiierten Bekehrung. Diese hat eine „uneingeschränkte und bewusste Hingabe an die Botschaft Jesu Christi“ zur Folge. Und im zuletzt genannten Aspekt, dem „Wille[n] eine Gemeinschaft der Geheiligten zu sein“, wird ein ganz wesentlicher Gesichtspunkt angesprochen, die Heiligung. Das ist der Bogen, der beim Weg des Werdens gegenüber dem der quasi naturwüchsigen Geburts- und Nachwuchskirche zu sehen ist: Bekehrung – Nachfolge – Heiligung.

<sup>50</sup> *Wilhelm Bartz*: Freikirchen in Deutschland. Geschichte, Lehre, Ordnung, Trier 1973.

<sup>51</sup> Ebd., 13 f.

<sup>52</sup> *Erich Geldbach*: Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung, BenschH 70, Göttingen 2005, 11. 41.

<sup>53</sup> Ebd., 41.

#### 4. Hans Jörg Urban

Es ist das Verdienst des 1996 vom Johann-Adam-Möhler-Institut herausgegeben Buches „Kleine Konfessionskunde“ und hier besonders des damaligen Direktors Hans Jörg Urban, eine eindeutige Zuordnung der Freikirchen mit einer vorangestellten Kriteriologie vorgenommen zu haben.<sup>54</sup> Anknüpfend an einen Lexikonartikel Algermissens zum Thema und an Bartz entwirft Urban eine erweiterte Kriteriologie.<sup>55</sup> Von den sechs von ihm genannten Aspekten führen drei direkt auf unseren Ausgangspunkt hin, das Tertullian-Zitat.<sup>56</sup> Zum Aspekt Freiwilligkeit schreibt Urban:

„Die Freikirchen wenden sich dezidiert gegen das volkscirchliche Prinzip, nach dem unterschiedslos durch die Taufe der Säuglinge Menschen ohne eigene Entscheidungsmöglichkeit in die Kirche geführt werden. Die persönliche, bewusste und freiwillige *Entscheidung für Jesus Christus als den Retter und Heiland* ist absolute Bedingung für die Aufnahme in die Mitgliedschaft einer Freikirche. Im Rückgriff auf urchristliche Gemeindeformen wollen die Freikirchen Gemeinden *wahrhaft Glaubender* sein und tolerieren keine Namenschristen in ihren Reihen. In der Konsequenz dieses Freiwilligkeitsprinzips liegt, dass einige Freikirchen die Säuglingstaufe verwerfen und nur gläubige Erwachsene taufen. Trotz ihres Bekenntnisses zum reformatorischen Erbe stehen mache von ihnen in diesem Punkt im nicht konfliktfreien Dissens zu den evangelischen Landeskirchen.“<sup>57</sup>

Dies ist grundlegend. Die weiteren Aspekte sind damit eng verbunden, die Unabhängigkeit vom Staat und anderen Institutionen, das Gemeindeprinzip, der Kongregationalismus.<sup>58</sup> Weiter nennt Urban den missionarischen Charakter, eine Existenzfrage für Kirchen, die keine Nachwuchskirchen sein wollen. Dieser Auftrag gilt auch im unmittelbaren Umfeld: „Ihr Ruf zur Glaubensentscheidung richtet sich auch an Getaufte, die nicht in lebendiger Gemeinschaft mit Gott leben und bislang nur Namenschristen waren.“<sup>59</sup> Das kann natürlich zu Konflikten mit etablierten Kirchen führen.

Ein weiterer entscheidender Punkt ist die aus dem persönlichen Glaubensbekenntnis, aus Wiedergeburt und Taufe folgende Bereitschaft zu Nachfolge und Heiligung: „Glaubensentscheidung und Bekehrung finden für viele Freikirchen als plötzliche Lebenswende statt. An die Wiedergeburt schließt sich die Forderung der Heiligung des Lebens unter dem Wirken des Heiligen Geistes an und die Reinhaltung der Gemeinde unter Anwendung der Gemeindezucht, die auch den Ausschluss als letzte Möglichkeit vorsieht.“<sup>60</sup> Urban weist darauf hin, dass die von ihm genannten Kriterien

<sup>54</sup> *Johann-Adam-Möhler-Institut* (Hg.), *Kleine Konfessionskunde*, Paderborn 31999, hier bes. 245–305.

<sup>55</sup> *Konrad Algermissen*, Art. Freikirche, in: *LThK*<sup>2</sup>, 4, 342 f.

<sup>56</sup> *Hans Jörg Urban*, *Kleine Konfessionskunde*, 246–251.

<sup>57</sup> Ebd., 247; vgl. auch *ders.*: Freikirchen, in: *Wolfgang Thöbissen* (Hg.): *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg i.Br. 2007, 436 f.

<sup>58</sup> Ebd. 247 ff.

<sup>59</sup> Ebd. 249.

<sup>60</sup> Ebd. 250.

natürlich bei den einzelnen Freikirchen differenziert oder ergänzt werden müssen, auf sie, wie man heute sagt, „runtergebrochen“ werden müssen. Aber hier sind doch die ganz zentralen Punkte so genannt, dass zwar einerseits der Bezug zu den reformatorischen Grundentscheidungen erkennbar bleibt, das Anliegen von Möhler und auch Algermissen, dass aber andererseits die Eigenständigkeit des Freikirchlichen deutlich wird.

Nur zum Schluss sei erwähnt, dass 2015 seitens des Johann-Adam-Möhler-Instituts eine neue Konfessionskunde herausgegeben wird.<sup>61</sup>

## 5. Entdeckung von Gemeinsamkeit kann Forschung stimulieren

Dass die Freikirchen in der Mitte des theologischen Gesprächs, wenigstens wo dieses ökumenisch geprägt ist, angekommen sind, darf man vielleicht sagen. Sie sind es aber noch in anderer Form. Ohne Unterschiede vermissen zu wollen, kann man sagen, dass an vielen Stellen die Situation der sog. „Volkskirchen“ ausgesprochen freikirchlich wird. Das Schema „Nachwuchskirche“ vs. „Freiwilligkeitskirche“ wird liquide. An dieser Stelle katholischer Freikirchenforschung kommt es zu einer Begegnung eigener und zugleich völlig angemessener Art. Die katholische Kirche entdeckt neu ein *tua res agitur*. Sie entdeckt, dass bei freikirchlichen Essentials von ihr selbst die Rede ist, von eigenen Essentials. Sie erhalten gegenwärtig an vielen Stellen und vor allem hierzulande eine ganz neue Dringlichkeit.

Zu Ende des vergangenen Jahrhunderts begann in den Kirchen ein neues Bewusstsein des Missionarischen. Nicht ohne Vorläufer! Ich erinnere katholischerseits an das Schreiben von Papst Paul VI. „*Evangeliū nuntiandi*“ von 1975. Wo in katholischen Kreisen über dieses Thema nachgedacht wurde, geschah es immer auch mit Blick auf diesen wegweisenden Text. Aber die Veränderung der konfessionellen Landkarte nach der Wiedervereinigung, der zu einer Jahrtausendwende vielleicht angesagte „Kassensturz“ beschleunigten den Prozess des Nachdenkens. Es war deshalb auch nicht von ungefähr, dass katholischerseits das Ganze sehr durch einen „Ostbischof“, den damaligen Bischof von Erfurt, Joachim Wanke, befördert wurde. Auf dem sogenannten „Ostkolloquium“ 1999 in Schmochtitz bei Bautzen, einer Konferenz katholischer Bischöfe und Theologen, hielt er einen Vortrag mit dem programmatischen Titel: „Vom Erbe zum Angebot“. Sprachlich bediente er sich dabei der Anregung aus einem missionarischen Konsultationsprozess in Frankreich unter dem Titel „*Proposer la foi dans la société actuelle*“ von 1996. Im französischen Wort „*proposer*“ liegt dabei eine Doppeldeutigkeit, die im Deutschen nicht leicht wiederzugeben ist, „anbieten“

<sup>61</sup> Johannes Oeldemann (Hg.): Konfessionskunde, Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde 1, Leipzig / Paderborn 2015.

oder, etwas lockerer, „vorschlagen“.<sup>62</sup> In der Gegenüberstellung von „Erbe und Angebot“ klingt jedenfalls das Gegenüber von „Nachwuchs“ und „Freiwilligkeit“ an.

In der ACK begann der Prozess 1997, angeregt durch einen Vortrag Walter Klaibers, damals Bischof der EmK und seit 2001 Vorsitzender der ACK: „Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene.“<sup>63</sup> In der EKD war die Synode im November 1999 in Leipzig mit dem Schwerpunktthema Mission und dem programmatischen Vortrag von Eberhard Jüngel ein wichtiger Eckpunkt.<sup>64</sup> Jüngel sprach vom Herzschlag der Kirche, zu dem unbedingt die Mission gehöre, andernfalls riskiere man Herzrhythmusstörungen. Es sei nichts gegen Gruppen einzuwenden, die hier ein besonderes Anliegen sähen: „Doch wenn Mission und Evangelisation nicht Sache der ganzen Kirche ist oder wieder wird, dann ist etwas mit dem Herzschlag der Kirche nicht in Ordnung.“<sup>65</sup> Im Jahr 2001 folgte ein EKD-Text mit dem schönen Titel „Das Evangelium unter die Leute bringen“, u. a. mit einer Fülle praktischer Anregungen.<sup>66</sup> Der Titel hätte den Katholiken bei der Übersetzung von „proposer“ aus der Verlegenheit helfen können. Katholischer Ausgangspunkt wurde das Wort der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ aus dem Jahr 2000.<sup>67</sup> In seiner Struktur lehnte sich der Text eng an „Evangelii nuntiandi“ an. Ganz besonders an diesem Text war der damit verbundene Beitrag wiederum des Bischofs Joachim Wanke: „Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland.“<sup>68</sup> Etwas provokant beginnt er so: „Liebe katholische Mitchristen! Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt etwas. Es ist nicht das Geld. Es sind auch nicht die Gläubigen. Unserer katholischen Kirche in Deutschland fehlt die Überzeugung, neue Christen gewinnen zu können. Das ist ihr derzeit schwerster Mangel.“<sup>69</sup> Und wenig später zur gegenwärtigen Situation: „Dies bringt, so meine ich, eine entscheidende Chance mit sich: **Der christliche Glaube wird wieder neu zu einer echten persönlichen Entscheidung** [fett im Original, H.G.].“<sup>70</sup>

<sup>62</sup> Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Den Glauben anbieten in der Gesellschaft von heute, Stimmen der Weltkirche 37, Bonn 2000. Zum Ganzen ferner: *Hans Gasper*: „Das unbekannte Evangelium.“ Der Aufbruch zu einer missionarischen Kirche in Deutschland im Spiegel seiner wichtigsten programmatischen Dokumente, in: *Matthias Sellmann* (Hg.), Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, Freiburg i.Br. 2004, 25–41. Zum Umfeld und zu den Aspekten dieses missionarischen Aufbruchs ist das gesamte Buch wichtig.

<sup>63</sup> *EMW, ACK, missio* (Hgg.): Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Verständigungsprozess über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland, Hamburg 1999.

<sup>64</sup> [https://www.ekd.de/synode99/referate\\_juengel.html#top](https://www.ekd.de/synode99/referate_juengel.html#top)

<sup>65</sup> Ebd., unter I.

<sup>66</sup> EKD-Texte 68, Hannover 2011.

<sup>67</sup> *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): Zeit zur Aussaat, Die deutschen Bischöfe 68, Bonn 2000.

<sup>68</sup> Ebd., 35–42.

<sup>69</sup> Ebd., 35.

<sup>70</sup> Ebd.

Der Text führte zu einer ganzen Reihe von Nachfolgeprojekten und weiterführenden Texten zum Thema einer „Missionarischen Pastoral“. Einer davon aus dem Jahr 2001 trug den für Freikirchen sicher interessanten Titel „Erwachsenentaufe als pastorale Chance“.<sup>71</sup> In seinem Vorwort schrieb Bischof Wanke: „In der christentümlichen Gesellschaft der Vergangenheit wurde das Christsein von Generation zu Generation ‚vererbt‘. Wir sprechen von sozial-kulturellen bzw. pädagogischen Formen der Weitergabe des Glaubens; beide Formen verlieren mehr und mehr an Bedeutung. Die Vorzeichen, unter denen Menschen heute dem Glauben begegnen, verändern sich: vom Erbe zum Angebot.“<sup>72</sup> Im Text werden die katechetischen und liturgischen Schritte auf dem Weg zum Glauben und zur feierlichen Aufnahme in die Kirche ausführlich erläutert. Es handelt sich um einen mehr als einjährigen gestuften katechetischen wie auch durch liturgisch-gottesdienstliche Elemente geprägten Prozess. Der Höhepunkt ist die volle Eingliederung in die Kirche in der Osternacht durch Taufe, Firmung und Eucharistie. Und zum Empfang der Taufe gehört integral das Glaubensbekenntnis, eines Erwachsenen, nicht stellvertretend durch Paten. Diese Form des Erwachsenenkatechumenats wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil initiiert. Man kann dabei besonders auf Erfahrungen in den USA mit dem „Rite of Christian Initiation of Adults (RCIA)“, aber inzwischen in Deutschland auch auf eigene Erfahrungen zurückgreifen. Zum Katechumenat gehören auch Katechumenatsbegleiter. Über sie heißt es im Text: „Auch die Katechumenatsbegleiter erfahren in der Begegnung mit den Katechumenen etwas Neues und werden selbst verändert. Die Bekehrung eines Nichtchristen zum christlichen Glauben schließt die Bekehrung derer mit ein, die schon ‚bekehrt‘ sind.“<sup>73</sup>

Auf die Feier der Osternacht folgt die Phase der mystagogischen Vertiefung, die „Entfaltung, Vertiefung und Bezeugung“ dessen, was in den Sakramenten gefeiert worden ist. Es geht m. a. W. um ein tieferes Verstehen des Glaubens und um die Hinführung zum Leben aus dem Glauben. Um dieser „Arbeitshilfe“ noch mehr Gewicht zu geben und sie auf eine breitere katechetische Basis zu stellen, kam vier Jahre später (2005) ein weiteres Wort der Deutschen Bischöfe zum Thema: „Katechese in veränderter Zeit“.<sup>74</sup> Hier schließt sich dann ein Kreis. In diesem Text wird, programmatisch, Tertullian zitiert: „Fiunt non nascuntur Cristiani“. Dazu wird ausgeführt:

„Wenn ungetauft Erwachsene sich für den Weg des Christwerdens entscheiden, kommt in ihrer Glaubensbiografie die ursprüngliche Dynamik des Christseins zum Ausdruck: *Fiunt non nascuntur Christiani* [Christ wird man, man ist es nicht von Geburt an]. Dieser Grundsatz drohte in der langen Phase einer christentümlichen Gesellschaft in Verlorenheit zu geraten, wurden

<sup>71</sup> Erwachsenentaufe als pastorale Chance, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Arbeitshilfen 160, Bonn 2001.

<sup>72</sup> Ebd., 3.

<sup>73</sup> Ebd., 26.

<sup>74</sup> Katechese in veränderter Zeit (wie Anm. 5).

die Menschen doch mit ihrer Geburt gleichsam ‚automatisch‘ zu Gliedern der Kirche.“<sup>75</sup>

Heute, so der Text, lebten wir in einer Übergangssituation. Auch heute würden viele Kleinkinder in der Taufe in die Kirche aufgenommen,

„jedoch ist dies nicht mehr der selbstverständliche Beginn eines sich nach und nach entfaltenden kontinuierlichen Glaubensweges, der zu Bildung einer erwachsenen christlichen Identität führt. Früher oder später muss eine grundlegende, bewusste Entscheidung für den christlichen Glauben und das Mitleben in der Glaubensgemeinschaft hinzukommen. Andernfalls bleibt der Glaubensweg bei einer formalen Kirchenmitgliedschaft stehen und relativiert sich in einer diffusen Religiosität. Es ist ermutigend, dass es ungetaufte Erwachsene gibt, die sich bewusst dazu entscheiden, Christ zu werden. Sie sind sozusagen ‚Kundschafter‘ für die Wege des Christwerdens in einer nicht mehr christlichen Gesellschaft und werden dabei selbst zu Verkündern des Glaubens.“<sup>76</sup>

Das ist sozusagen Freikirche auf katholisch, anders, es kommt freikirchlichen Anliegen doch sehr nahe. Ohne Zweifel hat hier ein Weg der Konvergenz in der Sache eines gemeinsamen Anliegens stattgefunden: Christsein ist keine mit der Geburt verbundene und der Kleinkindtaufe sanktionierte sozial-kulturelle Selbstverständlichkeit. Zum Christsein gehört grundlegend das Christwerden. Zum Christwerden und Christsein gehören Glaube und Bekehrung.

## 6. Evangelii Gaudium – die Freude des Evangeliums

Um das Ganze etwas abzurunden, ein Sprung auf die Ebene der katholischen Weltkirche. Im Anschluss an die Bischofssynode 2012 zum Thema Evangelisierung verfasste, wie es üblich ist, im folgenden Jahr Papst Franziskus ein „Apostolisches Schreiben“ mit dem Titel „Evangelii Gaudium – die Freude des Evangeliums“. Da heißt es gleich im ersten Kapitel:

„Ich lade jeden Christen ein, gleich an welchem Ort und in welcher Lage er sich befindet, noch heute seine persönliche Begegnung mit Jesus Christus zu erneuern oder zumindest den Entschluss zu fassen, sich von ihm finden zu lassen, ihn jeden Tag ohne Unterlass zu suchen. Es gibt keinen Grund, weshalb jemand meinen könnte, diese Einladung gelte nicht ihm, denn ‚niemand ist von der Freude ausgeschlossen, die der Herr uns bringt.“<sup>77</sup>

Das hat, wie ich finde, einen ausgesprochen erwecklichen Ton. Es knüpft an ein Dokument der Lateinamerikanischen Bischöfe an: „Aparecida 2007“. Einer der hauptsächlichen Initiatoren war der damalige Erzbischof von Buenos Aires Bergoglio, der heutige Papst. Man findet dort einen ähnlich erwecklichen Ton:

„In unserer Kirche sollten wir allen Gläubigen zu einer ‚persönlichen Begegnung mit Jesus Christus‘ verhelfen, zu einer tiefen und intensiven reli-

<sup>75</sup> Ebd., 14.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM des Heiligen Vaters Papst Franziskus [...] über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194, Bonn 2003, Nr. 3.

giösen Erfahrung, zu einer kerygmatischen Verkündigung und zum persönlichen Zeugnis derer, die das Evangelium verkünden, damit eine persönliche Umkehr und eine umfassende Lebensänderung möglich werden.“

Zum Thema Gemeinde kann man dort lesen:

„Unsere Gläubigen wünschen sich christliche Gemeinden, in denen sie geschwisterlich angenommen werden, im denen sie sich geschätzt und angenommen wissen und in das kirchliche Leben einbezogen fühlen. Unsere Gläubigen müssen sich wirklich als Mitglieder einer kirchlichen Gemeinschaft erfahren, für deren Entwicklung sie mit verantwortlich sind.“ (ebd.)

Gefordert wird eine biblisch-theologische Fortbildung:

„Neben einer starken religiösen Erfahrung und einem hervorragenden Gemeinschaftsleben, brauchen unsere Gläubigen bessere Kenntnisse über die Bibel und die Inhalte des Glaubens, denn nur dadurch kann ihre eigene religiöse Erfahrung reifen. Auf dem Wege eines intensiven gemeinschaftlichen Erlebens wird die theologische Weiterbildung nicht als theoretisch und kalt empfunden, sondern als notwendiges Werkzeug zur persönlichen und gemeinschaftlichen Bereicherung in spiritueller Hinsicht.“<sup>78</sup>

Schließlich folgt ein Abschnitt über das „missionarische Engagement der ganzen Gemeinde.“ (ebd.) Dazu heißt es in *Evangelii Gaudium*:

„Die Christen haben die Pflicht, es [das Evangelium, H.G.] ausnahmslos allen zu verkünden, nicht wie jemand, der eine neue Verpflichtung auferlegt, sondern wie jemand, der eine Freude teilt, einen schönen Horizont aufzeigt, ein erstrebenswertes Festmahl anbietet.“<sup>79</sup>

## Zum Schluss

Ein Bogen. Möhler sieht in den „kleineren protestantischen Sekten“ doch wohl dominant die Abspaltungen. Teils sind sie für ihn konsequenter als die Reformatoren, teils betonen sie nach seinem Verständnis von ihnen Vernachlässigtes, Stichwort „Heiligung“. Algermissen nimmt stärker – es ist nach 1918 – das Eigene der Freikirchen wahr, findet hier sehr viel Gutes, sieht mögliche Verbündete gegen den wachsenden Unglauben, bedauert zugleich die seiner Auffassung nach mit den reformatorischen Grundprinzipien unvermeidliche fortschreitende Pluralisierung. Mit Bartz und Urban kommt ein neuer Ton ins ökumenische Gespräch, aber auch der Hinweis auf das Ende des konstantinischen Zeitalters ist wichtig. Die Freikirchen werden als Gemeinschaften wahrgenommen, die den „Volks- oder Wachstumskirchen“ etwas zu sagen haben. Die nationalen und internationalen Dialoge befördern das.<sup>80</sup>

Katholiken entdecken sich heute neu in einer Situation, die Freikirchen nicht unbekannt ist: Die missionarische Dimension von Kirche und Gemeinde, nicht irgendwo bei den „Heiden“ – hierzulande. Der Glaube und

<sup>78</sup> *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): *Aparecida* 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, *Stimmen der Weltkirche* 41, Bonn 2007, Nr. 226.

<sup>79</sup> *Evangelii Gaudium* Nr. 14.

<sup>80</sup> Vgl. dazu Anm. 43.

die Kirche wachsen nur, wenn man den Weg vom Erbe zum Angebot geht, das Evangelium unter die Leute bringt. Diese Gemeinsamkeit ermöglicht eine neue Basis des Gesprächs „auf Augenhöhe“, kann Forschung stimulieren. Über zentrale Elemente des Christwerdens und des Christseins bestehen heute grundlegende Gemeinsamkeiten: der persönliche Glaube, ein Leben entsprechend dem Glauben, erfahrbare Gemeinschaft im Glauben, die missionarische Verpflichtung der ganzen Kirche. Solche Gemeinsamkeiten konnte ich im internationalen Dialog mit den Pfingstlern erleben. „On Becoming a Christian“ war der Titel des 2006 abgeschlossenen Dialogs, „Wie man Christ wird“.<sup>81</sup> Unterschiedlich ausgeprägte Differenzen gibt es zu Fragen der Sakramente und der Ekklesiologie. Auch das ist Thema der Dialoge.

Heiligung war schon für Möhler etwas Verbindendes. „Without holiness no man shall see the Lord“, so Wesley in seiner letzten Predigt, erwärmt auch das katholische Herz.<sup>82</sup> Auch das ist einer der Orte, an dem sich das Wort Tertullians erweist. Heilig ist man nicht, man wird es: durch die allem zuvorkommende Gnade Gottes, durch deren ständige begleitende und fördernde Hilfe, durch die eines Tages aus Gottes Hand erhoffte und geschenkte Vollendung.<sup>83</sup> Gemeinsam wissen wir, dies ist auch ein Weg, der mitzugehen ist, eigenes Tun verlangt. Das kann zur Werkgerechtigkeit führen, aber auch hier gilt: *abusus non tollit usum*.

<sup>81</sup> DWÜ 4, Paderborn / Leipzig 2012, 869–980.

<sup>82</sup> Hier ist der Hinweis Möhlers von Interesse, dass die Arminianer mit dem Brief an die Hebräer die Auffassung vertraten, „dass niemand Gott schauen werde, ohne geheiligt zu sein“ (Symbolik I, 710).

<sup>83</sup> Diese kleine gnadentheologische Wendung ist die Paraphrase eines alten Gebets der römisch-katholischen Tagzeitenliturgie (4./5. Jahrhundert): Stundenbuch 1. Woche, Laudes, Oration.