

Gemeinschaft in Glaube und Dienst

Kirchengliedschaft als Gestalt verbindlicher Christuskirche¹

Christoph Raedel

1. Verbindliche Kirchengliedschaft – ein »Dauerbrenner« mit Aktualität

Freikirchen sind, ob sie es nun wollen oder nicht, in einem gewissen Sinne »erfolgsorientierte Kirchen«.² Darüber kann weder der theologisch legitime Hinweis auf die »kleine Herde« (Lk 12,32) noch der redliche Zuruf, nicht immer nur auf die (sinkenden) Gliederzahlen zu blicken, hinwegtäuschen. Freikirchen leben – theologisch korrekt gesagt – von der Gnade Gottes wie andere Kirchen auch; empirisch realisiert sich Gemeinde nach freikirchlichem Verständnis jedoch ganz konkret erst dort, wo sich eine Gemeinschaft von Glaubenden im Namen des dreieinigen Gottes versammelt und zum Dienst in der Welt aussenden lässt. Das quantitative wie qualitative Ausmaß, in dem sich Mitglieder am Leben der Kirche beteiligen, begegnet implizit oder explizit in nahezu jeder Bilanz der verschiedenen kirchlichen Dienstbereiche. Ohne das konkrete Engagement der Mitglieder, nicht zuletzt in finanzieller Hinsicht, ist Freikirche nicht zu haben.

Legt man dieses stark am Begriff der Gemeinschaft orientierte Kirchenverständnis zugrunde, dann wundert es nicht, dass der Blick auf die Zahlen in der mehr als 150-jährigen Geschichte des deutschen Methodismus ein ständiger Begleiter war.³ Immerhin ging es – zumindest auf der empirischen Ebene – um die Lebens- bzw. Überlebensfähigkeit der Kirche. Über diesen Zeitraum von mehr als 150 Jahren gab es Phasen des Wachstums und der Abnahme, euphorische ebenso wie kritische Perioden. Entspre-

1 Überarbeitete Fassung eines Referats auf der Konferenz der Herrnhuter Brüdergemeinen in Deutschland in Gelnhausen am 5. April 2002. Auf Wunsch der einladenden Konferenz widme ich der Problematik der Motivation des Nachwuchses besondere Aufmerksamkeit.

2 So zu Recht Hans-Martin Niethammer, Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten, Göttingen 1995, 335.

3 Was die geschichtliche Entwicklung angeht, beziehe ich mich im Folgenden lediglich auf die Bischöfliche Methodistenkirche als einen Zweig des deutschen Methodismus vor 1968.

chend unterschiedlich gestaltete sich der Umgang mit den Zahlen, der immer auch Ausweis eines gewissen Verständnisses von Kirchenmitgliedschaft war. Zweierlei fällt auf. Zum Ersten gingen die Methodisten im 19. Jahrhundert recht unbefangen mit dem Begriff »Erfolg« um. Erfolg in der Ausbreitung der Kirche, dem quantitativen Wachstum der Arbeitsbereiche und dem geistlichen Wachstum der Glieder waren die erklärten Ziele kirchlichen Wirkens, das ja nichts anderes sein sollte als Arbeit am Aufbau des Reiches Gottes. Wirkliche Erfolgseuphorie hat sich im deutschen Methodismus jedoch vermutlich nie eingestellt, denn nach wenigen Jahrzehnten wurde die ermüthende Einschätzung unvermeidlich, dass eine mit amerikanischen Verhältnissen vergleichbare Ausbreitung in Europa nicht zu erreichen sei.⁴ Zwar erlebten die methodistischen Kirchen nach beiden Weltkriegen signifikante Zuwächse, aufs Ganze gesehen vermochte jedoch selbst die nach 1945 zunehmende ökumenische Akzeptanz ihre gesellschaftliche Marginalstellung nicht zu überwinden. Nicht allein der Begriff, sondern die Kategorie »Erfolg« als solche wurde beiseite gelegt. Bedenklich erscheint dabei aus heutiger Sicht nicht sosehr das Aufgeben des »Erfolges« zugunsten eines biblischeren Verständnisses von »Frucht«, als vielmehr die allgemeine Binnenorientierung, die mit dem Nachlassen des missionarischen Eifers um sich griff.

Aber noch etwas anderes fällt auf. Auch die steigenden Mitgliederzahlen der methodistischen Frühzeit in Deutschland wurden nicht unkritisch als Indikatoren einer sich gesund entwickelnden Kirche aufgefasst. Überblickt man die ersten Jahrgänge der *Wächterstimmen*, der für die Prediger der Bischöflichen Methodistenkirche bestimmten Zeitschrift, so finden sich bereits damals Artikel, in denen gegenüber den in einzelnen Gemeinden hohen Aufnahmezahlen Bedenken angemeldet wurden. Im Zentrum der Kritik stand einmal die – in verschiedenen Biographien auch belegte – laxen Handhabung des seit 1864 von der Kirchenordnung vorgeschriebenen Aufnahmeverfahrens. So wurden am Ende einer Evangelisationsveranstaltung Personen, die zur »Glaubensentscheidung« nach vorn gekommen waren, durch Handschlag des Predigers in die Kirche aufgenommen – z. T. realisierten die »Mitglieder« das erst im Nachhinein.⁵ Kritisiert wurde vor diesem Hintergrund konkret, dass aus der mit der frühen methodistischen

⁴ Vgl. z. B. G. Bruns, Aus welchen Ursachen haben wir an manchen Plätzen unseren Einfluß verloren und was können wir thun, um denselben wieder zu gewinnen?, in: *Wächterstimmen* 3, 1873, 108–112.

⁵ Belege für diese Praxis, jedoch ohne die im Licht der damals geltenden kirchlichen Bestimmungen notwendige kritische Würdigung, finden sich bei Karl Heinz Voigt, *Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden. Wer kann Kirchenglied in der Evangelisch-methodistischen Kirche werden?*, Stuttgart 1998, 39ff.

Verkündigung oft einhergehenden religiösen Begeisterung zu schnell die bewusste Bejahung einer verbindlichen Kirchenzugehörigkeit abgeleitet werde.⁶ Das Resultat dieser seelsorgerlich unvorsichtigen Vorgehensweise sah man in einer bereits in den ersten methodistischen Gemeinden vorhandenen Gruppe inaktiver Kirchenglieder, vor allem aber in einer hohen Mitglieder-Fluktuation.

Unübersichtlich wird die Lage jedoch erst dadurch, dass zeitgleich auch über zu geringe Gliederzuwächse geklagt wurde. Der scheinbare Widerspruch löst sich jedoch auf, sobald man erkennt, dass diesen gegensätzlichen Bewertungen unterschiedliche Maßstäbe zugrunde lagen. Zu *vielen* Gliedern gab es angesichts der Tatsache, dass nicht alle einmal aufgenommenen Personen eine dauerhafte engagierte Zugehörigkeit zur Kirche durchhielten. Dabei ging es primär um die Zuwächse von »außen«. Zu *wenigen* Mitglieder gab es, legt man die Zahl der in methodistischen Gemeinden vollzogenen Kindertaufen und Einsegnungen zugrunde. Bereits in der zweiten methodistischen Generation begannen die Klagen darüber, dass es nicht in befriedigendem Maße gelinge, die von klein auf methodistisch sozialisierten Kinder für die eigene Kirche zu gewinnen.⁷ Auch dieses Problem ist also nicht neu.

Zieht man die von Hans-Martin Niethammer erarbeiteten Befunde und Analysen heran, dann wird deutlich, dass sich die Evangelisch-methodistische Kirche heute in verschärftem Maße mit letzterem Problem konfrontiert sieht.⁸ Zwar sind die Zuwächse »von außen« nicht so überwältigend, dass sie die altersdemographisch bedingt hohen Abgänge durch Tod kompensieren könnten, doch überstieg nach Niethammers Erhebung bei den in die Kirche aufgenommenen Gliedern im Jahr 1990 der Anteil der Glieder mit nichtmethodistischem Familienhintergrund bereits leicht den Anteil der aus methodistischen Familien stammenden Glieder. In diesem Sinne kann man die EmK nicht einmal mehr undifferenziert als »Nachwuchskirche« bezeichnen,⁹ denn die Motivierung des eigenen Nachwuchses scheint ein Problem ersten Ranges zu sein.

Als Fazit ergibt sich an dieser Stelle erstens, dass der oft als Kind der Postmoderne gescholtene Mangel an dauerhafter Verbindlichkeit keines-

⁶ Vgl. G. Göß, Wie können wir einen so starken Mitgliederwechsel, wie ihn unsere Statistik in den letzten Jahren aufweist, vermeiden?, in: Wächterstimmen 12, 1882, 82.

⁷ Vgl. z. B. H. Welti, Ursachen so weniger Bekehrungen unter den Sonntagsschülern, in: Wächterstimmen 18, 1888, 137-140.

⁸ Hans-Martin-Niethammer, Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche, 136-157.

⁹ Niethammer zufolge gibt es keinen Anlass für die Behauptung, »die EmK rekrutiere sich zunehmend nur noch aus dem eigenen Nachwuchs und könne keine wirklich neuen Glieder mehr dazugewinnen« (a.a.O., 144).

falls ein neues Phänomen ist. Es ist nicht so, dass sich der Himmel über uns erst seit den letzten dreißig Jahren verdunkelt. Man wird nicht vergessen dürfen, dass das freikirchliche Konzept einer christlichen Entscheidungsreligion, die sich durch eine bewusste Annahme des Glaubens und ein verbindliches Leben in der Christus-Nachfolge auszeichnet, noch in keiner Gesellschaft mehrheitsfähig war. Zweitens fördert unser kurzer historischer Rückblick zu Tage, dass allein der Blick auf die Zahlen weder die Probleme korrekt indiziert noch geradewegs zur Lösung der sich hinter den Gliederzahlen verbergenden Probleme führt. Gerade deshalb ist es notwendig, abseits der Zahlen zu einem vertieften Verständnis von Kirchengliedschaft im Methodismus zu gelangen. Dabei lassen wir uns von dem in dieser Hinsicht grundlegenden Verständnis von »verantworteter Gnade« bei John Wesley leiten,¹⁰ fragen dann nach der ekklesiologischen Bedeutung (und Berechtigung) des Rituals zur Gliederaufnahme, skizzieren einige Anregungen, Unentschlossene in die verbindliche Gemeinschaft der Kirche einzuladen, und werfen abschließend einen Blick auf die Bedingungen, unter denen sich Verbindlichkeit heute zu bewähren hat.

2. Verbindliche Mitgliedschaft als Ausdruck verantworteter Gnade

Nach Wesley kann von Gott nicht anders gesprochen werden, als dass von seiner Gnade gesprochen wird.¹¹ Denn Gnade bezeichnet die Wirkungen der göttlichen Liebesmacht, die – weil sie ihrem Wesen nach Liebe ist – den Menschen nicht in den Willen Gottes zwingt, sondern ihn zur Antwort der Liebe beruft und befreit. In einem umfassenden Sinne meint Gnade die Gegenwart Gottes in dieser Welt – in Schöpfung und Erhaltung der Welt, in der Geschichte ebenso wie in der Erfahrung der Vorsehung.¹² In einem engeren Sinn bedeutet Gnade dann aber das Wirken des Heiligen Geistes im Leben eines Menschen, der sich im Glauben der Liebe Gottes öffnet und so die Vergebung der Sünden und die Erneuerung zu einem heiligen Leben

¹⁰ Im englischen Sprachraum hat Randy L. Maddox den entsprechenden Ausdruck »Responsible Grace« geprägt; vgl. sein gleichnamiges Buch, Nashville 1994.

¹¹ Eine Konkordanz des Begriffs »Gnade« in den 53 Lehrpredigten hat George Lawton zusammengestellt; vgl. ders., *Grace in Wesley's Fifty-three Sermons*, in: *Proceedings of the Wesley Historical Society* 42, 1980, 112–115.

¹² Richard Heitzenrater spricht von der Gnade als »the active power presence of God« (*God with us: Grace and the Spiritual Senses in John Wesley's Theology*, in: Robert K. Johnston/L. Gregory Jones/Jonathan R. Wilson [Ed.], *Grace Upon Grace. Essays in Honor of Thomas A. Langford*, Nashville 1999, 92).

empfängt. Für unseren Zusammenhang sind drei Implikate der Gnadenlehre Wesleys von Bedeutung.

Erstens kommt Gottes Gnade jedem menschlichen Bemühen zuvor. Wesley verwendet den Begriff »vorlaufende« Gnade um auszudrücken, dass die Initiative zu einer heilvollen Beziehung zwischen Gott und Mensch immer von Gott ausgeht. Zum einen entlastet es zu wissen, dass Gottes Weg mit einem Menschen nicht erst von diesem geschaffen werden muss, sondern Gott durch Christus dazu einlädt, diesen Weg zu gehen. Zum anderen stellt das vorlaufende Gnadenangebot Gottes jedoch den Menschen in die Verantwortung, sich zu diesem Angebot zu verhalten – durch Zustimmung oder Ablehnung. Gottes »gnädige« Gegenwart stellt den Menschen in eine Verantwortung für sein Leben, die nicht von ihm genommen wird und die letztlich über Heil oder Unheil entscheidet. Gottes Gnade macht den Menschen sozusagen »unentschuldigbar«, wenn er Gottes Liebe zurückweist.

Damit ist bereits angedeutet, dass *zweitens* Gottes Gnadenwirken das Mitwirken des Menschen nicht aufhebt, sondern überhaupt erst ermöglicht. Das Leben in der Gemeinschaft mit Christus fordert den Einsatz aller Kraft, die Gottes Geist im Glaubenden wirkt. Wesley formulierte diese Einsicht in zwei Thesen: »Gott wirkt in dir; daher *kannst* du wirken.« Und weiter: »Gott wirkt in dir; daher *mußt* du wirken ... ansonsten wird er aufhören zu wirken.«¹³ Der hier prägnant zum Ausdruck gebrachte Gedanke der »verantworteten« Gnade findet seine Begründung in der paulinischen Vorstellung, dass wir uns mit »Furcht und Zittern« um unsere Erlösung bemühen sollen, gerade *weil* Gott es ist, der beides in uns wirkt, das Wollen und das Vollbringen (Phil 2,12–13). Es gibt also keine göttliche Einwirkung ohne erkennbare Auswirkung im Leben der von Christus ergriffenen Menschen.

Wenn hier von Wirkungen die Rede ist, impliziert dies *drittens*, dass die Gnade ein Beziehungsgeflecht konstituiert, denn jede Wirkung benötigt Richtung und Ziel. Gottes Gnade gewinnt zunächst in einer Gottesbeziehung Gestalt, denn das vom Geist Gottes berührte Herz wendet sich Gott zu und erwartet Heil und Leben von ihm. Die von Gott empfangene Liebe sucht nun aber auch Wege zu den Mitmenschen, denen diese Liebe in gleicher Weise gilt. So entsteht ein Beziehungsnetz, dessen Wesen die Liebe ist. Gnade schafft Gemeinschaft. Die Gemeinschaft wiederum ermöglicht es, in der Liebe zu wachsen und vor Fehlorientierungen bewahrt bzw. in Verfehlungen korrigiert zu werden. Wesley hat diesen Aspekt der verbindlichen Gemeinschaft mit der Schaffung von Kleingruppen innerhalb der metho-

¹³ The Works of John Wesley (Bicentennial Edition), Bd. 3, 206.208 (Predigt 85: »On Working Out Our Own Salvation«, § III. 3. 7). Erste Hervorhebung von mir.

distischen Gemeinschaft realisiert. Sie waren seines Erachtens unerlässlich für ein in jeder Hinsicht wachsendes und reifendes Glaubensleben.

Wesley war davon überzeugt, dass Gott sich in seiner Souveränität bestimmten Regeln »unterwirft«, die es dem Menschen leichter machen, Gott zu begegnen und seine Gnade zu erfahren. Er verstand die Gnadenmittel als verlässliche Begegnungspunkte, als »Gefäße der Gegenwart Gottes«,¹⁴ in denen Gott erfahren werden kann. Die Gnadenmittel geben dem Leben in der Christusnachfolge seine erkennbare Gestalt.¹⁵ Weil die Nachfolge aber sowohl die Beziehung zu Gott als auch die Beziehung zum Nächsten umfasst, kennt Wesley zum einen »Gnadenmittel der Frömmigkeit« (Gebet, Abendmahl, Wort Gottes, Fasten etc.), zum anderen »Gnadenmittel der Barmherzigkeit« (Hungrige speisen, Nackte bekleiden, Kranke und Gefangene besuchen). Der Gebrauch dieser Gnadenmittel gibt der Gegenwart Gottes wachsenden Raum, ist aber zugleich sichtbarer Ausdruck dafür, dass hier Gottes Gnade zum Heil der Welt am Wirken ist.

Was heißt all dies für ein methodistisches Verständnis von Kirchengliedschaft? Ohne den folgenden Ausführungen vorzugreifen, ist dreierlei deutlich. Die Zugehörigkeit zur Kirche verdankt sich *erstens* dem »gnädigen« Eingreifen Gottes im Leben eines Menschen, das ihn zum Kind Gottes macht und zum Leben in der Christus-Nachfolge befreit.¹⁶ Die Aufnahme in die Kirche ist daher kein technischer Vorgang, sondern die öffentliche Seite einer im Glauben wurzelnden persönlichen Erfahrung. Diese Erfahrung schließt das Moment der Entscheidung nicht aus, sondern ermöglicht diese Entscheidung erst – eine Entscheidung, die auf ein Bekenntnis des Glaubens zielt. Die in der Zugehörigkeit zur Kirche sich konkretisierende Teilhabe am Leib Christi erschließt *zweitens* die Lebenskräfte des Reiches Gottes. Mitwirken am Wirken Gottes lässt diese Lebenskräfte in einem wachsenden Maße fließen, Passivität blockiert den Lebensstrom der Gnade. Kirchengliedschaft ist daher kein Status, sondern Ausweis einer

¹⁴ Walter Klaiber, *Dienen und sich dienen lassen – vom Gebrauch der Gnadenmittel*, Stuttgart 1986, 5. Wesleys Definition der Gnadenmittel findet sich in der Predigt »Die Gnadenmittel«; vgl. *Die Lehrpredigten John Wesleys*, Stuttgart 1986–1992, 292.

¹⁵ Zum Ganzen vgl. die hervorragende Studie von Henry H. Knight, *The Presence of God in the Christian Life. John Wesley and the Means of Grace*, Lanham/London 1992.

¹⁶ Rudolf Thaut weist der freien Glaubensentscheidung ihren sachlich richtigen Ort an, wenn er schreibt: »Die freiwillige Entscheidung, die für die Gliedschaft in der Gemeinde Jesu Christi konstitutiv ist, kann und darf nur im Zusammenhang mit der Freiheit gesehen werden, die der heilige Geist wirkt, wenn der Mensch vom Anruf getroffen wird und im Glauben Antwort gibt« (Der theologische Beitrag der Freikirchen, in: Hans Beat Motel [Hg.], *Glieder an einem Leib. Die Freikirchen in Selbstdarstellungen*, Konstanz 1975, 27f.).

geistlichen Lebenswirklichkeit. Passive Zugehörigkeit ist folglich theologisch gesagt eine unmögliche Möglichkeit, biologisch ausgedrückt eine krankhafte Abnormität. *Schließlich* knüpft die Gnade, weil sie ihrem Wesen nach Liebe ist, Beziehungen, die sich im Gemeinschaftsleben realisieren. Ohne die konkrete Gemeinschaft, in der die Liebe Gestalt gewinnt, aber auch die Gefährdungen dieser Liebe benannt und aufgearbeitet werden können, verdorrt das geistliche Leben. Daher impliziert die Teilhabe am Leib Christi die Zugehörigkeit zu einer verbindlichen Kleingruppe im weiteren Rahmen einer Kirche (*ecclesiola in ecclesia*).

3. Der Schritt in die Verbindlichkeit: Aufnahme in die Gliedschaft der Kirche

Nun ist nicht zu übersehen, dass der Methodismus (nicht nur) in Deutschland weit von der insbesondere mit dem letzten Punkt bezeichneten Realität entfernt ist. Der Methodismus seit Wesley hat eine Fülle an Veränderungen durchlebt, die nicht ohne Auswirkung auf das methodistische Verständnis von Kirchengliedschaft blieben. Dabei bedeutet der Niedergang der verbindlichen Kleingruppen (»Klassen«) einen massiven Einschnitt in die bislang kaum schlüssig ausgearbeitete methodistische Ekklesiologie. An dieser Stelle ist es nicht notwendig, auf die Ursachen für den Niedergang der »Klassen«¹ sowie auf mögliche und bereits praktizierte Wege zu einer neuen Verbindlichkeit einzugehen.² Vielmehr ist zu fragen, was der Verlust der verbindlichen Kleingruppe für die methodistische Wirklichkeit von Kirchengliedschaft bedeutet.

Zunächst gilt es daran zu erinnern, dass Wesleys Ekklesiologie sich auf eine – zumindest dem Wunsche Wesleys nach – innerhalb der Anglikani-

1 Vgl. Charles Edwin White, *The Decline of the Class Meeting*, in: *Methodist History* 40, 2002, 207–215; Karl Zehrer, *Die Klassen Wesleys müssen wieder her?*, in: *Theologie für die Praxis* 15/2, 1989, 16–27; David Lowes Watson, *The Early Methodist Class Meeting. Its Origins and Significance*, Nashville 1992, 145–148.

2 Vgl. dazu vor allem die Bücher von David Lowes Watson, *Covenant Discipleship. Christian Formation through Mutual Accountability*, Nashville 1996; *Forming Christian Disciples. The Role of Covenant Discipleship and Class Leaders in the Congregation*, Nashville 1995; *Class Leaders. Recovering a Tradition*, Nashville 1995; auf deutsch erschienen: *Wenn zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind. Verantwortliche Nachfolge in der Gemeinde*, Zürich 1984. Vgl. weiter Dieter Sackmann, *Wesleys Klassen: ein Modell für verbindliche Gemeinschaft vom Evangelium her*, in: *Theologie für die Praxis* 16/1, 1990, 10–25; Michael Handerson, *John Wesley's Class Meeting. A Model for Making Disciples*, Nappanee 1997.

schen Kirche wirkende Gemeinschaftsbewegung bezog.³ Nimmt man die von Wesley für die methodistischen Gemeinschaften verfassten »Allgemeinen Regeln« zur Hand, dann erfährt man, dass von denen, die in die Gemeinschaft aufgenommen werden wollen, »als erstes nur erwartet [wird], dass sie ein Verlangen haben, dem zukünftigen Zorn zu entfliehen und von Sünden erlöst zu werden«⁴. Dieses Verlangen aber, so Wesley weiter, wird, wenn es von Herzen kommt, »sich durch seine Früchte offenbaren«. Was genau dies heißt, entfaltete Wesley dann unter den Stichpunkten »Böses meiden«, »Gutes tun« und »die Gnadenmittel gebrauchen«. Die »Allgemeinen Regeln« sind die ekklesiologische Konkretion von Wesleys Verständnis der »verantworteten« bzw. »gelebten« Gnade. Wo das Einwirken der Gnade erwartet wird, da bleibt dies nicht ohne sichtbare Auswirkung, die Wesley mit dem Neuen Testament als »Frucht« bezeichnet. Für Wesley stand die »gelebte« Gnade als Lebensprinzip methodistischer Gemeinschaft im Zentrum seiner Aufmerksamkeit. Das Aufnahme-ritual trat hinter diesem Insistieren auf die Kontinuität der Christus-Nachfolge deutlich zurück. Der Form nach begann die Mitgliedschaft in der methodistischen Gemeinschaft mit der Aushändigung eines class ticket, die entweder auf Empfehlung eines Mitglieds oder nach mehrmaliger probeweiser Teilnahme an der Klasse erfolgte.⁵ Damit wollte Wesley natürlich nicht ein bestimmtes Aufnahme-ritual festschreiben, zumal er alles tat, um den Eindruck zu vermeiden, er etabliere eine vom Anglikanismus unabhängige Kirche. Vor allem ist nicht zu vergessen, dass dem recht informellen Charakter der Aufnahme in die Gemeinschaft der nicht mehr zu unterbietende informelle Charakter des Ausschlusses aus der Gemeinschaft entsprach. Zum Ausschluss kam es schlicht dadurch, dass nach Ablauf des nur ein Vierteljahr gültigen class ticket kein neues ausgehändigt wurde.⁶

Es ist von daher verständlich, dass der sich im 19. Jahrhundert mehr oder weniger schrittweise vollziehende Übergang der methodistischen Bewegung zu einer eigenständigen Kirche eine Formalisierung des Aufnah-

3 Zu Wesleys Kirchenverständnis insgesamt vgl. Frank Baker, *John Wesley and the Church of England*, London 1970. Baker verweist allerdings zu Recht auf die ekklesiologische Ambivalenz, die sich bei Wesley aus dem Konkurrieren zweier Sichtweisen von Kirche ergab.

4 *Lehre, Verfassung und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche*. Ausgabe 2000, 42.

5 Detaillierte Ausführungen zur Mitgliedschaft in den methodistischen Gemeinschaften finden sich bei Frederick A. Norwood, *Church Membership in the Methodist Tradition*, Nashville u. a. 1958.

6 »Whenever it is needful to exclude any disorderly member out of the society, it is done in the most quiet and inoffensive manner - only by not renewing his ticket at the quarterly visitation« (*The Works of John Wesley [Bicentennial Edition]*, Bd. 3, 512 [Predigt »On God's Vineyard«, § III. 3]).

merituals mit sich brachte.⁷ Es entwickelte sich eine Art »Gemeinschaftskirche«,⁸ die eine Balance herzustellen versuchte zwischen einem Aufnahme-ritual, das die Teilhabe am Leib Christi erkennbar werden lässt, und der kontinuierlichen Gemeinschaftspflege, deren Nukleus weiterhin die »Klassen« blieben, deren weiterer Rahmen dagegen die *connexio* der methodistischen Kirche war. Das Bekenntnis des Glaubens bei der Aufnahme in die Kirche und das Zeugnis gelebter Gnade im Alltag wurden somit als komplementäre Pole der Christus-Gemeinschaft aufgefasst.⁹

Der Niedergang der verbindlichen Kleingruppenstruktur schuf eine sich allmählich durchsetzende neue Lebenswirklichkeit der Kirche, die sich auch im Verständnis der Kirchengliedschaft zeigte. Der eine Pol der Christus-Gemeinschaft, das in der Kleingruppe verantwortete Zeugnis gelebter Gnade im Alltag, verlor damit seine bislang fundamentale Bedeutung. Damit ist freilich nicht das Ende christlicher Nachfolge gemeint, sondern das Aufgeben von deren *struktureller* Verankerung im Leben der Kirche, die sich für Wesley noch notwendig aus dem neutestamentlichen Verständnis der Gnade ergeben hatte. Die zunächst emotionale, dann später auch theologische Distanz gegenüber traditionellen Formen der Unterweisung und Zurechtweisung nahm zu, das Moment der christlichen Freiheit wurde dagegen in neuer Weise betont. Man wird nicht verkennen dürfen, dass sich in diesen Entwicklungen eine aus heutiger Sicht verständliche Reaktion auf geistliche Prägungsmuster aussprach, die wir heute oft als Gesetzlichkeit bezeichnen. Für die äußere Gestaltung der Kirchengliedschaft hatte diese Entwicklung jedoch nachhaltige Konsequenzen. Aus dem faktischen Zurücktreten des einen Pols ergab sich in der Folge eine stärkere Betonung des anderen Pols, nämlich des formalisierten Aufnahme-rituals. Im Zentrum der Feier zur Gliederaufnahme steht dabei die »Befragung« des Bewerbers für die Kirchengliedschaft. Gestellt werden insgesamt fünf Fragen:

- Bekennst du dich zu Jesus Christus als deinem Herrn und Erlöser und nimmst du das Heil an, das dir im Evangelium zugesagt ist?
- Entsayst du dem Bösen und vertraust du allein auf die Gnade Gottes?

⁷ Vgl. Nolan B. Harmon, *The Rites and Rituals of Episcopal Methodism*, Nashville 1926, 53ff.

⁸ Theophil Spörrli hat diesen Ansatz ekklesiologisch fruchtbar gemacht; vgl. ders., *Die Lehre von der Kirche*, Zürich 1947.

⁹ Dabei bleibt zu beachten: »Grundlage der Gliederaufnahme ist nicht eine – Menschen unmögliche – Prüfung des Glaubens, sondern der in der Taufe und im Bekenntnis des Glaubenden sichtbar und hörbar gewordene und von der Gemeinde als glaubwürdig bestätigte Empfang des in Christus geschenkten Heils« (Berufen – Beschenkt – Beauftragt. Das evangelisch-methodistische Verständnis von Kirche, hg. von der Theologischen Kommission des Europäischen Rates der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart/Zürich 1991, 25).

- Willst du Jesus Christus nachfolgen und dein Leben unter der Leitung des Heiligen Geistes verantwortlich gestalten?
- Erkennst du die Bibel als die von Gott gegebene Grundlage deines Glaubens und Lebens an?
- Willst du dich zur Evangelisch-methodistischen Kirche halten? Willst du mit der Gemeinde regelmäßig zusammenkommen? Willst du dich deiner Berufung gemäß am Dienst der Gemeinde beteiligen durch deine Fürbitte, deine Mitarbeit und deine regelmäßigen Gaben?¹⁰

Zu den genannten Fragen wäre eine Vielzahl an Beobachtungen möglich. So fällt auf, dass die Fragen zwar eine trinitarische Theologie implizieren, ein ausdrückliches Bekenntnis zum trinitarischen Gottesglauben jedoch nicht gefordert wird. Dies entspricht der christologisch-soteriologischen Akzentuierung methodistischer Theologie.¹¹ Die Bibel wird der Sache nach richtig, der Formulierung nach eher vage als »Grundlage« christlichen Glaubens und Lebens bezeichnet. Hermeneutisch strittige Konzepte wie »Gottes Wort«, »Zeugnis der Offenbarung« etc. werden zugunsten der funktionalen Bedeutung der Bibel als »Gnadenmittel« vermieden. Theologisch signifikant ist die Formulierung in der ersten Frage, in der Bezug genommen wird auf die Annahme des Heils, »das dir im Evangelium zugesagt ist«. Zu erwarten wäre eine Formulierung, die den zwischen (Kinder)Taufe und Gliederaufnahme bestehenden Zusammenhang verdeutlicht. Denn die Taufe ist nach vorherrschender methodistischer Auffassung »Unterpand und wirksames Zeichen dafür, daß Gottes Heilshandeln dem Getauften ganz persönlich gilt«.¹² Sie ist damit auf das »glaubende Ja des Menschen ausgerichtet, der gern für sich gelten läßt, was Gott für ihn getan hat«.¹³ Taufe und Gliederaufnahme »gehören demnach grundsätzlich als

¹⁰ Agende, Stuttgart 1991, 75f. Die Kirchenordnung Ausgabe 2000 (§ 108) weicht im Wortlaut zweier Fragen leicht von der Formulierung in der Agende ab.

¹¹ In der methodistischen Theologie und Liturgik der Gegenwart ist eine stärkere Aufnahme trinitätstheologischer Aspekte jedoch nicht zu übersehen; vgl. die zahlreichen Veröffentlichungen von Geoffrey Wainwright, vor allem: *The Doctrine of the Trinity. Where the Church Stands or Falls*, in: *Interpretation* 45, 1991, 117–132; ders., *Wesley's Trinitarian Hermeneutics*, in: *Wesleyan Theological Journal* 36/1, 2001, 7–30. Deutlich erkennbar wird die Akzentverschiebung auch bei Howard Snyder; vgl. sein neuestes Buch [mit Daniel V. Runyan]: *Decoding the Church. Mapping the DNA of Christ's Body*, Grand Rapids 2002, 54–56. Für Freikirchler bahnbrechend bleibt Miroslav Volf, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz/Neukirchen-Vluyn 1996.

¹² Walter Klaiber, *Die eine Taufe. Überlegungen zu Taufverständnis und Taufpraxis der Evangelisch-methodistischen Kirche und ihre biblische Begründung*, Stuttgart 1987, 17.

¹³ Walter Klaiber/Manfred Marquardt, *Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1993, 323.

ein Geschehen zusammen, auch wenn sie – wie bei der Taufe von Kindern – zeitlich auseinanderliegen«¹⁴. Von dieser Auffassung her wäre es konsequent, von dem Heil zu sprechen, das in der Taufe persönlich zugesagt wurde. Der Grund, warum diese Formulierung keinen Eingang in die Fragen gefunden hat, ist relativ einfach zu erkennen. Die genannten fünf Fragen werden gleichermaßen an Bewerber gerichtet, deren Kindertaufe hinter ihnen liegt, als auch an ungetaufte Bewerber, die auf Beantwortung dieser Fragen hin erst jetzt getauft und dabei in die Gliedschaft der Kirche aufgenommen werden. Die Abrenuntiation in Frage 2 erinnert an diesen Taufkontext. Die Aufnahmefragen müssen also den Spagat leisten, die in der EmK praktizierten »zwei Weisen« der *einen* Taufe¹⁵ verbinden zu müssen, was offensichtlich keine ganz einfache Aufgabe ist.

Für das methodistische Verständnis von Kirchengliedschaft ist an dieser Stelle zweierlei von Bedeutung. *Erstens* verbinden die Fragen die dogmatische mit der ethischen Seite des Christseins. Auf das Bekenntnis zu Christus als Herr und Erlöser folgt die Bereitschaftserklärung, Christus unter Anleitung des Heiligen Geistes nachzufolgen. Die ethische Seite dieser Bereitschaft wird dann konkret im Hinblick auf die Teilnahme am kirchlichen Leben abgefragt, wobei sehr konkret Fürbitte, Mitarbeit und regelmäßige Gaben genannt werden. Die Fragen lassen keinen Zweifel daran, dass Christsein in der Form, wie es in der Evangelisch-methodistischen Kirche praktiziert wird bzw. werden sollte, einen hohen Grad an Verbindlichkeit einschließt.¹⁶ Der Anspruch, ein Leben nach Maßgabe des neutestamentlichen Zeugnisses führen zu wollen, wird hier sprachlich sehr gut greifbar.

Allerdings ist *zweitens* nicht zu übersehen, dass das Moment der Verbindlichkeit sich hier gewissermaßen auf einen Punkt hin, nämlich den der Aufnahme in die Kirche, verdichtet. Zwar beziehen sich die anlässlich der Aufnahme gestellten Fragen ingressiv auf die in diesem Moment formal beginnende verbindliche Gliedschaft, doch fehlt die kirchliche Struktur der Kleingruppen, die zur bleibenden Verbindlichkeit ermutigt, befähigt, herausfordert oder ermahnt. Die Permanenz der frühmethodistischen Verbindlichkeitsstrukturen weicht damit einer Punktualität des Bekenntnisses, wobei der Aufnahmeakt eine theologisch hochbedeutende Stellung gewinnt.¹⁷ Das Bemühen um eine stärkere Balance der beiden Pole, Bekenntnis zu Christus und Bedingungen der Nachfolge einerseits sowie Begleitung und Stärkung auf dem Weg der Nachfolge in verbindlichen Kleingruppen andererseits, wird bei diesen Beobachtungen einsetzen müssen. Dabei dürfte sich der Versuch, die verlorene Pol-Balance durch Herunter-

¹⁴ Agende, 59.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. Walter Klaiber/Manfred Marquardt, *Gelebte Gnade*, 319–322.

¹⁷ Vgl. Hans-Martin Niethammer, *Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche*, 359.

setzen der theologischen Stellung des Aufnahme­rituals aufzulösen, als Sackgasse erweisen. Zum einen würde auf diese Weise der Begriff der »verantworteten« Gnade weiter ausgehöhlt, zum anderen würde die EmK als Entscheidungskirche ohne Entscheidungscharakter auf dem religiösen Markt ein »Produkt« anbieten, für das zwischen dem für »distanzierte Mitgliedschaft« offenen Betreuungsmodell Landeskirche einerseits und der auf verbindliches Christsein orientierten Entscheidungsstruktur der »klassischen« und neueren Freikirchen andererseits weder Raum noch Nachfrage besteht. Dagegen weist die Stärkung verbindlicher Kleingruppenstrukturen einen Weg in die Zukunft, der biblisch-theologisch verantwortbar ist, wertvolle Elemente methodistischer Ekklesiologie aufgreift und dabei soziologische Einsichten zur Geltung bringt.¹⁸

Wie sieht es nun aber mit dem Schritt in die verbindliche Gemeinschaft der Kirche konkret aus? Hans-Martin Niethammer hat in seiner kirchensoziologischen Untersuchung dargelegt, dass die Rekrutierung des Nachwuchses aus den eigenen Reihen ein unübersehbares Problem darstellt. Dies zeigt sich an der Schere, die sich zunehmend zwischen der Zahl der Einsegnungen einerseits und der in die Gliedschaft der Kirche aufgenommenen Jugendlichen aus der »zweiten« methodistischen Generation andererseits auftut.¹⁹ Hier zeigen sich »Motivationsprobleme unter dem eigenen Nachwuchs«²⁰. Wenn es aus dieser Gruppe heraus zur Entscheidung kommt, sich in die EmK aufnehmen zu lassen, dann zumeist im zweiten Lebensjahrzehnt. Ca. 85 % der dem eigenen Nachwuchs entstammenden EmK-Mitglieder werden bis zum 19. Lebensjahr aufgenommen, nur 2 % sind bei der Gliederaufnahme über 30 Jahre.²¹ Ganz anders sieht die Altersverteilung bei den Zugängen von »außen« aus. Hier zeigt sich eine stärkere Gleichverteilung über die Lebensjahrzehnte hinweg.²² Methodisten der zweiten Generation vollziehen ihre Entscheidung über Aufnahme oder Nichtaufnahme in die Kirche also ganz mehrheitlich in einer sowohl entwicklungspsychologisch als auch lebensperspektivisch kritischen Umbruchphase. Bei Methodisten der ersten Generation steht hinter dem Schritt

¹⁸ Vgl. Howard Snyder, *Signs of the Spirit. How God Reshapes the Church*, Eugene 1997; ders., *Die Gemeinschaft des Gottesvolkes. Reich Gottes und Gemeinde Jesu*, Witten 1979; George G. Hunter, *Kirche an Hecken und Zäunen. 9 Modelle einer Kirche für Distanzierte*, Asslar 1996, 111-162.

¹⁹ Vgl. Hans-Martin Niethammer, *Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche*, 336ff.

²⁰ A.a.O., 340.

²¹ Vgl. a.a.O., 139f.

²² 19 % der von »außen« kommenden Glieder sind zum Zeitpunkt der Gliederaufnahme bis zu 19 Jahre alt, 33 % bis zu 29 Jahre, 23 % bis zu 39 Jahre und 14 % bis zu 49 Jahre alt; vgl. a.a.O., 140.

in die Kirchengliedschaft dagegen eine lebensgeschichtlich zumeist kontingente Begegnung mit dem Evangelium bzw. mit dessen »Zeugen«.

Aus der hier nur skizzierten Lage ergeben sich zwei Konsequenzen. Zum *einen* führen insgesamt niedrige Aufnahmezahlen im Gegenüber zu zahlenmäßig hohen Abgängen durch Tod zu einem – wenn auch prozentual geringen – Rückgang der Gliederzahlen. Dazu kommt ein psychologisches Moment. Hält man sich weniger die absoluten Aufnahmezahlen pro Jahr in Deutschland als vielmehr die Erfahrungswirklichkeit einzelner Gemeinden vor Augen, dann zeigt sich, dass – wie eine Erhebung in der Norddeutschen Jährlichen Konferenz ergab²³ – manche Gemeinden bzw. Gemeindebezirke über Jahre hinweg nie die Aufnahme eines Kirchengliedes erlebt haben. Die Lebenswirklichkeit von Gemeinden kann in dieser Hinsicht als sehr frustrierend erfahren werden.

Dennoch scheint mir die *zweite* sich aus dem skizzierten Befund ergebende Konsequenz dramatischer, was ihre Bedeutung für das Verständnis von Kirchengliedschaft betrifft. Die sich zwischen Taufe/Einsegnung einerseits und Aufnahme in die Kirchengliedschaft andererseits beim Nachwuchs öffnende Schere trägt maßgeblich zum zahlenmäßigen Wachstum der Gruppe der Kirchenangehörigen bei. Dass diese Entwicklung möglich wurde, hängt mit der faktischen Umwandlung der Stellung des (als Kind getauften) Probeglieds von einem temporären in einen zeitlich unbefristeten Status bereits im 19. Jahrhundert zusammen. In der Praxis kann sich folgendes Bild eines süddeutschen Gemeindebezirks ergeben: Neben 223 Kirchengliedern gibt es 136 Kirchenangehörige, davon 93 Erwachsene. Die Frage, warum diese 93 Erwachsenen nicht den Schritt in die Gliedschaft der Kirche vollziehen, lässt sich im Moment nicht wirklich fundiert beantworten. Denn in seiner groß angelegten Untersuchung hat Hans-Martin Niethammer *Kirchenglieder* untersucht, also jene Erwachsenen, die sich in die Kirche aufnehmen lassen haben. Wie aber steht es um die (fehlende) Motivation derer, die sich zu diesem Schritt bislang nicht entschlossen haben? Es ist diese Gruppe, die unser brennendes Interesse verdient. Jedenfalls dürfte die Umwidmung der Kirchenangehörigen in »getaufte« Glieder (im Unterschied zu den »bekennenden« Gliedern) zumindest unterschwellig den Eindruck verstärken, dass die EmK zwei theologisch gleichwertige Formen der Kirchengliedschaft kennt. Zwar lässt schon der Begriff »Kirchenangehörige« keinerlei transitive Bestimmung – im Sinne eines »Katechumenats« – mehr erkennen, die Tendenz zur Etablierung einer zweiten Gruppe von »Mitgliedern« liegt jedoch quer zu jeder ekklesiologischen Sys-

²³ Vgl. Berichtsheft zur 10. Tagung vom 18.–23. Juni 2002 in Delmenhorst, hg. auf Anordnung der Jährlichen Konferenz, 17–153.

tematik.²⁴ Vor allem scheint mir schon aus theologischen Gründen, die sich an der sittlichen Freiheit und religiösen Reife eines Erwachsenen festmachen lassen, eine konsequente Unterscheidung zwischen Kindern und volljährigen Erwachsenen in der Gruppe der wie auch immer bezeichneten »Kirchenangehörigen« notwendig.

4. Der Schritt auf die Unverbindlichen zu: Kirche als Gemeinschaft der Gnade bauen

Tapfen wir also völlig im Dunkeln, wenn wir Schritte auf die »Unverbindlichen« zu machen wollen? Dabei ist der Begriff »Unverbindliche« hier zunächst rein deskriptiv gebraucht, insofern diese Personen sich noch nicht im Vollsinn mit der Kirche »verbunden« haben. Die Dunkelheit lichtet sich m. E. in dem Maße, in dem wir die Erfahrungswirklichkeit in unseren Gemeinden in den Blick nehmen. Dabei gilt weiterhin die Ausgangsvermutung, dass wir es bei den Unentschlossenen mit einer soziologisch heterogenen Gruppe zu tun haben. Die fünf nun folgenden Anregungen gelten daher für unterschiedliche Segmente dieser Gruppe in unterschiedlichem Maße.

a) Kirche als Gemeinschaft der Gnade bauen

Eine Einladung sollte möglichst präzise benennen, wozu eingeladen wird. Das erwarten wir ganz zu Recht. Auch »Außenstehende«, oder etwas ge-

²⁴ Ich verkenne nicht, dass Rolf Knierim den Versuch unternommen hat, eine solche Systematik zu entwerfen. Er spricht ausdrücklich von einer Kirchengliedschaft im doppelten Sinne: »im Sinne der Gabe und im Sinne der Annahme«, wobei erstere durch die Kindertaufe, letztere durch das Bekenntnis des Glaubens und die Gliederaufnahme konstituiert wird. Beide Formen der Doppelmitgliedschaft – und darauf kommt es mir hier an – möchte Knierim nicht im Sinne einer zeitlichen Abfolge, sondern in »ihrem bleibenden Aufeinanderbezogensein« verstehen (Entwurf eines methodistischen Selbstverständnisses, Zürich 1960, 27.29). Tatsächlich ist die zeitliche Abfolge der beiden Formen jedoch konstitutiv für das von Knierim entwickelte Konzept der Doppelmitgliedschaft. Denn bei der Taufe eines Erwachsenen, die stets mit der Aufnahme in die Kirchengliedschaft verbunden ist, kommt die von Knierim behauptete Vorstellung von Doppelmitgliedschaft überhaupt nicht zu Bewusstsein, weil sie auch keinerlei theologisch oder gar empirisch greifbare Gestalt besitzt. Man wird durch Glaubenstaufe und Bekenntnis »einfach« Mitglied. Dagegen folgen Kindertaufe und Gliederaufnahme immer in einer zeitlich definierten Reihenfolge aufeinander. Knierims Konstruktion scheint mir notgedrungen in den Begriff der Mitgliedschaft eingetragen und wird von ihm m. E. auch nicht überzeugend biblisch-theologisch begründet.

nauer: Menschen am Rande der Gemeinde, haben ein Recht darauf, zu erfahren, in was für eine Gemeinschaft sie eingeladen werden. Dies setzt einerseits Kontaktflächen für Erfahrungsgewinne voraus, andererseits aber auch ein erkennbares Selbstverständnis, eine Identität der Gruppe, die – aus theologisch-geistlichen Motiven, wie ich hoffe – um einen Menschen wirbt. Kirche als Gemeinschaft der Gnade bauen heißt daher zunächst einmal, die Bausteine zu kennen, die dieser Gemeinschaft ihre unverwechselbare Identität, und das heißt hoffentlich zugleich: ihren einladenden Charakter, geben.

Wesley hat wiederholt solche für das Fortbestehen des Methodismus essentiellen Bausteine benannt. In immer wieder leicht veränderten Wendungen zählt er »doctrine«, »discipline«, und »spirit« dazu.²⁵ Der erste Punkt erinnert an die Notwendigkeit von Überzeugungen. Es gibt keine methodistische Identität ohne Überzeugungen, wenn sich diese bei Wesley auch nicht auf ein bis in alle Einzelheiten ausgearbeitetes dogmatisches System bezogen, sondern auf den soteriologischen Kerngehalt der biblischen Offenbarung. Die *analogia fidei*, der sich durch die Bibel ziehende »rote Faden« waren die Erfahrungslehren, also Erbsünde, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heilsgewissheit, Heiligung und Vollkommenheit. Die den Methodismus tragende Überzeugung ist also die Gewissheit, dass Gott, wie er sich in Christus offenbart und fortwährend im Geist bezeugt, Menschen von der Schuld, der Macht und dem Wesen der Sünde befreit und in das Ebenbild Gottes erneuert in einer Welt, die dazu bestimmt ist, neue Schöpfung zu werden. Der Begriff »discipline« macht deutlich, dass jede Lehre, um mit Leben erfüllt zu werden, einer äußeren Ordnung bedarf. So wie die gewaltige Energie eines Flusses für uns erst nutzbar wird, wenn sie transformiert und über das Stromnetz in die Steckdose geleitet wird, so wird uns die Kraft des Heiligen Geistes zugänglich in den Ordnungen, die zu einer von Christus bestimmten alltäglichen Lebensführung anleiten. Die seinerzeit wichtigsten hatte Wesley in den »Allgemeinen Regeln« niedergelegt.²⁶ Doch Lehren und Regeln nutzen nichts, wenn sie nicht im Menschen auf eine Kraftquelle stoßen, die zu einem so konturierten Leben befähigt. Wesley spricht in diesem Zusammenhang von der Erfahrung der Erlösung,

²⁵ »I am not afraid that the people called Methodists should ever cease to exist either in Europe or America. But I am afraid, lest they should only exist as a dead sect, having the form of religion without the power. And this undoubtedly will be the case, unless they hold fast both the doctrine, spirit, and discipline with which they first set out« (The Works of John Wesley [Bicentennial Edition], Bd. 9, 527).

²⁶ Vgl. auch Helmut Nausner, Die Bedeutung der Allgemeinen Regeln John Wesleys. Eine Interpretation, in: Mitteilungen 9, Oktober 1988, 4–23.

aber auch von der Gegenwart des Geistes Gottes, der die hierfür nötige Kraft freisetzt.²⁷

Bausteine methodistischer Identität sind nach Wesley also Überzeugungen, die dem Evangelium entsprechen, Strukturen, die einer Umsetzung des Evangeliums dienen, und eine Praxis, durch die das Evangelium in dieser Welt sichtbare Gestalt gewinnt. Es sind Bausteine, die sich als Gnadenmittel erweisen, Gemeinschaft der Gnade zu bauen.

b) Mitgliedschaft für engagierte Kirchenangehörige attraktiv machen

Meine erste Anregung weist darauf hin, dass eine Einladung, seine Verbindung mit der Kirche im Glauben begründet festzumachen, auch den Einladenden verändert – durch Reflexion, Korrektur und Erneuerung. Die zweite Anregung verlässt den Raum der Kirche immer noch nicht wirklich, denn uns geht es jetzt um *engagierte* Kirchenangehörige, d. h. um Menschen, die sich aus lebendiger Glaubensmotivation heraus mit ihren Gaben und Fähigkeiten in den Dienst der Kirche einbringen und am Leben der Gemeinde teilhaben. Aus unterschiedlichen Gründen zögern sie jedoch mit dem Schritt, sich in die Kirche aufnehmen zu lassen. In einem ersten Schritt sollte geprüft werden, welche praktischen Gründe für eine Aufnahme in die Kirche sprechen. Dabei lassen sich sogleich zwei gegensätzliche Tendenzen feststellen, die den Wert der Kirchengliedschaft gleichermaßen verschleiern. Zum einen ist hinzuweisen auf die Gestaltung der Gemeinde durch eine Vielzahl von informellen Arbeitskreisen und Initiativen, in denen Kirchenmitgliedschaft ausdrücklich keine Voraussetzung zur Mitarbeit ist. So wertvoll diese Offenheit als transitives, also einladendes Moment ist, so »fatal« ist der entstehende Eindruck: Hier kann ich etwas mit meinem Einfluss bewegen, ohne wirklich dazuzugehören. Warum dann endgültig festlegen? Einen gleichgerichteten Effekt hat ein exklusiv-hierarchisches Modell der Gemeindeführung. Bis in Details der gemeindlichen Praxis hinein werden Entscheidungen von einem exklusiven Kreis »bewährter« Leiter getroffen, in den es kein Hineinkommen zu geben scheint. Der Eindruck: Hier haben die Mitglieder ja ohnehin nichts zu sagen. Warum dann Mitglied werden?

Der Ausweg scheint mir ein Gemeindemodell zu sein, in dem transparente Entscheidungsstrukturen zu einer breiten Beteiligung, damit aber auch höheren Verantwortung der Mitglieder in Zeugnis und Dienst führen. Wie solche Strukturen im Einzelnen aussehen, wird nicht ohne Berücksich-

²⁷ Wesley konnte den genannten Dreiklang unterschiedlich akzentuieren; vgl. z. B. *The Works of John Wesley (Bicentennial Edition)* Bd. 3, 503–517 (Predigt 107: »On God's Vinyard«).

tigung der lokalen Verhältnisse zu entscheiden sein. Zugrunde liegt ihnen jedoch die Vorstellung, dass Gemeindeleitung in erster Linie der Befähigung, Motivation und Stärkung der Mitarbeiter dient, nicht der Verwaltung eines Mitarbeiterpools. Bereits für Paulus bestand die Aufgabe der Leitungsdienste (Apostel, Propheten, Hirten und Lehrer) darin, »daß die Heiligen zugerüstet werden zum Werk des Dienstes, damit der Leib Christi erbaut werde« (Eph 4,12). Ein solches Verständnis stärkt die Eigenverantwortung aller Mitarbeitenden und schafft Verbindlichkeit bei gleichzeitiger Offenheit für noch Unentschlossene, an die das Signal ergeht: »Wie ungern verzichten wir auf euch«.

Verbleibt man auf dieser praktischen Ebene, wird man sich den Vorwurf einhandeln, Kirchenmitgliedschaft sei offensichtlich nichts anderes als die formale Voraussetzung einer stimmfähigen Mitarbeit. Dass dem nicht so ist, machen die Aufnahmefragen in großer Klarheit deutlich. Ihr theologischer Sachgehalt macht es notwendig, auch den zweiten Schritt, das Darlegen der *theologischen* Gründe für eine verbindliche Mitgliedschaft, zu gehen. Denn die Beantwortung der Aufnahmefragen ist ein Schritt, der in geistlicher Reflexion und auf der Grundlage theologischer Grundinformation vollzogen werden sollte. Man wird daher zunächst biblisch-theologisch der Frage nachgehen müssen, was gemeint ist, wenn Paulus die Gemeinde als »Leib Christi« (1Kor 12,27)²⁸ und »Tempel Gottes« (1Kor 3,16) bezeichnet, oder wenn der 1. Petrusbrief von den Christen als »dem auserwählten Geschlecht, der königlichen Priesterschaft, dem heiligen Volk« (2,9) spricht. Man wird von hier aus weiterfragen, was diese biblischen Metaphern für die Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi heute bedeuten. Dietrich Bonhoeffer hat das, wie er es nennt, »strukturelle Miteinander« und »Füreinander der Glieder«, wie es sich aus der Vorstellung von Kirche als »Leib Christi« ergibt, sehr schön anhand der Begriffe Glaube und Liebe entfaltet:

»Glaube ist das glaubende Verhalten zu Gott und seiner Herrschaft; ist das Empfangen dieser Herrschaft für mich selber. Liebe ist das glaubende Verhalten zum anderen; ist Empfangen der Herrschaft Gottes für den anderen. Glaube und Liebe sind die Strukturgestalten der Gemeinde (vertikal und horizontal). Sie sind getrennte Funktionen *einer* Wirklichkeit. Glaube ist Einheit, Liebe ist Gemeinschaft.«²⁹

Der Herrschaftswechsel, von dem bereits Paulus in Röm 6 spricht, gewinnt äußerlich nicht zuletzt in der Eingliederung in den Leib Christi sichtbare

²⁸ Vgl. Matthias Walter, *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den »Apostolischen Vätern«*, Göttingen 2001.

²⁹ *Das Wesen der Kirche*. Aus Hörernachschriften zusammengestellt und herausgegeben von Otto Dudzus, München 1971, 61 (Hervorhebung von mir).

Gestalt. Dies bedeutet nun gerade keine Abschottung von der Welt, sondern ist Voraussetzung für die überzeugende Bezeugung des universalen Heilswillens Gottes. In Pannenberg's Worten: »Die christliche Kirche bezeugt als eschatologische Gemeinde den über sie hinausgehenden, auf die ganze Menschheit gerichteten Heilswillen Gottes in Christus, und sie bezeugt ihn gerade dadurch, daß die Glaubenden in ihr zur in Christus begründeten Gemeinschaft zusammengefaßt werden.«³⁰ Wer daher aus einer bewussten Glaubensentscheidung nicht auch die Konsequenz einer bewussten Teilhabe am Leib Christi zieht, verdunkelt die Absicht Gottes, zu seiner Zeit »alles zusammenzufassen [d. h. in Gemeinschaft zu bringen] in Christus, was im Himmel und auf Erden ist« (Eph 1,10).

c) Taufe als Band der Liebe knüpfen

Die soweit genannten Punkte dürften bestenfalls solche Kirchenangehörigen tangieren, die regelmäßigen Kontakt zu einer Gemeinde haben, sogar in ihr mitarbeiten, ohne den Schritt in die Kirchengliedschaft zu wagen. Was aber nun mit Kirchenangehörigen, die keine Verbindung (mehr) zu ihrer Kirche haben? Zunächst ist daran zu erinnern, *dass* sie eine Verbindung zu ihrer Kirche haben: die an ihnen als Kind vollzogene Taufe. Unabhängig davon, welche soteriologische oder ekklesiologische Bedeutung der Kindertaufe zugesprochen wird, Tatsache ist, dass die methodistische Taufpraxis ein festes Band zwischen (unmündigem) Täufling und der Gemeinde schon dadurch knüpft, dass sie die Gemeinde als kollektiven Taufpaten in Anspruch nimmt.³¹ Dabei vernimmt die Gemeinde explizit ihren Auftrag, »[den Täufling] durch Wort und Beispiel im Glauben an Jesus Christus zu unterweisen, für ihn/sie zu beten und ihn/sie auf seinem/ihren Weg zu begleiten«³². Es liegt auf der Hand, dass diese gemeinschaftliche Verpflichtung nur dann nicht dem kollektiven Vergessen anheimfällt, wenn das durch die Taufe geknüpfte Band sehr konkret sichtbar gemacht wird. Theologisches Leitmotiv wird auch hier die Liebe Gottes sein, die gerade denen gilt, die am Rand (auch der Gemeinde) stehen und in die Gemeinschaft mit Christus eingeladen werden sollen. Auf der praktisch-theologischen Ebene bieten sich Programme zur Begleitung getaufter Kinder in den ersten Lebensjahren an, wie z. B. das »trip trap«-Programm, das auf dem Versand – besser noch der persönlichen Übergabe – eines Pakets mit altersgerecht zugeschnittenen Materialien zur christlichen Erziehung beruht. Mir scheint das Verheißungsvolle dieses Programms darin zu liegen, dass das Über-

³⁰ Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 495.

³¹ Vgl. Agende, 59.

³² A.a.O., 64.

bringen der Pakete an die Eltern des Täuflings implizit die »Geh-Struktur« einer missionarischen Kirche widerspiegelt. Nicht noch mehr Gemeindeprogramm, das an den »Randsiedlern« vorbeigeht, sondern ein bewusstes Hingehen zu diesen. Meines Erachtens gehört gerade zur Begleitung getaufter Kinder die bewusste Tauferinnerung. Vermutlich aus – einer durchaus verständlichen – Angst vor einer sakramentalistischen Überhöhung der Taufe ist diese Überlegung in der deutschen EmK bislang kaum auf Resonanz gestoßen.³³

Es ist hier nicht der Raum für weitergehende praktische Überlegungen. Wichtig scheint mir allerdings die religionspsychologisch relevante und ekklesiologisch grundlegende Frage, ob das Erreichen der religiösen Mündigkeit etwas im Verhältnis der Kirche zum getauften Kirchenangehörigen verändert.³⁴ Mindestens zwei Beobachtungen sprechen dafür. Zunächst impliziert die prinzipielle Verknüpfung von elterlichem Taufbegehren für das Kind einerseits und der Verpflichtung der Eltern sowie der gesamten Gemeinde auf eine christliche Erziehung andererseits, dass Gottes Gegenwart in von der Gnade strukturierten Kontexten – wie Familie und Kirche – erfahrbar wird. Obwohl mit dieser Einsicht das Wirken Gottes auf anderen Wegen nicht ausgeschlossen ist – und theologisch betrachtet um der Freiheit Gottes willen auch gar nicht ausgeschlossen werden kann –, tauft die Evangelisch-methodistische Kirche Kinder nur, »wenn die christliche Unterweisung des Täuflings zu erwarten ist und die Eltern die feste Absicht bekunden, ihr Kind im christlichen Glauben zu erziehen«³⁵. Aus der hier postulierten Überzeugung, dass Taufe und Unterweisung als die zwei Seiten einer Medaille zusammengehören, ergibt sich folgerichtig die Einsicht, dass das Heraustreten aus dem primären Sozialisationsfeld der elterlichen Familie auch einen veränderten ekklesiologischen Status zur Folge haben muss. Dies gilt nicht nur dann, wenn ein religionsmündig gewordener Täufling – gewissermaßen natürlicherweise – das Sozialisationsfeld der Familie verlässt, sondern gerade auch dann, wenn er – was die Taufe eben nicht magisch verhindert – das Sozialisationsfeld der Gemeinde meidet. Damit ist bereits die zweite einschlägige Beobachtung angedeutet. Die Tau-

³³ Der Gedanke der Tauferinnerung ist freilich im Bundeserneuerungsgottesdienst impliziert, kommt nach meiner Erfahrung jedoch kaum zur Sprache; vgl. a.a.O., 79.

³⁴ Mündigkeit bezeichnet hier die Fähigkeit und Bereitschaft, »als sozial-sittlich-persönliches Wesen« verantwortlich zu handeln, ist also Ausdruck der moralischen Selbstbestimmung eines Menschen; vgl. Martinus Langeveld, Einführung in die theoretische Pädagogik, Stuttgart 1969, 79. Die individuelle religiöse Mündigkeit lässt sich nicht wie für den Gesetzgeber auf das Erreichen des 14. Lebensjahres fixieren, sondern kann durchaus als Prozess verstanden werden, der sich innerhalb eines bestimmten Zeitfensters vollzieht.

³⁵ Agende, 59.

fe zielt auf die bewusste Entscheidung des Menschen, sein Leben von der in der Taufe zugesprochenen Gnade her bestimmen zu lassen und in Gemeinschaft mit Christus zu leben. Zielt die Taufe ihrem soteriologischen Gehalt nach auf ein Ja des Täuflings, so bleibt doch festzuhalten, dass der Taufakt dieses Ja nicht *ex opere operato* herbeiführt und es deshalb – formal gesehen – auf eine Entscheidung überhaupt ankommt. Mit der Rede von der Glaubensentscheidung des sittlich mündigen Täuflings, die in der Regel mit der Aufnahme in die Gliedschaft der Kirche einhergeht, ist freilich nicht behauptet, das Glaubensleben des Täuflings beginne erst in »reifem« Alter. Es ist heute weithin unbestritten, dass bereits Kinder ihrer Entwicklungsstufe adäquate Glaubensschritte zu tun vermögen, sowohl was das Verstehen als auch was die Handlungsorientierung angeht.³⁶ Dennoch schließt erst die mündig vollzogene Glaubensentscheidung die explizite Bereitschaft zur Übernahme von sehr konkret definierter Gemeinschaftsverantwortung ein, wie sie sich aus der bewussten Annahme des Taufbundes ergibt. Diese Dimension der Glaubensentscheidung ist folgerichtig in den bei Aufnahme in die Gliedschaft der Kirche zu beantwortenden Fragen thematisiert. Ausgehend von diesen Überlegungen stellt sich sehr konkret die Frage, ob von einem erwachsenen Menschen erwartet werden kann, sich innerhalb eines durchaus großzügig bemessenen Zeitfensters, sagen wir: bis Vollendung des 21. Lebensjahres, in seinem Verhältnis zur Kirche zu erklären. Wie erwähnt, hatten sich 85 % der aus dem Nachwuchs stammenden Mitglieder bis zum 19. Lebensjahr in die Kirche aufnehmen lassen. Das Zeitfenster schließt sich also auch empirisch ungefähr am Beginn des 3. Lebensjahrzehnts. Ekklesiologisch könnte es mit der Aufnahme in die Kirchengliedschaft oder die Aufnahme in den Freundeskreis der Kirche enden.³⁷ Dabei wiegen die sich möglicherweise in der Praxis ergebenden Bedenken deutlich geringer als das theologische Problem, einen Weg finden zu müssen, das unwiderruflich bestehende Band der Taufe erkennbar bleiben zu lassen.³⁸

³⁶ Vgl. Francis Bridger, *Wie Kinder glauben. Entwicklungsstufen und Glaubenschritte. Wachstum ohne Manipulation*, Winterthur/Marienheide 1999. Bridger bezieht neben den Überlegungen James Fowlers vor allem die Konzeption der religiösen Entwicklung nach John Westerhoff ein; vgl. Westerhoff, *Will Our Children Have Faith?*, New York 1976, bes. 91-103. In methodistischer Tradition hat sich J. W. E. Sommer mit der religiösen Entwicklung, und dabei auch konkret mit der Frage von »Kinderbekehrungen«, beschäftigt; vgl. ders., *Wege zur Kinderseele*, Frankfurt am Main 1962, bes. 67-112.

³⁷ So auch Ole Borgen, *Taufe, Konfirmation und Mitgliedschaft in methodistischem Verständnis*, hg. vom Rat der methodistischen Zentralkonferenzen in Europa, o.O., o.J. [1970], 52.

³⁸ Diese Überlegung hat Dr. Manfred Marquardt im persönlichen Gespräch geäußert.

Die Begleitung inaktiver Kirchenangehöriger schließt idealerweise also beides ein: das geduldige, liebevolle Nachgehen, aber auch die Ermutigung zu einer Entscheidung hinsichtlich des kirchlichen Status, einer Entscheidung, die ja nicht End-, sondern Wegstation ist.

d) Einstellungen und Erwartungen der Randsiedler erforschen

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass gerade die Gruppe der inaktiven Kirchenangehörigen, deren Erfahrungen, Einstellungen und Bedürfnisse uns am meisten interessieren müssten, kaum erforscht ist. Der Mangel an statistisch erhobenem Wissen kann jedoch neu die Notwendigkeit vor Augen stellen, den Kontakt zum Einzelnen zu suchen. Im Angesicht dauerhafter Passivität erwachsener Kirchenangehöriger (und jetzt auch: Mitglieder) könnte man ein Ziel solcher Bemühungen folgendermaßen formulieren: Wenn ihr unsere (hoffentlich begründeten) Erwartungen ständig zurückweist, dann wollen wir zumindest immer wieder eure Erwartungen an uns hören. Auch diese Seite der Begleitung der »Unverbindlichen« sollte, über den Dienst Einzelner hinaus, strukturaler Bestandteil der Gemeindegemeinschaft werden. Einerseits sendet die Gemeinde damit das (hoffentlich ernst gemeinte) Signal aus: Ihr seid uns wichtig! Ihr fehlt uns! Vielleicht ergibt sich im Einzelfall sogar ein Gesprächsprozess. Andererseits markiert das Einholen (und sorgfältige Prüfen) von Erwartungshaltungen gegebenenfalls den Tiefpunkt denkbarer Passivität, denn wer nicht einmal mehr bereit ist, Erwartungen zu formulieren, ist nicht wirklich am Kontakt zur Gemeinde interessiert. Eine Beendigung des Mitgliedschaftsstatus wäre kein Akt der Lieblosigkeit, sondern der Ehrlichkeit.

Diese Ehrlichkeit schließt allerdings auch einen unverstellten Blick auf die Situation und das Außenbild der Gemeinde ein. Dass eine einzelne Gemeinde in einer pluralisierten Lebenswelt nicht den Erwartungen aller entsprechen kann, versteht sich von selbst. *Welchen* Erwartungen sie entsprechen kann, weiß eine Gemeinde allerdings erst, wenn sie sich kritisch wahrnimmt und bewusst an einem Profil, Leitlinien oder einer Gemeindevision arbeitet. Die bewusste Selbstwahrnehmung schafft dann auch die Freiheit, um angesichts gänzlich anderer Erwartungen gegebenenfalls eine andere Gemeinde bzw. Kirche zu empfehlen.

e) Gemeinden gründen

Die Anregung, neue Gemeinden zu gründen, mag in diesem Zusammenhang überraschen. Tatsächlich jedoch ermöglicht dieser Schritt nicht nur das Zugehen auf bislang vom Evangelium unerreichte Menschen, sondern als Synergieeffekt oft auch die Aktivierung bzw. Reaktivierung verschütete-

ten Mitarbeiterpotentials. Aufbruchphasen ermöglichen es in einem ungleich stärkeren Maße, als dies in länger bestehenden Gemeinden der Fall ist, ungebremst kreativ zu werden, die Gedanken auch einmal unkontrolliert schweifen zu lassen, Fehler zu machen, ohne dass es sofort zum ultimativen Zerbruch des Projekts kommt. Gemeinsames Engagement schafft enge Kontaktfelder, eine gemeinsame Vision schweißt zusammen. Neue Strukturen brechen sich Bahn und bislang Unerprobtes nimmt Gestalt an.

Natürlich entsteht auch hier keine ideale, sondern einfach eine neue Gemeinde. Dass enge persönliche Beziehungen Spannungen hervorrufen, ist genauso bekannt wie die Tatsache, dass die Dynamik junger Gemeinden nach den ersten Jahren abnimmt. Aber all dies spricht nicht dagegen, neue EmK-Gemeinden zu gründen. Denn die Zukunft verbaut sich eine Kirche nicht dadurch, dass sie dort, wo objektiv notwendig, Gemeinden schließt. Ihre Zukunft verbaut sie sich erst dann, wenn sie nur noch am Schließen ist, aber an anderer Stelle nichts Neues mehr wächst.

4. Auf dem Weg der Verbindlichkeit – der Kirche treu bleiben

Es gehört nicht zu den Problemen der EmK, dass ihr die Mitglieder (und Angehörigen) durch Austritt verloren gingen. Das größere Problem scheint darin zu bestehen, dass der Erwartung einer auf Dauer angelegten verbindlichen Mitgliedschaft teilweise mit Skepsis oder sogar Ablehnung begegnet wird. Die kürzlich im Rahmen einer Diskussion zur Gemeindegearbeit in veränderter Berufs- und Freizeitwelt heftig debattierte Frage, ob wir am Ideal des treuen Gottesdienstbesuchers festhalten sollten, belegt die sich auch in der Kirche vollziehende Ausdifferenzierung der Positionen.³⁹ Vor allem von Seiten derer, die – mit soziologischen, seltener mit theologischen Argumenten – gegen dieses Ideal opponieren, wird häufig darauf hingewiesen, dass sich die Zeiten geändert hätten. Allerdings muss doch zurückgefragt werden, was genau sich an den Zeiten geändert hat. Ich wage noch einmal einen Blick auf die ersten zwanzig Jahrgänge der *Wächterstimmen* (1870–90) und fasse die Gründe zusammen, die man damals für die mangelnde Verbindlichkeit des eigenen Nachwuchses fand.⁴⁰ Zunächst

³⁹ Vgl. podium 40, 2002, 5–8 sowie die Leserbriefe in den folgenden Ausgaben.

⁴⁰ Vgl.: Welche Gefahren sind mit dem Streben, unsere Kinder für unsere Kirche zu sichern, verbunden. Und wie kann solches erreicht werden, ohne daß wir jenen Gefahren erliegen?, in: *Wächterstimmen* 1, 1870, 15–20; C. H. Doering, Welche Mittel können wir anwenden, die Kinder unserer Glieder unserer Kirche zu erhalten?, in: *Wächterstimmen* 6, 1876, 67–71; H. Welti, Ursachen so weniger Bekehrungen unter unseren Sonntagsschülern, in: *Wächterstimmen* 18, 1888, 137–140.

entdeckte man, dass Jugendliche Formen von Unterhaltung und Vergnügen suchen, zu denen die Älteren – aus geistlicher Überzeugung oder auch altersbedingt – keinen Zugang fanden. Verwiesen wird weiterhin auf die wachsende Mobilität der Jugendlichen, denn schon im 19. Jahrhundert war es nicht ungewöhnlich, den elterlichen Wohnsitz z. B. für eine Ausbildung verlassen zu müssen. Häufig, so wurde beklagt, sei am neuen Wohnort keine methodistische Gemeinde vorhanden und der Kontakt gehe verloren. In Rechnung gestellt wurde ferner der glaubenskritische Einfluss der öffentlichen Meinung, und es gehört nicht viel dazu, in diesen Faktor auch das Problem des »peer pressure«, also des prägenden Einflusses Gleichaltriger, hineinzulesen. Außerdem wird auf die mangelnde geistliche Prägekraft des Elternhauses verwiesen. Dieser Mangel schien häufig die Folge gegensätzlicher Sozialisationsimpulse zu sein, wenn sich z. B. die Mutter bewusst der Methodistenkirche angeschlossen hatte und der Vater dagegen polemisierte. Schließlich wird selbstkritisch das in vielen Gemeinden fehlende Verständnis für Kinder genannt. Kinder sollten gesehen, aber nicht gehört werden.

Überblickt man diese Aufzählung, dann empfindet man unwillkürlich eine gewisse »Gleichzeitigkeit«. Natürlich haben sich Probleme verschoben, verändert, verschärft – oder auch entschärft, z. B. was die kirchliche Wahrnehmung von Kindern angeht. Unbestrittenermaßen stellt gerade die Auflösung der konfessionellen Sozialmilieus, die ja Ausdruck tief greifender gesellschaftlicher Wandlungsprozesse ist, einen massiven soziologischen Einschnitt im religiösen Selbstvollzug der beiden großen Konfessionen dar. Aber im soziologischen Sinne »moderne« Verhältnisse, die sich nach Franz Xaver Kaufmann dadurch auszeichnen, dass ihre Änderbarkeit und damit Vergänglichkeit immer schon in ihrer Definition mitgedacht wird,⁴¹ herrschen nicht erst seit den Umbrüchen der späten 1960er Jahre. Methodisten erlebten ihren Glaubensvollzug auch innerhalb der früher bestehenden konfessionellen Milieus als Kontrastverhalten und sahen z. B. in der Tatsache, dass bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts 13–15 % aller evangelischen Landeskirchler regelmäßig den Gottesdienst besuchten (im Unterschied zu durchschnittlich 4 % heute), keinen Anlass zum Jubel, sondern Ansporn zu missionarisch-diakonischer Arbeit, mit der sie auch die übrigen 85 % nominell evangelischen Christen mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen suchten. Freiwilligkeitskirchliche Identität ist unaufhebbar mit dem Moment der Verbindlichkeit verwoben. In einer postchristlichen Gesellschaft wirkt der Anspruch verbindlich gelebten Christseins freilich doppelt ärgerlich, denn er wird nicht allein gegenüber einer säkulari-

⁴¹ Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 46.

sierten Umwelt, sondern (zumindest implizit) immer auch gegenüber einer sich selbst säkularisierenden Volkskirche vorgetragen.

Überblickt man den Zeitraum der mehr als 150-jährigen Präsenz methodistischer Gemeinden in Deutschland, dann ergeben sich die mit den Modernisierungsprozessen der Gegenwart verbundenen Herausforderungen an die kirchliche Arbeit der EmK weniger aus den Veränderungen der *Lebenswelt*. Im Gegenteil, Freikirchen sind ohne bestimmte neuzeitliche Wandlungsprozesse kaum denkbar – ich nenne hier nur das für die Ausbreitung des Methodismus in Europa wichtige Stichwort »Mission durch Migration«. Die eigentliche Herausforderung liegt im innerkirchlichen Nachvollzug der Ausdifferenzierung von Lebens- und Glaubensweisen, von denen einige impliziter oder gar expliziter Ausdruck einer nur noch »partiellen Identifikation« (D. Seeber) mit der zu einem Leben aus Gott befreienden Botschaft des Evangeliums sind. Der Anspruch des Evangeliums soll hier, und darin liegt das Problem, mit dem als gleichgewichtig oder gar höher bewerteten Anspruch eines selbstbestimmten Lebensentwurfs vermittelt werden. Es ist dabei vor allem der formale *Modus* der Übernahme von Werten, der hier einer Neujustierung unterworfen wurde, insofern das eigene Gewissen zur wenn nicht einzigen, so doch letztgültigen Entscheidungs- und Bewertungsinstanz wird,⁴² wobei hier nun – anders als noch z. B. bei Luther oder den freikirchlichen Dissenters – nicht mehr das im Wort Gottes »gebundene« Gewissen gemeint ist. Den für diese Grundorientierung in der sozialwissenschaftlichen Forschung verwendeten Begriff der »Selbstreferenz« hat Franz Xaver Kaufmann durch eine geringfügige Lautveränderung in »Selbstreverenz« umgedeutet, womit er diesen Modus der Selbstbezüglichkeit als eine »neue Form der Religiosität« deuten möchte.⁴³ Man wird hier, ohne Beschuldigungen aussprechen zu wollen, zumindest von einer subtilen Gefahr sprechen können. Der »moderne« Trend, Partnerschaften, aber eben auch Mitgliedschaften *de facto* auf Zeit einzugehen,⁴⁴ lässt sich mit der Einladung des Evangeliums, in der bedingungslosen (und damit auch in zeitlicher Hinsicht vorbehaltlosen) Hingabe an Jesus Christus zur wirklichen Freiheit durchzustoßen (Joh 8,36), nicht ohne weiteres vermitteln. Dass die Einladung in die Nachfolge einen »radikalen« Anspruch impliziert, ist offenkundig. Dass diese Einladung aber mit der Verheißung verbunden ist, durch Glauben an der Treue und Verbindlichkeit Gottes teilhaben zu dürfen, erst dies verleiht der Einladung eine *befreiende* Radikalität.

⁴² Vgl. F. X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, 168ff.

⁴³ A.a.O., 170.

⁴⁴ Zur Bedeutung von Individualisierungsprozessen für die Kirche vgl. Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, 86–96.

Es kann unmöglich darum gehen, dem Lockruf in eine verklärte Vergangenheit zu folgen, sondern allein darum, sich im Wandel der Zeit immer wieder neu der Frage zu stellen, in welcher Weise den befreienden Bindekräften des Evangeliums Raum gegeben werden kann. Um es hier nur an einem konkreten Punkt festzumachen: in welcher Weise könnten Kirche und Gemeinde dem Trend zu projektbezogenem, zeitlich begrenztem Engagement entsprechen, *ohne* dabei den vorbehaltlos umfassenden Anspruch des Evangeliums zu fragmentieren und so zu relativieren? Eine Kirchenmitgliedschaft »auf Zeit« verbietet sich aus grundsätzlichen theologischen Erwägungen, denn die Kirchengliedschaft ist kein »Projekt«, sondern die ekklesiologisch konkrete Gestaltwerdung einer Glaubenserfahrung, die im öffentlichen Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus als Herrn und Erlöser, der vorbehaltlosen Absage an das Böse und der erklärten Bereitschaft zur Christus-Nachfolge bezeugt wird. Eine Kirchengliedschaft »auf Zeit« kann es daher genauso wenig geben wie eine Hingabe an Jesus Christus mit Rückzugsklausel. Raum für strukturelle Innovation ist jedoch unterhalb dieser Ebene, was z. B. die Gestaltung kirchlicher Dienste angeht. Man bedenke etwa die Überlegung, Dienste in der Gemeinde jeweils für den Zeitraum eines Jahres zu vergeben.⁴⁵ Leider ziehen viele Gemeinden diese Überlegung mit Blick auf die angespannte Mitarbeitersituation erst gar nicht in Betracht, weil sie froh sind, die wichtigsten Dienste abdecken zu können, und ihnen nur zu hoffen bleibt, dass niemand unerwartet ausfällt oder »abspringt«. Tatsächlich könnte die zeitlich begrenzte Dienstübernahme, die sinnvollerweise mit einer Mitarbeitersegnung im Gottesdienst eingeleitet werden sollte, Unentschlossene ermutigen, Experimentierfreudige zum Zuge kommen lassen und gleichzeitig die Möglichkeit der Kontinuität wahren, denn der jährliche Wechsel der Dienstbereiche von Mitarbeitern wird durch diese Praxis genauso wenig zur Regel werden wie der jährliche Wechsel in der Dienstzuweisung des Pastors auf einen Gemeindebezirk.

Damit die strukturelle Vitalität und Dynamik einer modernen Ansprüchen gegenüber offenen Kirche nicht zu Konturlosigkeit führt, bedarf es einer gleichzeitigen inhaltlichen Profilierung. Dieser Profilierungsprozess dürfte sich angesichts der innerkirchlichen Pluralität als kein ganz einfacher Weg erweisen, doch scheint sich seit einigen Jahren wieder stärker die Einsicht durchzusetzen, dass der Brennpunkt methodistischen Selbstverständnisses und Ausdruck der »historischen Mission« des Methodismus die Erneuerung des Menschen in das Ebenbild Gottes und damit die Hingabe an Gott für den Dienst in der Welt ist, nichts anderes also, als Wesley

⁴⁵ Vgl. John Ed Mathison, Tried & True. Eleven Principles of Church Growth from Frazer United Methodist Church, Nashville 1992, 73–87.

mit dem Begriff Heiligung bezeichnete.⁴⁶ Dieser Begriff ist in Lehre und Verkündigung stets aufs neue zu profilieren und – wichtiger noch – zu leben.⁴⁷

Treue zur Kirche bezeichnet damit eine der sichtbaren Seiten der Treue gegenüber dem Herrn der Kirche. Er beruft uns zum Glauben, er befähigt zum Dienst; er baut Gemeinschaft des Heiligen Geistes (2Kor 13,13). Folglich gehört die Mitgliedschaft in der Kirche zur sichtbaren Gestalt der vom Heiligen Geist ermöglichten verbindliche Christus-Nachfolge.

⁴⁶ Mit Blick auf die im Book of Discipline niedergelegte methodistische Lehre hat dies Scott J. Jones dargelegt; vgl. ders., *United Methodist Doctrine. The Extreme Center*, Nashville 2002.

⁴⁷ Nach wie vor überzeugend in der Analyse ist Harald Lindström, *Wesley und die Heiligung*. Mit einem Vorwort von Carl Ernst Sommer, Stuttgart 1982. Eine in der Sprache zeitgemäße, in der Sache jedoch herausfordernde Predigtreihe zum Thema Heiligung bietet David Wilkinson in seinem Buch: *A Holiness of the Heart. When God Invades Your Private Life*, London 2000.