

Ist die Taufe das Schibboleth? Was Freikirchen und Volkskirchen unterscheidet

Thomas Niedballa¹

1. Phänomene verstehen: der Streit zwischen Volkskirchen und Freikirchen

Mit dem „Konvergenzdokument der Bayrischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG)“² ist ein Meilenstein im Dialog zweier Kirchen beschriftet, die durch ihr Taufverständnis und Taufpraxis nicht nur aus historischen Gründen weit entfernt sind. Während die einen die Gestalt der Kirche als Freikirche samt Gläubigentaufe betonen, sind die anderen (in Deutschland) Vertreter einer Volkskirche, für die die Säuglingstaufe zentral ist.

Meiner Meinung nach ist allerdings die Ebene, auf der die theologischen Positionen in der BALUBAG verhandelt werden, von der Realität der Gemeinden um einiges entfernt, und das liegt daran, dass der wirkliche Punkt der Auseinandersetzung nicht getroffen ist. Diese ist in Wirklichkeit eine Zuspitzung des Dissenses zwischen Freikirchen (auch nicht-täuferischen) und Volkskirchen (auch der katholischen). Die These, die ich hier vertrete, ist, dass es die Frage nach bilateralen Gesprächen zwischen einzelnen Konfessionen der anderen Frage nach der Unterscheidung zwischen Freikirchen und Volkskirchen (zumindest in Deutschland und weiteren Ländern) unterzuordnen ist.

Diese Idee setzt natürlich voraus, dass es Sinn macht, überhaupt von „den“ Freikirchen und „den“ Volkskirchen zu sprechen, eine Behauptung, die von einigen bestritten wird.

Wenn allgemein akzeptabel gelten kann, dass in ekklesiologischen Fragen und Themen wie Sakrament und Amt Baptisten und Katholiken denkbar weit entfernte Punkte in einer konfessionellen Landschaft darstellen, so ist doch umstritten, inwieweit wir eine Grenzlinie zwischen Freikirchen und Volkskirche ziehen können, denn es ist ja denkbar, dass nur diese konfessionelle spezielle Gegenüberstellung eine solche Entfernung mit sich bringt, während die anderen Konfessionen auf anderen Punkten der Landkarte angesiedelt sind und in anderen Aspekten eben ähnlich weit entfernt sind. Die Frage lautet dann: Gibt es überhaupt „die“ Freikirchen?

¹ Dr. Thomas Niedballa war von 1991–1995 Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Kassel-West und ist heute Gymnasiallehrer für Ev. Religion, Mathematik und Chemie in Kassel. Er ist Mitglied des Beirates der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik.

² Auf GFTP.de zum Herunterladen sowie in ÖR 59 (H.1), 2010, 93–119, und ZThG 15 (2010), 313–339. Zur Kommentierung: *Erich Geldbach*: Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5). Zum Konvergenzdokument der Bayrischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), ZThG 15 (2010), 131–151.

Ich werde im Folgenden diejenigen Autoren referieren, die die Unterscheidung von Volks- und Freikirchen für wesentlich erachten, um dann am Beispiel der Taufe klarzumachen, dass es eben nicht um einen Streitpunkt allein zwischen täuferischen Kirchen und Lutheranern o. ä. geht, sondern dieser nur der Spezialfall des viel wichtigeren Streits zwischen Volks- und Freikirche ist. Gleichzeitig erweist eine Analyse der Einstellung zur Taufe die Unterscheidung von Volks- und Freikirchen im Nachhinein als sinnvoll.

2. Freikirchen und Volkskirche

Unbestritten sind die historischen Fakten: Freikirchen sind vielgestaltige Kirchen, deren Entstehungszeit in Deutschland im Wesentlichen im 19. Jahrhundert zu sehen ist, angesiedelt zwischen dem Vereinsrecht als formalrechtlichem Rahmen und der Erweckungsbewegung als Movens, wenngleich ihre Wurzeln lange zurückreichen, meist in die entstehende USA und vor allem nach England und auch Nordwestdeutschland, bis ins 16. und 17. Jahrhundert. Freikirchen sind kongregationalistisch verfasst (wie Baptisten) oder weltweit und bischöflich (wie Methodisten), sie praktizieren die Glaubenstaufe und lehnen Kindertaufe ab (täuferisch) oder praktizieren die Kindertaufe, von der aber die Mitgliedschaft zu unterscheiden ist, und haben oder hatten geschlossene Abendmahlsgemeinschaft. Manche galten lange Zeit als Sekten (Siebenten-Tags-Adventisten), sind aber mittlerweile als Freikirchen anerkannt, manche wollten nur die Kirche reformieren (Wesley) und entwickelten sich dennoch zu einer klassischen Freikirche. Bei manchen ist der Status, auch aus Gründen ihrer inneren Pluralität von Glaubensauffassungen, durchaus unklar (Quäker).

Ich konzentriere mich auf die klassischen Freikirchen, die z. B. in Deutschland im 19. Jahrhundert Fuß gefasst haben (in den USA liegen teils abweichende Erfahrungen vor), ausgenommen die reinkonfessionellen lutherischen und reformierten Kirchen, die von den Freikirchen zu unterscheiden sind. „Im Allgemeinen werden zu den Freikirchen gerechnet: *Mennoniten, Baptisten, Bund Freier evangelischer Gemeinden, Evangelisch-methodistische Kirche, Heilsarmee, Kirche des Nazareners, Pfingstbewegung, Religiöse Gemeinschaft der Freunde, Evangelische Brüder-Unität (Herrnhuter Brüdergemeine) und Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten.*“³

Wenn wir die Geschichte, Verbindung zur anglikanischen Kirche oder bestimmte Auffassungen, z. B. das Verhältnis zur Kindertaufe, die verschiedenen Entwicklungen in England, den USA, Deutschlands und Russlands ansehen, sind so

³ *Fernando Enns: Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit, Göttingen 2003 (Kirche – Konfession – Religion; Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes; 46), 103, auch Frieling/Geldbach/Thöle: Konfessionskunde: Orientierung im Zeichen der Ökumene, Göttingen 1999.*

große Unterschiede zu registrieren, dass man gefragt hat, ob es überhaupt Sinn macht, Freikirchen anhand weniger Merkmale zu charakterisieren und zu versuchen, das „Wesen“ der Freikirchen anzugeben. Fernando Enns analysiert solche Vorhaben in großer Breite und kommt zu dem Schluss, dass es nicht möglich sei, das „Wesen“ oder gar „notae ecclesiae“ der Freikirchen anzugeben.⁴ Für Enns ist also der Begriff „Freikirchen“ eine Sammelbezeichnung, die einige Kirchen nur zufällig zusammenfasst.⁵ Dafür sprechen auch die Streitigkeiten innerhalb der Freikirchen und Abgrenzungen untereinander, z. B. über das Verständnis von Taufe und den Zusammenhang zwischen Taufe und Mitgliedschaft.⁶

Erich Geldbach, der hingegen eine Gemeinsamkeit der Freikirchen behauptet, findet als Merkmale der Freikirche, dass sie als Protestbewegungen begonnen haben, eine Erfahrungsreligion lehrten, die den Glauben des Individuums in den Mittelpunkt und sein Bekenntnis zur Voraussetzung für eine Mitgliedschaft machten.

Weiterhin ist typisch, dass sich Freikirchen vom Staat abgrenzen, keine Kirchensteuer über ihn einziehen lassen, kein Einwirken der Obrigkeit in die kirchlichen Belange akzeptieren. Niemals gab es Notbischöfe oder gar Könige als Oberhäupter freikirchlicher Gruppen. Das alles lässt sich auch als Kontrast zur Volkskirche verstehen.

Auch Niethammer betont,⁷ dass es in Konfessionskunden häufig um ein „typologisches Verfahren“ (34) geht, deren Ergebnis er dann anhand einzelner Merkmale auflistet. Dabei ist auffallend, dass in allen verschiedenen Konnotationen, die der Begriff „Freikirche“ aufweist, ein Antityp zur Volkskirche (wieder als Begriff mit verschiedenen Schattierungen) gefunden ist. Freikirchen sind Kirchen, „die keine geschichtliche oder rechtliche Bindung an ein bestimmtes Staatswesen aufweisen“ (35), sie stellen also einen Antityp zur Staatskirche dar. Sie stehen weiterhin im Kontrast zur Territorial- und Parochialkirche und auch zu einer Auffassung,

⁴ *Fernando Enns*: a. a. O., 99–117. Mit der Definition von D.F. Durnbaugh nach Weber scheint Enns allerdings doch zu sympathisieren (109 f).

⁵ Enns meint nach Analyse von zehn Merkmalen: „Die genannten Merkmale sind eher vergrößernd als Schnittmenge von Elementen anzusehen, die weder Ausschließlichkeit beanspruchen können, noch in allen Freikirchen tatsächlich so vorhanden sind“ (108). Doch warum taugt eine Schnittmenge nicht als typologisches Kriterium? Je nach Merkmal gibt es eben Annäherungen auch an verschiedene volkskirchliche Gruppierungen.

⁶ Zwischen Methodisten, Baptisten, Brüdergemeinden und Freien evangelischen Gemeinden im 19. Jahrhundert. Anschaulich dazu: *Andrea Strübind*: Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden, ZThG 12 (2007), 241–271; *Andreas Liese*: Taufverständnisse (sic!) in der Brüderbewegung, ZThG 12 (2007), 272–286; *Christoph Raedel*: Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche, Göttingen 2004 (KKR; 47), u. a. 133.142.

⁷ *Hans-Martin Niethammer*: Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten, (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts der Ev. Bundes; 37), Seitenzahlen aus dem Buch.

nach der Bürger- und Christengemeinde weitgehend deckungsgleich sind (36).⁸ Dabei grenzen sie sich von der Welt ab und wissen um ihre Minderheitenposition, die sie nicht historisch, sondern theologisch begreifen (40). Von Ausnahmen abgesehen, wirken die Freikirchen missionarisch in ihre Umwelt hinein, im Selbstverständnis als solche, die den Missionsauftrag ernstnehmen und auf Erweckung hoffen. Das gilt auch und gerade für die Methodisten, obwohl sich einige der methodistischen Gruppen lange Zeit nur als eine Art „landeskirchliche Gemeinschaft“ verstanden.

Freikirchen sind viertens Laienkirchen, bei denen das allgemeine Priestertum gelebt werden soll. Auch wenn es Hauptamtliche gibt, ist jeder Laie prinzipiell berechtigt, zu predigen und das Abendmahl auszuteilen. Ein Amtsbewusstsein der Pastoren wird kritisch beäugt, Freikirchen verstehen sich prinzipiell als Gemeinden aktiver Gemeindemitglieder, nicht als Institutionen mit Ämtern und Hierarchien. (Das gilt für die bischöflich verfasste Methodistenkirche genauso wie für kongregationalistische Kirchen [37 ff.]

Und als fünften, zentralen Punkt, findet Niethammer, dass selbst in nicht-täuferischen Gemeinden die freiwillige Mitgliedschaft und die rituelle Aufnahme eines Bewerbers, der bewusst und aus freien Stücken, Mitglied sein will, ein entscheidender Wesenszug der Freikirchen ist.

Niethammer stellt zwar fest, dass es historische Veränderungen gibt. „Dieser prinzipielle Rang der Unterscheidung entspricht darüber hinaus kaum mehr den tatsächlichen Unterschieden, die zwischen den Kirchen volkskirchlicher und freikirchlicher Prägung bestehen. Längst haben sich die Grenzen verwischt, Übergänge sind fließend geworden“ (41). Doch dennoch gilt: „Mit diesen Hinweisen soll nun freilich nicht die Behauptung erhoben werden, es gebe überhaupt keine Unterschiede zwischen den vorfindlichen Freikirchen und den Großkirchen in Deutschland“ (43). Er spitzt den Unterschied nun auf die Mitgliederaufnahme (in allen Freikirchen) zu, und diese wiederum hängt damit zusammen, dass „kein Mensch für einen anderen stellvertretend glauben kann“ (45).⁹

Historisch wie systematisch liegt es also nahe, von Freikirchen als Protestbewegung zu reden.

So werden „Freikirchen“ aus Sicht lutherischer Theologen weiterhin als Ausdruck von Separation wahrgenommen,¹⁰ mag die Realität und das Ideal heute aus-

⁸ Was heute nur anhand der Mitgliederlisten erkannt wird, galt vor wenigen Jahrzehnten auch im Gottesdienstbesuch.

⁹ Sein weiteres Vorgehen erscheint mir bedenkenswert. Er sieht zunächst ein analytisches Problem in der Tatsache, dass die Gliedschaftspraxis primär Handeln des Bewerbers ist, und seinem eigenen Vorhaben, die Aufnahme als Handeln der Gemeinde soziologisch zu interpretieren (46). Um diesem nachzukommen, versucht er zu zeigen, dass die Gemeinde mit ihrer Mitgliedsordnung bestimmte Zwecke verfolgt und vermutet die Vereindeutigung als Handlungsmotiv der Gemeinschaft.

¹⁰ So Herms in seinem Abschnitt über „Freikirche“ in dem grundlegenden Aufsatz: *Eilert Herms: Kirche – Volkskirche, Landeskirche, Nationalkirche, Staatskirche, Freikirche, Konfessionskirche*, in: *Bernd-Micheal Haese/Uta Pohl-Patalong* (Hg.): *Einleitung. Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer pluralen Gesellschaft*, Stuttgart 2010, 49–65, hier 60 f.

einanderfallen. Die Unterscheidung zwischen „prinzipieller Unterscheidung“ und heutiger Realität ist sicher richtig. Doch es gibt Gründe, weshalb ich an einer Typologie des Ideals festhalten will:

- Bis heute gibt es Menschen, die sich in einer bestimmten, eben der „freikirchlichen Haltung“ (und nur aufgrund dieser), den Freikirchen anschließen.
- Es gehört zur berechtigten Erinnerung und unrealistischen Idealisierung, dass Personen und Handlungen der Vergangenheit in Freikirchen verehrt, gepredigt und als vorbildhaft hingestellt werden, wenn sie die Haltung eingenommen hatten, die ich hier als „freikirchliche“ kennzeichne.
- Es spalten sich noch heute Gruppen ab, die eigene Freikirchen bilden, oder es entstehen neue Freikirchen – alles mit einer ähnlichen Begründung.
- Die von Niethammer nach seiner Bemerkung angeführten Beweise für die fließenden Übergänge von volkskirchlicher und freikirchlicher Realität sind nur aus freikirchlicher Sicht wahr. Denn für Volkskirche ist „die Herausbildung einer pluralistischen Gesellschaft“ keineswegs eine Infragestellung der „territorialen Einheit von Kirche und Gesellschaft“. Außerdem gibt es auch weiterhin keine (Frei-)Kirchensteuer durch den Staat, keine freikirchlichen theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten und keine Prägung der Kirchenstruktur (historisch oder aktuell) durch den Staat.

Fassen wir zusammen, so erkennen wir, dass die Entstehung als *Protestbewegung* gegen die bestehende Volkskirche, die *Freiwilligkeit* der Mitgliedschaft und die Betonung des *individuellen und zu bekennenden Glaubens* und die Formung der sozialen *Struktur der Gemeinde* als Deduktion aus diesem Glauben und der Unmittelbarkeit des göttlichen Ideals (Bibel, inneres Licht, Wiedergeburt usw.), frei vom Staat, Merkmale einer Freikirche sind. Gemeinde bilden die Menschen, die ihren Glauben persönlich bekannt haben. Bei allem Streit haben sich die klassischen Freikirchen auch immer gegenseitig als christliche Denominationen anerkannt¹¹ und hauptsächlich zum Entstehen der „Evangelischen Allianz“ und zum Zusammenschluss als „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“, zum Teil auch der Ökumene beigetragen.¹²

Die Struktur der evangelischen Kirche und der katholischen Kirche, wie sie sich in Deutschland (und einigen anderen Ländern) zeigt, ist die der „Volkskirche“ im Gegensatz zur „Freikirche“.

Der Begriff „Volkskirche“ ist schillernd, hat seine Karriere erst ab dem 19.

¹¹ Vgl. die Ausführungen von *Andrea Strübind*: Warum die Wege sich trennten, a. a. O.

¹² *Karl Heinz Voigt*: Freikirchen als Vorboten der Ökumene, JFKF 2008 (19), 166–187.

¹³ *Wolfgang Huber* hat fünf „Definitionen“ gefunden, diese werden häufig zitiert: *Reiner Preul*: Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin 1997, 178; *Michael Welker*: Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995, 58 ff, *Wilfried Härle*: Dogmatik, Berlin ³2007, 595f. Ähnliche Diskussion bei *Kristian Fechtner*: Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen, Stuttgart 2010 (Praktische Theologie heute; 101), 43. Und *Eilert Herms*: Kirche – Volkskirche, Landeskirche, Nationalkirche, Staatskirche, Freikirche, Konfessionskirche, in: *Bernd-Michael Haese/Uta Pohl-Patalong* (Hg.): Einleitung. Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer pluralen Gesellschaft, Stuttgart 2010, 49–65, hier 53.

Jahrhundert begonnen und seitdem durchaus Verschiedenes bedeutet.¹³ So wurde er zunächst als Begriff verwendet, um die „Kirche gegen die Obrigkeit“ (Kirche des Volkes, nicht der Obrigkeit)¹⁴ zu verstehen, dann als Kirche „für das Volk“. Dennoch ist die Sache älter und stammt aus dem Corpus Christianum, der Einheit von Kirche und „Staat“ des Mittelalters, eine Einheit, die im landesherrlichen Kirchenregiment im lutherischen Bereich genauso gewahrt werden sollte, wie in der anglikanischen Staatskirche oder bei den calvinistischen Staaten und den katholischen sowieso. Volkskirche bedeutet heute meist „Kirche für das ganze Volk“, dennoch setzt das in Deutschland auf jeden Fall voraus, dass es eine territoriale Einheit von Kirche und Gesellschaft gibt, dass es der Normalfall ist, wenn der Bürger, z. B. durch die Kindertaufe Teil der Kirche wird. Man sollte daran erinnern, dass erst das Ende des Ersten Weltkriegs das Ende der Einheit von Fürstentum und Kirche und das Ende der Staatskirche bedeutete. Nichtsdestoweniger sind die beiden großen Kirchen in Deutschland vielfach mit dem Staat verbunden und je nach historischem Hintergrund sind in den westdeutschen Flächenstaaten die Mehrzahl der Bürger Teil der evangelischen Landeskirche oder der katholischen Kirche.

Unbeschadet der idealen oder normativen Bedeutung von „Volkskirche“, etwa als „Kirche für das Volk“, kann also der deskriptiv verstandene Begriff für eine Sache genommen werden,¹⁵ die vom Corpus Christianum über die Aufklärung und das Ende des Ersten Weltkriegs bis zum heutigen Tage in weiten Teilen Westdeutschlands andauert. Natürlich ist rein zahlenmäßig eine Deckungsgleichheit von Staatsbürger und Kirchenangehörige in vielen Ländern, die eine „Volkskirche“ oder eine „Staatskirche“ besitzen, im Schwinden begriffen.¹⁶

Für Preul¹⁷ bedeutet zunächst Volkskirche in der Tradition Schleiermachers, dass sich das Leben des Volkes, durchaus sein Volkstum, seine Gebräuche samt „folkloristischer Elemente bei der Gestaltung kirchlicher Feste“ (180) zur Ausgestaltung des kirchlichen Lebens dienen und damit romantischen und demokratischen Impulsen gegenüber einer Obrigkeitskirche Raum gegeben wird. (Natürlich geht es nicht um ein Ableiten dieses Konzepts in eine „völkische“ Kirche).

„Wer die Volkskirche ruinieren will, der muß die Amtshandlungen, insbesondere die Kindertaufe, in Frage stellen, das Weihnachtsfest madig machen und das Parochialprinzip antasten“ (183).

Doch für Preul ist ein zweiter verbundener Gegensatz der „ungleich wesentli-

¹⁴ Wolfgang Huber: Art. Volkskirche I, TRE Bd. XXXV, 2003, 249–254, hier 249.

¹⁵ Die Unterscheidung von „deskriptivem“ und „präskriptivem“ Begriff bzw. „Beschreibung einer Realität“ und „Konzept“ ist vielen Autoren wichtig, vgl. Huber, ebd. Auch Bernd-Michael Haese/Uta Pohl-Patalong, Einleitung, in: Dies. (Hg): Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer pluralen Gesellschaft, Stuttgart 2010, 7–15, hier 7.

¹⁶ Z. B. auch in Schweden: R. Wolff: Blei am Fuß, Zeitzeichen 7/2010, 32. Die Soziologin Davie „hält die Volkskirchen freilich für ein Auslaufmodell“, in: J. Wandel: Hunger nach Erlebnissen. Gehen die großen Kirchen Europas ihrem Ende entgegen?, Zeitzeichen 7/2010, 12 f, hier 12.

¹⁷ Rainer Preul: Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin 1997.

chere“, nämlich der Gegensatz zur „Freiwilligkeits- und Bekennerkirche“ (181). *Damit wird der historische Verlauf gerade umgekehrt: Während einige freikirchliche Theologen mittlerweile damit kämpfen, die Freikirche nicht (bzw. nicht mehr) als Protestkirche zu verstehen und den historischen Beginn von einer systematischen Begründung trennen wollen, nimmt nun der Volkskirchler Preul die Freikirche als (historisch nicht ableitbare) Alternativfolie, um zu erklären, was eine Volkskirche ist.*

Volkskirche ist auch bei Mitgliederschwund „Kirche für das Volk“, vorausgesetzt, dass sie für alle offen bleibt und dabei ihr Programm an alle richtet (185), ihr Auftrag im öffentlichen Bewusstsein verankert bleibt (194), und sie mit den differenzierten Formen von Kirchenmitgliedschaft konstruktiv umgeht (186).

Ein Kennzeichen, das die Kirche vom mittelalterlichen *corpus christianum* bis heute ausmacht, ist ihre *Institutionalität*.

Auch die alten Thesen von Weber und Troeltsch halte ich für so sinnvoll und bis heute für gültig, dass ich sie noch einmal hier in Erinnerung rufen möchte. Troeltsch sieht das normierende Ideal der Freikirchen in der biblischen Geschichte – das ist für die meisten Freikirchen, allerdings nicht für die Quäker, richtig. „Bibel- und Urgeschichte sind die bleibenden, wörtlich zu verstehenden Ideale, nicht ein geschichtlich bedingter und begrenzter Ausgangspunkt der Kirchengeschichte.“¹⁸ Volkskirche und Freikirche vergleicht er so:

„Entwicklung und Kompromiß auf der einen Seite, wörtliches Festhalten und Radikalismus auf der anderen Seite“ (370).

Darum lobt Troeltsch die Freikirchen und formuliert ihre Schwächen. „Sie gewinnen an individueller persönlicher Christlichkeit und bleiben näher an dem radikalen Individualismus des Evangeliums, aber sie verlieren an Unbefangenheit ..., neigen mit der Aktivität des persönlichen Liebesverbandes zur Gesetzmäßigkeit ...“ (371).

Der Unterschied zwischen Freikirche und Volkskirche – bei Troeltsch: Sekte und Kirche – lässt sich soziologisch wie dogmatisch beschreiben. Soziologisch ist das „Wesen der Kirche der objektive *anstaltliche* Charakter“. Er begründet die „tatsächliche Herrschaft des Instituts als solchen und eine gläubige Zuversicht zu seiner unwiderstehlichen inneren Wirkungskraft“ (372). Damit wird das Individuum – verglichen mit seiner Stellung in der Freikirche – weniger wichtig. „Das persönliche Machen und Leisten ist, so sehr es gelegentlich betont wird und bis zu strenger Gesetzmäßigkeit gehen mag, doch nur sekundär. Das persönliche Machen ändert nichts an dem Glauben an die Wirkung der Heilsanstalt: (S)ie bleibt in ihrem Bestand doch wieder unabhängig davon, ob diese Wirkung an allen Individuen auch wirklich erreicht wird oder nicht“ (372). Offenbar geht es auch in der Anstalt „Kirche“ um Glauben, aber einen Glauben an die Wirkung der Heilsanstalt, der nicht an der empirisch feststellbaren Tat der einzelnen Gläubigen bestätigt wird oder zerbricht.

„Diesem anstaltlichen Prinzip des objektiven Organismus gegenüber ist nun aber die Sekte die *Gemeinschaft der Freiwilligkeit* und des bewußten Anschlusses“

¹⁸ Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der Kirchen und Gruppen (Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912), Teilband 1, Tübingen 1994, 370.

(372). „In die Sekte wird man nicht geboren, sondern ihr tritt man auf Grund bewußter Bekehrung bei.“ Objektive Sakramentsverwaltung und meist Kindertaufe werden kritisiert. Wichtig ist, dass Individualismus und Gemeinschaft sich nicht ausschließen. „Das ist nicht eine Lockerung der Gemeinschaft durch den Individualismus, sondern vielmehr eine Befestigung, indem jedes Individuum gerade durch Gemeinschaftsleistungen sich als berechtigt erweist ... Die Sekte erzieht nicht Völker und Massen, sondern sammelt eine Elite der Berufenen und stellt sie der Welt schroff gegenüber“ (373).

Die damit beschriebene Haltung verbindet das Wissen um die eigene Berufung und Wichtigkeit mit der Offenheit für eine gleichgesinnte Gemeinschaft. Natürlich gehört zu dieser die Zurückhaltung gegenüber der Welt und die „äußerste Strenge des Anspruchs an die Leistungen und die Zurückhaltung von andersartigen Verbänden“ (374).

Freikirchen sind im Wesentlichen auf dem Boden des Calvinismus entstanden,¹⁹ sie teilen mit ihm die hohe Bedeutung der Ehre Gottes, die Umsetzung der Gebote Gottes in der Gemeinde, aber sie wollen weder die Hoheit der jeweiligen (Frei-)Kirche auf einem Staatsgebiet noch teilen sie die Lehre vom *corpus permixtum*. Sie sammeln – anders als der Calvinismus – aber in der gleichen Strenge der Kirchenzucht – die wahren Gläubigen. So gilt dort: „Der Herrschaftsgedanke überwog das Reinheitsprinzip.“²⁰ Für die Täufer – wie für die Freikirchler – gilt demgegenüber das Prinzip, nur Mitglieder aufgrund ihres ausdrücklichen Wunsches und der Billigung der Gemeinde aufzunehmen (154).

Sekten sind nach Weber „voluntaristische Verbände“, deren Mitglieder Regeln unterworfen sind, die sie selbst entworfen haben und ihnen nicht oktroyiert wurden. Sie grenzen sich von der Umwelt ab und betonen die Unterscheidung von wahren Christen und dem Rest der Welt.

Die Kirche als Volkskirche wiederum hat Anstaltscharakter, d. h. hier wird das Augenmerk auf die Institution gelegt, die das Heil vermittelt, und darum zwischen Heilsvermittlern und -empfängern unterschieden. Inwieweit Institutionen eher statisch und normativ oder analytisch und dynamisch verstanden werden²¹ gehört in eine Debatte der Soziologie und muss hier nicht weiter untersucht werden.

Sekten (Freikirchen) sind für Troeltsch nur aus dem Negativbezug zur Kirche zu verstehen.²² Für sie gilt: Kirche ist nicht mehr ein „*heiliges Kollektiv*“, sondern das „*Kollektiv von Heiligen*“.²³

¹⁹ Ernst Troeltsch: Band 2., Tübingen 1994, 738.

²⁰ Benedikt Giesing: Religion und Gemeinschaftsbildung. Max Webers kulturvergleichende Theorie, Opladen 2002 (Forschungen Soziologie; 178), 142ff, hier 150.

²¹ Winfried Gebhardt: Kirche zwischen charismatischer Bewegung und formaler Organisation. Religiöser Wandel als Problem der soziologischen Theoriebildung, in: Michael Krüggeler, Karl Gabriel, Winfried Gebhardt (Hg.): Institution. Organisation. Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999 (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie; 2), 101–119, hier 101–103.

²² Winfried Gebhardt: Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens, Berlin 1994 (Schriften zur Kultursoziologie; 14), 176.

²³ Benedikt Giesing: Religion und Gemeinschaftsbildung, a. a. O., 153.

3. Die Haltung zur Taufe als Kriterium

Die Diskussion um die Taufe könnte nahe legen, dass es letztlich doch um die konfessionellen Unterschiede zwischen Baptisten und Lutheranern geht, während Katholiken und viele Freikirchen, z. B. die Methodisten, ganz andere Fronten haben. Dann würde es auf der Kirchenlandkarte gar keine echte Grenzziehung zwischen Freikirchen und Volkskirchen geben. Eine Zusammenballung der Länder zu einem Ganzen, genannt „Freikirchen“, gäbe es nicht, die konfessionelle Landkarte erinnerte dann mehr an die Zerstückelung Deutschlands im frühen 19. Jahrhundert, und bilaterale Gespräche wären wichtig, dogmatische Überlegungen dominierten über praktisch-theologischen Fragen.

Doch gerade an der Taufe lässt sich zeigen, dass es nicht die Frage von Gläubigen- oder Kindertaufe ist, um die es geht, wenn wir zwischen Volks- und Freikirche unterscheiden. Dazu wählen wir zwei Beispiele.

Im ersten Beispiel sind sich beide Konfessionen einig, dass Kinder getauft werden. Es handelt sich um eine Volkskirche und eine Freikirche.

Im zweiten Beispiel verstehen sich beide Konfessionen als Freikirchen und sind sich dennoch in der Beurteilung von Kindertaufe und Gläubigentaufe uneins.

Doch der entscheidende Punkt ist: In beiden Fällen lässt sich die freikirchliche von der volkskirchlichen Haltung abgrenzen.

Betrachten wir zunächst „Bekenntnisse zur Taufe“ innerhalb einer Volkskirche und einer Freikirche. Dafür richte ich meinen Blick auf die Liturgie der römisch-katholischen Kirche für die Osternacht und der Aufnahmefragen in der Methodistenkirche. Das ist deshalb interessant, weil es zeigt, wie der Graben im Verständnis zwischen Volks- und Freikirche verläuft, wobei weder die lutherische noch die baptistische Tauflehre ausschlaggebend sind.

In der Osterliturgie der römisch-katholischen Kirche wird Wert auf den Zusammenhang von Ostererfahrung und Taufe gelegt. Der Priester geht mit gesegnetem Wasser durch die Reihen und besprengt die Gemeindemitglieder. Zuvor aber fragt er sie nach ihrem Bekenntnis zur (Kinder)taufe und zum Glauben.

Formal ähnlich sieht die Agenda der Methodisten die Befragung eines neuen Gemeindemitgliedes vor. Zur Erinnerung sei betont, dass für Methodisten die Kindertaufe die normale Taufpraxis darstellt. In einer Feier zur Aufnahme des Mitglieds werden dem Anwärter fünf Fragen gestellt, u. a. „Bejahst du im Glauben die in der Taufe verheißene Gotteskindschaft? So antworte: Ja ... Nimmst du im Glauben das Heil an, das dir in Jesus Christus durch das Evangelium angeboten ist? So antworte: Ja“.²⁴

Auf dem ähnlichen Hintergrund werden die Kontraste sichtbar. Im methodistischen Aufnahmeformular wird die bereits erfolgte Taufe des Bewerbers (nur) als

²⁴ Hans-Marin Niethammer, a. a. O., 203.

²⁵ Und wahrscheinlich anders, als es die diffizile Auslegung von Hartmut Hövelmann: Die Taufe – Gnadenmittel oder Gnadenangebot? Zum Taufverständnis der evangelisch-lutherischen Kirche, ZThG 12 (2007), 202–212, hier 209. 211, für das genuin lutherische Verständnis von Angebot als „Gnadenmittel“ ansieht.

²⁶ So Niethammers nachvollziehbare Analyse der fünften Frage (203f).

„Angebot“ verstanden,²⁵ das im Bekenntnis des Bewerbers erst angenommen wird, während die Taufe in der katholischen Kirche die Mitglieder zu Christen gemacht hat (weshalb der Priester davon sprechen kann, dass später am Ostertag erfolgende Taufen „Gemeindeaufnahmen“ der Kinder sind). Im Bekenntnis der Methodisten geht es um die Aufnahme eines Einzelnen in die Gemeinde und seine Inkraftsetzung der Taufe.

Der andere Unterschied, völlig von der Taufe losgelöst, geht aber tiefer und betrifft auch andere Bekenntnisse. Der Mitgliedsbewerber der Methodisten ist ein Einzelner, der sich des Glaubens gewiss sein soll und von dem auch Mitarbeit erwartet wird.²⁶ Hier geht es um einen persönlichen Schritt, der den Lebenslauf mehr (im 19. Jahrhundert) oder weniger (heutzutage) prägt. Das Bekenntnis in der Osternacht hingegen ist nicht viel anderes als das Glaubensbekenntnis im sonntäglichen Gottesdienst: ein liturgisches Element, das alle immer wieder sprechen, und zwar ausschließlich deshalb, weil es Teil des Ablaufs ist. Damit ist nicht unterstellt, als würden sie es nicht mit Bewusstsein und Glauben mitsprechen. Aber es ist nur Teil einer vielleicht bewussten, vielleicht mechanischen Teilhabe am liturgischen Ablauf, keine Lebensentscheidung für oder gegen die Gemeinde und kein neuer Anfang im Glauben, falls man nicht weltfremd und hyperexistentialistisch jede Äußerung im liturgischen Ablauf als persönliche Entscheidung deklarieren möchte. Das „Ja“ des methodistischen Bewerbers zur Taufe hat praktische Konsequenzen, das „Ja“ der Katholiken in der Osternacht hat keine praktischen Konsequenzen.

Die liturgische Form der methodistischen Agenda am Eingangs-Tor zur Gemeinde und die Osterliturgie sind zwar formal ähnlich, aber wesentlich verschieden.

Während die Liturgie der Aufnahmefrage das Individuum konfrontiert und damit als solches herausstellt, wird in der katholischen Liturgie die Gruppe befragt, aber nicht anders, als wenn sie zu einem anderen Antworten im Rahmen der Liturgie aufgerufen würde. Das „Nein“ des Bewerbers im Methodisten-dialog ist grundsätzlich möglich, wenngleich so wahrscheinlich wie das „Nein“ auf dem Standesamt, es wird aber implizit formuliert, und zwar durch die, die von der Aufnahmepraxis wissen, sich aber nicht zur Mitgliedschaft anmelden. Sie sagen eben vorher bereits „Nein“. Ein „Nein“ auf die Tauffragen des Priesters wäre nur eine unappetitliche Störung.

Würde man Baptisten fragen, welche Art des Bekennens ihnen näher stehe, die methodistische Bezugnahme auf die (Kinder)-Taufe und die damit verknüpfte Mitgliedschaftsfrage oder die katholische Bezugnahme und das Bekennen in der Osterliturgie, so wäre die Entscheidung klar: Man würde sich zwar nicht mit der Taufformulierung anfreunden können, wäre aber mit der in der methodistischen Agenda verhandelten Frage nach dem Glauben im Prinzip einverstanden, weil sich darin die gleiche Haltung gegenüber dem Glauben des Einzelnen und der Gemeinde ausdrückt, und das, obwohl Methodisten, Lutheraner und Katholiken die Kindertaufe praktizieren, die Baptisten sie aber verwerfen.

Eine kurze Bemerkung zum Taufverständnis der Methodisten, die tatsächlich der lutherischen Kirche dogmatisch wie auch historisch näher stehen als Baptisten oder Mennoniten. Die Tauflehre ist durchaus schwankend, und verschiedene Tauftheologien wurden gleichzeitig gebraucht. „Nicht Ablehnung, sondern Indifferenz gegenüber der Kindertaufe kennzeichnete weite Teile des erwecklich geprägten

amerikanischen Methodismus.²⁷ Zwar hielt Wesley an der Taufwiedergeburt fest, „dennoch spielt sie faktisch für das Selbstverständnis des Glaubens keine Rolle, weil die Wirkung der Wiedergeburt durch die Sünde verlorengegangen ist und die Kindertaufe eine Wiedergeburt im Mündigkeitsalter nicht unnötig macht – übrigens auch bei denen nicht, die als Erwachsene getauft wurden!“²⁸ Und diese betrifft den Einzelnen und führt zu seinem Bekenntnis vor der Gemeinde.

Das zeigt:

Auch wenn die Tauffrage ein zugespitztes Thema im Konflikt zwischen Volkskirche und Freikirche ist, ist sie nicht der entscheidende Konflikt, darum auch nicht durch Annäherungen zwischen lutherischer und baptistischer Lehre lösbar, sondern es ist das unterschiedliche Verständnis von Glauben, Entscheidung, Gemeinde und Ritus. Der Bruch mit der Kindertaufe durch die Täufer und die Dissenter und Baptisten war eine grundsätzliche Kampfansage an die Staatskirche, die spätere methodistische Erweckung war genauso radikal, wenngleich die organisatorischen Folgerungen erst später zutage traten.

Die Haltung, die die Gemeinde gegenüber dem Einzelnen einnimmt und die Haltung, die der Einzelne gegenüber der Gemeinde einnimmt, sind wesentlich verschieden im freikirchlichen oder im volkskirchlichen Kontext.

Das lässt sich auch an einem anderen Phänomen zeigen. Wie wir eben sahen, bestehen trotz Bejahung der Kindertaufe erhebliche Unterschiede im Glaubensverständnis von Methodisten und Katholiken. Umgekehrt ist es in der Frage von Taufe und Mitgliedschaft zu Spaltungen innerhalb der Freikirchenbewegung gekommen, die aber in Deutschland die gegenseitige Anerkennung als Kirchen bzw. Denominationen nie in Frage gestellt hat.

Während die Freie ev. Gemeinde akzeptiert, dass jemand Mitglied wird, der als Kind getauft wurde, obwohl die Gemeinde selbst nur Gläubige tauft, ist das bei Baptisten nicht der Fall. Man könnte dies wieder für den Beleg nehmen, dass eine Zusammenfassung von Freikirchen zu einem Kirchentyp, dem man gemeinsame Merkmale attestiert, fehlerhaft ist. Doch gerade an der Spaltung der Freikirchen und der Tauffrage zeigt sich die Gemeinsamkeit. Baptisten, Freie ev. Gemeinde und Methodisten haben nie der jeweilig anderen Kirche und ihren Mitgliedern Gemeinde- und Christsein abgesprochen – der Volkskirche jedoch schon – und zwar deshalb nicht, weil sie die Haltung der anderen anerkannten und als gleich empfanden. Die freikirchliche Haltung hatte zwar unterschiedliche Gemeindekonzepte im Gefolge, aber sie waren alle von der Idee beseelt, dass es um die Sammlung der wahren Gläubigen geht, in Abgrenzung zu einem Kirchentum, das zugeschriebene Mitgliedschaft und die Institution in den Vordergrund stellt. Die „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ sah zwar bei Baptisten anders als bei Methodisten aus, beide sahen aber in der Gemeinde die Sammlung von wahren Christen, d. h. solchen, die

²⁷ *Christoph Raedel*: Methodistische Theologie im 19. Jh. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche, Göttingen 2004 (KKR; 47), 160. Auch *Walter Klaiber/Manfred Marquardt*: Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993, 327.

²⁸ *Walter Klaiber/Manfred Marquardt*: Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993, 327 f.

durch eigene Entscheidung und Selbstbestimmung sich und damit auch den anderen als Christen erkannten, wenngleich diese Entscheidung als Erkenntnis der Gnade gesehen wird, die dem einzelnen erst den Glauben geschenkt hat. Die Gewissheit ist eine Sicherheit, die zu Vereindeutigung des eigenen Lebens und der Formen des Zusammenlebens mit denen, die ebenfalls sich vereindeutigt haben, führt. Ob man nun die Kindertaufe praktiziert oder jedoch situativ hinnimmt oder hingegen radikal ablehnt – das sind sekundäre Fragen gegenüber der gemeinsamen Radikalität gegenüber kirchlicher Institution und Ritus.

Noch ein Wort zur Freien ev. Gemeinde. Sie scheint die geschichtliche gewordene Situation und die Faktizität der Kindertaufe der Mehrheit der Menschen zu akzeptieren – man kann Mitglied werden, auch wenn man sich nicht „nochmals“ taufen lässt. Andererseits wurden Baptisten und Freie ev. Gemeinde viele Jahrzehnte über als eng verwandte Gemeindetypen angesehen, die aus demselben Lieberbuch sangen und ähnliche institutionelle Formen entwickelt hatten, wenngleich sie sich in der Forderung nach der Taufe bei Neumitgliedern unterschieden. Und in vielen Gegenden Deutschlands wirken die Freien ev. Gemeinden viel radikaler und missionarischer als die Baptistengemeinden und gegenüber der Ökumene weitaus distanzierter. Wie kann das sein, wenn doch die Freie ev. Gemeinde die Tatsächlichkeit der durch die Volkskirche vollzogenen Kindertaufe annimmt und Verständnis für Mitglieder hat, die sich nicht „nochmals“ taufen lassen wollen?

Aber auch hier wird in der (scheinbaren) Nähe die Distanz deutlich: Die Freie ev. Gemeinde bejaht die geschichtlich gewachsene, aber für sie falsche und unbiblische Taufpraxis der Volkskirche als tatsächlich gewordene Unordnung. Diese falsche Geschichte spielt sich aber quasi außerhalb der Freien ev. Gemeinden ab. Die Volkskirche mit der falschen Praxis ist Realität, die man dem einzelnen Gemeindevilligen aus seelsorglichen Gründen nicht anlasten darf. Die Bejahung der geschichtlichen Gestalt der Volkskirche ist hingegen für einen Volkskirchler die Bejahung der eigenen Geschichte und dieser doch letztlich göttlichen Gabe.

Volkskirche und Freikirche sind also nicht durch die (Kinder)taufe geschieden, sondern durch die freikirchliche Betonung der religiösen Erfahrung, durch die erst religiöse Formen ihren Sinn und Eindeutigkeit erhalten, und der volkskirchlichen Betonung der Vorgegebenheit von Kirche, sei es in Predigt und Sakrament, sei es als sakraler Heilsanstalt, bei der die Eindeutigkeit auf der wahren Lehre²⁹ oder der heiligen Institution liegt.

Allerdings wird an der Taufe der Unterschied deutlich, aber nicht an der Form der Taufe und ihrer theologischen Begründung, sondern an der unterschiedlichen Haltung des Einzelnen gegenüber der Taufe (egal in welcher Form) als von der jeweiligen Kirche gefordertes Kriterium für seine Kirchenmitgliedschaft.

Dabei ist das Kriterium innerhalb der Volkskirchen minimal: Man erwartet, dass der Einzelne seine erfolgte Taufe (meist Kindertaufe) als geschehene Taufe und als Tat der Kirche an ihm akzeptiert, unabhängig von seiner individuellen Haltung gegenüber dem Sinn von Taufe. In den Freikirchen schwankt die geforderte Einstellung stark, gemeinsam aber ist allen Denominationen, dass der Einzelne weiß, dass sein Getauftsein allein und unabhängig von seinem Glauben keine hinreichende Bedingung für sein Christsein und seine Gemeindevilligkeit ist. Sein persönli-

²⁹ So auch *Hartmut Hövelmann*, *Die Taufe*, a. a. O., 202 u. 212.

cher Glaube ist gefragt.

An den Einschränkungen der letzten beiden Sätze zeigt sich das diffizile Problem von Pluralismus und Einheitlichkeit innerhalb (intra und inter) der Volkskirchen und Freikirchen: Der Pluralismus innerhalb der Volkskirchen bezieht sich auf die unterschiedlichen theologischen Überzeugungen, die Einheit auf die Bejahung der Faktizität und Nichtwiederholbarkeit der Taufe. Der Pluralismus zwischen den Freikirchen bezieht sich auf das Verhältnis von Taufe, Kindertaufe, Mitgliedschaft, die Einheitlichkeit bezieht sich auf die Tatsache, dass ein persönlicher Glaube (und nicht die Taufe!) notwendiges Kriterium für die Kirchenzugehörigkeit ist.³⁰

Aber auch das lässt sich weiter analysieren. Denn selbstverständlich genügt der Glaube nicht als eine Art Eintrittskarte, die nach erfolgtem Zugang wieder weggeworfen wird. Für die Freikirchen ist die Erwartung, dass der andere und man selbst im ständigen Glauben lebt, Teil des Kirchenverständnisses.

Umgekehrt wird in den Volkskirchen nicht nur die Faktizität der Kindertaufe, sondern mit ihr zugleich auch Abendmahl und Amt anerkannt. Nicht der persönliche Glaube, der entweder sekundär³¹ oder dem nicht erfassbaren Geheimnis der Person überlassen ist, sondern die Akzeptanz von Amt und Sakrament, soziologisch gesprochen: der Institutionalität der Kirche, ist Bedingung der Kirchenmitgliedschaft in den Volkskirchen. (Offene Opposition gegen Amt oder Sakrament wird gemäßregelt, aber solange geduldet, als sie nicht von Amtsträgern durchgeführt wird oder/und zu praktischen und damit revolutionären Maßnahmen führt: erneute Weihe von Amtsträgern, Wiederholung der Taufe, Änderung des Abendmahls.)

Diese Beschreibungen werden auch durch das BALUBAG-Papier nicht erfasst.

Mein Ergebnis lautet also:

Hinter den bilateralen Diskussionen um die Taufe zwischen der einen oder anderen Konfession wird die tiefergehende Unterscheidung zwischen Freikirchen und Volkskirchen verschleiert, die ein anderes Verständnis von Kirche, von Institution und biblischen Normen beinhaltet. Dieser Unterschied müsste ökumenisch diskutiert werden, bevor es zu theologischen Kontroversen um einzelne Aspekte geht.

Wenn das stimmt, könnte man aus den Überlegungen Weitreichendes folgern. Die Frage, ob Erwachsene (bzw. Jugendliche) oder Säuglinge getauft werden, und die Frage, ob stärker der Glaube oder die Gnade ausgesagt wird, sind sekundär gegenüber der Haltung des Einzelnen, der mit seiner Taufe in bestimmter Weise Stellung gegenüber der Kirche nimmt. So wäre es Kennzeichen einer Volkskirche, wenn z. B. vielleicht nur Erwachsene getauft würden, diese die Taufe und Beginn

³⁰ Aber ist nicht die Taufe bei Baptisten ein notwendiges Kriterium für die Mitgliedschaft? Ja, das unterscheidet wiederum die täuferischen von anderen Freikirchen. Im Satz oben ist nur dasjenige Kriterium genannt, das allen Freikirchen gemeinsam ist. Die Heilsarmee kann als Freikirche gelten und ignoriert die Taufe vollständig.

³¹ Sekundär z. B. bei der römisch-katholischen Kirche: Der Glaube wird von der Kirche gefordert, so wie der Gehorsam der Kinder durch die Mutter, aber die Erfüllung der Forderung ändert nichts am Wesen der Kirche.

der Mitgliedschaft aber als einen *traditionellen Brauch* und eine Bindung an eine gesellschaftliche Situation wahrnehmen würden und nicht als persönlichen Schritt der Nachfolge und aus der Welt in die Gemeinschaft der Jünger.

Mit diesen Überlegungen dürften Baptistengemeinden in Texas, die dort an vielen Orten die Mehrheit des „Volkes“ stellen, eher als Volkskirche anzusehen sein, während es in Europa evangelische Landeskirchen oder katholische Kirchen geben könnte und zukünftig immer mehr gibt (oder in DDR-Zeiten gab), bei denen die Teilnahme an Konfirmation oder Firmung ein persönlicher Akt des Glaubens ist, der automatisch mit einem Signal gegenüber der Umwelt einhergeht. Und diese hätten freikirchlichen Charakter.

Wenn diese Beobachtungen stimmen und nicht nur soziologische, sondern auch theologische Signifikanz haben, müssten die wahren ökumenischen Gemeinsamkeiten zwischen freikirchlichen Minderheitsgemeinden, egal welcher Konfession, und die ökumenischen Spannungen und Dialognotwendigkeiten zwischen Gemeinden in verschiedenem Umfeld bestehen, selbst wenn sie derselben weltweiten Konfession angehören.

Doch was bedeutet das für die Theologie der Taufe nach Röm 6, 1.Kor 12, Apg, Mt 28?