

# EINSTIMMEN IN DIE KOMMUNIKATION DES EVANGELIUMS

TAUFE, GLAUBE, KIRCHENMITGLIEDSCHAFT

*Michael Haspel*

Ökumenische Dialoge tragen nicht nur dazu bei, Gemeinsamkeiten und Unterschiede im jeweiligen theologischen Verständnis wechselseitig zu erkennen und zu verstehen, sondern sie sind immer auch eine Herausforderung und Hilfe, das jeweilige eigene Verständnis und die eigene Perspektivität zu reflektieren und zu formulieren. Mich hat Uwe Swarats Analyse der theologischen Gespräche zwischen Baptisten und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa sowie zwischen den bayerischen Baptisten und der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Bayern (1.) angeregt, im Kontrast zu einem baptistisch-bundes-theologischen Mitgliedschaftsverständnis über ein dezidiert volkскirchliches nachzudenken (2.). Zu dessen Fundierung sind systematisch-theologische Überlegungen zu Taufe, Glaube und Mitgliedschaft notwendig (3.). Die an Johannes Brenz' Taufdeutung gewonnenen Einsichten machen dann eine Verhältnisbestimmung von Glauben und Bekennen notwendig (4.). Daran schließen fünf ekklesiologische Perspektiven für Taufe, Konfirmation und Mitgliedschaft an (5).

## 1. EXKLUSIVE EKKLESIOLOGIE UND MITGLIEDSCHAFT ALS BUND

In einer Analyse der theologischen Dialoge der Baptisten mit anderen Kirchen und Kirchenbünden weist Uwe Swarat implizit darauf hin, dass eine Annäherung beim Taufverständnis dazu führen könnte, dass die theologischen Differenzen dann im Feld des Verständnisses der Kirchenmitgliedschaft wieder auftauchen. Schon in Bezug auf den Dialog der Europäischen Baptistischen Föderation (BEF) mit der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) über Lehre und Praxis der Taufe<sup>1</sup> merkt Uwe Swarat kritisch an:

---

<sup>1</sup> WILHELM HÜFFMEIER/ANTHONY PECK (Hrsg.), Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa

»Der Grund, warum Baptisten keine Säuglinge taufen, liegt im Wesentlichen darin, dass für sie ein Glied der christlichen Kirche nur jemand sein kann, der sich persönlich zu Christus als Erlöser bekennt und sich zur Nachfolge Christi verpflichtet. Damit hängen die Notwendigkeit von Gemeindegliederung und die große Skepsis gegenüber einer Volkskirche zusammen, deren Mitglieder größtenteils den christlichen Glauben nicht praktizieren. Diese wesentlichen Fragen wurden hier leider übergangen.«<sup>2</sup>

In Uwe Swarats kritischer Kommentierung deuten sich fundamentale theologische Dissense an, die mindestens so gravierend sind wie die Tauffrage. Es wird nicht nur ein exklusives Kirchenverständnis postuliert, sondern zum Ausdruck gebracht, dass nach baptistischem Verständnis die volkscirchliche Frömmigkeit nicht als andere Form des Glaubens angesehen wird, sondern letztlich wird der Mehrheit der Mitglieder der volkscirchlich verfassten Kirchen abgesprochen, in angemessener Weise Glauben zu praktizieren.

Auch die Analyse der Lutherisch-Baptistischen Gespräche in Bayern<sup>3</sup> kommt zu einer entsprechenden Positionierung. Hier wird, wie in anderen Dialog-Dokumenten, das Konzept von Paul S. Fiddes, die Taufe als Initiationsgeschehen mit prozesshaftem Charakter zu verstehen, zu Grunde gelegt. Auf dieser Grundlage könne, so Uwe Swarat, von baptistischer Seite die Kindertaufe dann akzeptiert werden, wenn das persönliche Bekenntnis des Glaubens später, also z. B. durch die Konfirmation, erfolge:<sup>4</sup>

»Wenn beide Seiten sich einig werden sollten, dass die christliche Initiation ein Prozess ist, zu dem nicht nur die Taufe, sondern auch die erste Teilnahme am Tisch des Herrn, die Handauflegung als Zeichen des Geistempfangs, die christliche Unterweisung des Täuflings, sein persönliches Glaubensbekenntnis sowie eine Selbstverpflichtung zur christlichen Jüngerschaft gehören, dann muss in den Kirchen mit Säuglingstaufe die Konfirmation (als Abschluss der anfänglichen Unterweisung und als Gelegenheit des persönlichen Bekenntnisses und der Selbstverpflichtung) ein großes Gewicht bekommen. Es kann dann, so werden wir weiter sagen müssen, auch nicht dabei bleiben, dass die Konfirmation – wie es in den evangelischen Landes-

---

(GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe/Dialogue between the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) and the European Baptist Federation (EBF) on the Doctrine and Practice of Baptism (LeuT 9), Frankfurt a. M. 2005.

<sup>2</sup> UWE SWARAT, Baptisten im ökumenischen Gespräch. Die jüngsten zwischenkirchlichen Dialoge und ihre Ergebnisse, in: ANDREA STRÜBIND/MARTIN ROTHKEGEL (Hrsg.): *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, 229–258, 242.

<sup>3</sup> *Voneinander lernen – miteinander glauben. »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe«* (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG), 2009.

<sup>4</sup> Vgl. SWARAT, *Baptisten* (s. Anm. 2), 248.

kirchen Deutschlands noch die Regel ist – unterschiedslos gewährt wird, indem sie aus bloßer Tradition oder um der gesellschaftlichen Konformität willen auch ohne echte innere Beteiligung der Getauften in Jahrgangskohorten vollzogen wird.«<sup>5</sup>

Hier fällt auf, dass nicht nur ein spezifisches Verständnis von Frömmigkeit und Gemeinde normativ gesetzt wird, sondern mögliche andere Formen negativ dargestellt werden. Dabei sind in den jungen Ländern und den Großstädten die Zeiten schon lange vorbei – und in den alten Ländern ist es auch nicht mehr selbstverständlich –, dass Getaufte in Jahrgangskohorten aus Tradition und Konformität die Konfirmation begehren.<sup>6</sup> Vielmehr ist es im Osten eine Minderheit – Tradition und Konformität mag familiär noch eine Rolle spielen – gesellschaftlich, in der *peer group* und im schulischen Kontext, wo oft noch immer wie selbstverständlich die Jugendweihe befördert wird, ist es geradezu ein non-konformistisches Verhalten. Gleichwohl wird man tatsächlich selten ein persönliches Bekenntnis zu Christus als Erlöser in traditioneller Sprache über das kollektive Glaubensbekenntnis hinaus finden, und eine Selbstverpflichtung zur »Jüngerschaft« wird den meisten Konfirmandinnen und Konfirmanden so fremd sein wie ein Scheibentelephon.

Allerdings ist zu fragen, ob dies die Annahme, dies alles geschehe »ohne echte innere Beteiligung«, rechtfertigt. Aus empirischen Untersuchungen wissen wir, dass Konfirmandinnen und Konfirmanden oft begrenzte Kenntnisse der biblischen Texte und traditionellen Glaubensinhalte haben, dass sie keineswegs immer konform sind mit tradierten Bekenntnistexten, und entwicklungs-

<sup>5</sup> A. a. O., 252 f.

<sup>6</sup> Hier ergibt sich eine neue Problemstellung dadurch, dass die Zahl der getauften, aber nicht konfirmierten Kirchenglieder ansteigt. Zumindest im zeitlichen Zusammenhang mit Einführung des G 8 in mehreren Bundesländern ist ein deutlicher Rückgang der Konfirmationszahlen zu verzeichnen. In den kirchlichen Statistiken sind regelmäßig die Konfirmationen deutlich geringer als die Taufen, ohne dass dies durch die demographische Entwicklung erklärt werden könnte. In der Evangelischen Kirchen in Mitteldeutschland wurde 2018 erstmals die 30%-Marke überschritten, 30,15 % der 14-jährigen wurden nicht getauft. Die Zahlen sind seit 2011 von 18,07 % deutlich angewachsen. (Auskunft des Referates Statistik des Landeskirchenamt vom 9.09.2019) Selbst wenn einzelne später noch konfirmiert werden – was hier nicht erfasst werden konnte – ist dies eine dramatische Entwicklung. Gleichwohl müsste man prüfen, ob dies eine spezifische Entwicklung vor allem in den östlichen Gliedkirchen ist, wo als Reaktion auf die humanitäre Haltung der evangelischen Kirche in der Debatte um Flucht und Migration verschiedentlich von Abmeldungen und Nicht-Anmeldungen zum KU berichtet wurde. Es entsteht ein wahrscheinlich erstmals in der jüngeren Kirchengeschichte quantitativ relevanter neuer Typus der Kirchenmitgliedschaft: Getaufte Mitglieder, die alle Pflichten haben, insbesondere die, Kirchensteuer zu zahlen, aber formal weder zum Abendmahl noch zum Patenamtl zugelassen sind und weder aktives noch passives Wahlrecht haben.

psychologisch ist es sogar naheliegend, dass sie bestimmten Vorgaben gegenüber kritisch und ablehnend sind. Das bestätigende Handeln als Prozess kann mit diesen Widerständen und Zweifeln ja arbeiten und so Prozesse der persönlichen, sozialen und religiösen Identitätsbildung und Lebensorientierung begleiten und unterstützen. Das mag nicht immer gelingen, in aller Regel dürfte dies aber doch mit echter innerer Beteiligung geschehen. Freilich wird dies oft nicht zu einem persönlichen Bekenntnis zu Christus als Erlöser in traditioneller Sprache und nach traditionell dogmatischem Verständnis führen.

Insofern ist Uwe Swarat in seiner Skepsis zu fragen, ob über das Verständnis der Taufe als prozesshaftem Initiationsgeschehen wirklich eine Annäherung in der Tauftheologie zu erzielen ist. Und ob dem nicht vielmehr die nach baptistischer Sicht eng mit der Taufe verbundenen Verständnisse der Mitgliedschaft als Jüngerschaft und des Glaubens, der notwendig mit einem persönlichen expressiven Bekenntnisakt unter Verwendung soteriologischer Formeln verbunden ist, entgegenstehen:

»Da für baptistisches Kirchenverständnis die Gemeinde eine Versammlung der wahrhaft Gläubigen ist, werden Baptisten wohl nur dann in eine Kirchengemeinschaft eintreten können, wenn auch in der Schwesterkirche nicht nur die Taufe, sondern auch ein persönliches Glaubensbekenntnis und die Selbstverpflichtung zur christlichen Jüngerschaft Voraussetzung für die Mitgliedschaft sind. Ein Konsens über die Taufpraxis muss ein gemeinsames Verständnis von Mitgliedschaft einschließen.«<sup>7</sup>

Die Konsequenz der hier formulierten Kriterien ist klar, und darauf läuft Uwe Swarats Argumentation implizit hinaus: Baptisten und die evangelischen Landeskirchen können sich zwar wechselseitig als Kirche Jesu Christi anerkennen und ökumenische Gemeinschaft leben und feiern, aber sie können keine Kirchengemeinschaft bilden. Zwar könnte man vermutlich auf der Ebene abstrakter dogmatischer Formulierungen, wie den hier zitierten, einen differenzierten Konsens formulieren. Gehören doch Taufe, Glaubensbekenntnis, Versammlung der Gläubigen und ihre Sendung in die Welt zu den dogmatischen Grundelementen der Kirchen der Reformation.

Die theologische Interpretation dieser dogmatischen Konzepte und ihre Rekontextualisierung unter Bedingungen der gesellschaftlichen Individualisierung und Pluralisierung, eines radikalen Leitmedienwandels und sich radikal verändernder Sozialformen nicht nur in der virtuellen Welt, werden in der Perspektive einer inklusiven Ekklesiologie, die mit der Kirche als *corpus permixtum*<sup>8</sup>

<sup>7</sup> SWARAT, Baptisten (s. Anm. 2), 253.

<sup>8</sup> Vgl. UWE SWARAT, Die Kennzeichen der wahren Kirche (notae ecclesiae), in: ThGespr 24 (2000), 4–19.

rechnet, und einer heilsuniversellen Soteriologie, die auf unterschiedliche Glaubensgestalten vertraut, so vielfältig sein, dass das mit einer bundestheologisch begründeten exklusiven Ekklesiologie<sup>9</sup> der apostolischen Nachfolgegemeinschaft aus deren Sicht nicht kompatibel sein wird.

Bestimmte Formen von Gemeinden, die sich als bundestheologisch begründete Nachfolgegemeinschaft mit einer soteriologischen und zugleich sozialen Mission verstehen, üben auf mich durchaus eine Faszination aus. Da sind die urbanen freikirchlichen, oft baptistischen Gemeinden, die Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft und Prägung vereinigen. Der eine Leib Christi wird hier sichtbar. Menschen engagieren sich in der Gemeinde und auch in sozialen Projekten etwa mit und für Geflüchtete.

Oder, für mich nach wie vor beeindruckend und inspirierend, die überwiegend baptistischen Schwarzen Kirchgemeinden, die das Zentrum der Bürgerrechtsbewegung in den USA in den 1950er und 1960er Jahren waren. Man kann das bundestheologisch begründete kongregationalistische Gemeindemodell als eine der Bedingungen identifizieren, die den Erfolg der Protestbewegung erst möglich machten.<sup>10</sup>

Auch im Blick auf die weltweite Solidarität von Christen sind starke, emphatische ekklesiologische Bilder eindrücklich, wie etwa das vom einen Leib Christi.<sup>11</sup> Sie scheinen immer dann besonders Resonanz auszulösen, wenn die

<sup>9</sup> Vgl. ANDREA STRÜBIND, *Leben mit dem Gott des Bundes. Zur Bedeutung der »Covenant«-Theologie in der baptistischen Tradition*, in: ULRIKE LINK-WIECZOREK/UWE SWARAT (Hrsg.), *Die Frage nach Gott heute. Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem »Neuen Atheismus«*, Leipzig 2017, 181–194; KAREN SMITH, *Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen. Der Bundesgedanke in der frühen Ekklesiologie des Baptismus*, in: ANDREA STRÜBIND/MARTIN ROTHKEGEL (Hrsg.), *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2011, 23–43; UWE SWARAT, *Selbstentäußerung Gottes und Heilsgeschichte*, in: ULRIKE LINK-WIECZOREK/DERS. (Hrsg.): *Die Frage nach Gott heute. Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem »Neuen Atheismus« (ÖR.B 111)*, Leipzig 2017, 500–517, bes. 501.

<sup>10</sup> Vgl. MICHAEL HASPEL, *Martin Luther King, Jr.'s Theologie der Freiheit und Gerechtigkeit. Schwarze Kirche, Südstaatenbaptismus und Bostoner Personalismus*, in: *ThGespr* 49 (2019), 3–16; MICHAEL HASPEL, *Freie Kirchen und der Kampf um politische Freiheit. Die Rolle der Black Church in der Bürgerrechtsbewegung in den USA*, in: MARTIN ROTHKEGEL/REINHARD ASSMANN (Hrsg.): *Eine freie Kirche in einer freien Gesellschaft. Freikirchliche Perspektiven auf das Verhältnis von Kirche und Staat* (Schriftenreihe des Berliner Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung 30), Berlin 2019, 171–197.

<sup>11</sup> Mit Blick auf die HIV/AIDS-Pandemie vor allem im südlichen Afrika, die auch Christen dort betrifft, habe ich versucht deutlich zu machen, dass die sozialetische Verantwortung auch der Christen im globalen Norden letztlich ekklesiologisch begründet ist und dafür einen solchen emphatischen Mitgliedschaftsbegriff in Anspruch genommen: MICHAEL HASPEL, *AIDS in Afrika! Eine Herausforderung für Kirche und Theologie in der*

gesellschaftliche Situation sich als Krise in eschatologischer, ja apokalyptischer Perspektive deuten lässt. Dem entspricht ja auch die neutestamentliche Rekonstruktion und Deutung der frühen christlichen Gemeinden, die gleichermaßen von Bedrängung und Naherwartung geprägt waren. Und solche Modelle erzeugen offensichtlich immer dann besondere Resonanz und durchaus auch Wirksamkeit, wenn eine Situation wieder so gedeutet werden kann, wie etwa angesichts des Nationalsozialismus bei Bonhoeffer sowie in den Bürgerrechts- und Antipartheidsbewegungen in den USA und Südafrika.

Vor dem Hintergrund solcher ekklesiologischer Modelle und ekklesialer Praxis besteht die Gefahr, volkscirchliche Frömmigkeit und Gemeindegestalt als defizitär misszuverstehen. Nicht gegen, aber in Ergänzung zu den hier angeführten eindrücklichen Formen christlicher Praxis möchte ich im Folgenden volkscirchliche Frömmigkeit und das damit verbundene Verständnis von Taufe, Mitgliedschaft, Konfirmation und Glauben als theologisch begründete eigene Form gelebter evangelischer Religion entfalten.

## 2. INKLUSIVE EKKLESIOLOGIE UND VOLKSKIRCHLICHES MITGLIEDSCHAFTSVERSTÄNDNIS

Die Mitgliedschaftspraxis in den volkscirchlich geprägten evangelischen Landeskirchen in Deutschland unterscheidet sich von einem solchen Kirchenbild schon lange, auch wenn die normativen kirchlichen Erwartungen dies nicht immer theologisch eingeholt haben. Die Entwicklung der evangelischen Landeskirchen zu Volkskirchen,<sup>12</sup> denen in konfessionell homogenen Territorien die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung angehörte, ihre staatsanaloge Gestalt und damit verbunden die körperschaftliche Mitgliedschaftsstruktur sowie die Individualisierung gelebter Religion, haben für die Mehrheit des deutschen Protestantismus ein jahres- und lebenszyklisches Teilnahmeverhalten bei gleichzeitiger Distanz oder gar kritischen Haltung zur – bis vor 100 Jahren staatlichen – Institution geprägt, das im praktisch-theologischen Jargon als »distanzierte Mitgliedschaft« bezeichnet wird.<sup>13</sup> Diese Form von Mitgliedschaft, die mit einer »mittleren Verbundenheit« einher geht, wird in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen regelmäßig als die größte Gruppe in den evangeli-

---

Globalisierung, in: DtPfrBl 103 (2003), 510–514; DERS., Christian Sexual Ethics in a Time of HIV/AIDS – A Challenge for Public Theology, in: VeEc 25 (2004), 480–501.

<sup>12</sup> Vgl. dazu immer noch KRISTIAN FECHTNER, Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche (Troeltsch Studien 8), Gütersloh 1995.

<sup>13</sup> Vgl. zur historischen Genese CHRISTIAN GRETHLEIN, Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext, Berlin/Boston, MA 2018.

schen Landeskirchen identifiziert und sie ist erstaunlich stabil.<sup>14</sup> Damit verbindet sich mit der Kirchenmitgliedschaft, im Gegensatz zu dem oben rekonstruierten freikirchlichen Verständnis, gerade keine Verpflichtung zum Engagement – auch wenn viele Pfarrpersonen und kerngemeindlich Engagierte sich dies vermutlich anders wünschten. Jan Hermelink bringt dies markant zum Ausdruck:

»Mit dem religiösen Akt der Taufe wird hierzulande zugleich eine Rechtsbeziehung zur Kirche begründet, die Ansprüche – etwa auf Kasualien und seelsorgliche Begleitung – und Pflichten, vor allem der Steuerzahlung begründet. Dieser institutionelle Rahmen eröffnet dem Einzelnen die verschiedensten konkreten Formen kirchlichen Engagements, vom gelegentlichen Gottesdienstbesuch bis zur Leitungstätigkeit – verpflichtet sind die Mitglieder aber zur Teilnahme am kirchlichen Leben gerade nicht.«<sup>15</sup>

Dies spiegelt sich schon lange in der kirchlichen Praxis: »Kirchliche Sitte [...] ist es, nicht zur Kirche zu gehen«, wie Trutz Rendtorff schon in seiner Dissertation 1958 formuliert hat.<sup>16</sup>

In unserem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass hier die Taufe in so engem Zusammenhang mit der individuellen Freiheit zur Nicht-Teilnahme steht.<sup>17</sup> Dass hier weder der Glauben erwähnt wird noch die Taufe als Sakrament in den Blick kommt<sup>18</sup>, ist auffällig und wir werden später darauf zurückkommen.

<sup>14</sup> Obwohl von einer Polarisierung der Kirchenmitgliedschaft gesprochen wird, hat sich der Prozentsatz derer, die auf gar keinen Fall austreten wollen auf 73 % gesteigert. Wenn man davon 13 % der Mitglieder abzieht, die das Merkmal der »intensiven Mitgliedschaftspraxis« aufweisen, sind es 60 % der Mitglieder, die weder hoch engagiert sind, noch aber Austrittsgeneigt. EKD: Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 9; 17. Im Folgenden zitiert als V. KMU.

<sup>15</sup> JAN HERMELINK, Kirchentheorie, in: KRISTIAN FECHTNER u. a. (Hrsg.): Praktische Theologie. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2017, 81–104, hier 84. Vgl. auch DERS., Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 38, Göttingen 2000.

<sup>16</sup> TRUTZ RENDTORFF, Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gegenwart, Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik, Bd. 1, Hamburg 1958, 64. Zitiert nach KRISTIAN FECHTNER, Diskretes Christentum. Religion und Scham, Gütersloh 2015, 27.

<sup>17</sup> Wenn in diesem Zusammenhang der Akzent auf der theologischen Legitimierung der distanzierten Mitgliedschaft liegt, soll dies jedoch nicht ausblenden, dass es auch viele evangelische Christen gibt, die gerne an der kirchlichen Praxis teilnehmen würden, sich vielleicht sogar danach sehnen, aber Verletzungen in der Vergangenheit, Formen und Sprache des Gottesdienstes und anderer spiritueller Angebote, die Musik sowie die

Nun wird dieses volkskirchliche inklusive Mitgliedschaftsverständnis nicht nur durch eher freikirchliche Modelle oder traditionelle Modelle innerhalb des landeskirchlichen Spektrums und der wissenschaftlichen Theologie kritisch befragt, sondern es gibt von der gleichsam entgegengesetzten Seite Überlegungen, die Verbundenheit mit oder die Zugehörigkeit zur Kirche jenseits des klassischen Mitgliedschaftskonzepts zu formulieren. Auch in diese Richtung ist das volkskirchliche Mitgliedschaftsverständnis zu profilieren.

Zwar waren religiöse Vollzüge jenseits ihrer *institutionellen* Gestalt als *individuelle* und *öffentliche* Dimensionen des neuzeitlichen Protestantismus spätestens seit Dietrich Rösslers inzwischen klassischer Dreiteilung religiöser Kommunikation schon im Blick. Aber signifikant sinkende Mitgliederzahlen, die zunehmende Erosion selbstverständlicher volkskirchlicher Konstellationen auch innerhalb der Kirche sowie die damit verbundene Ausdifferenzierung von formaler Kirchenmitgliedschaft, individueller Spiritualität und Zugehörigkeitsempfinden zum Protestantismus im weiteren Sinne (*believing without belonging*; aber auch *belonging without believing*) sind Anlass, über die durch die Taufe theologisch begründete und kirchenrechtlich klar gezogene Grenze der Mitgliedschaft nachzudenken. Dabei sind Motivation und Zielrichtung jedoch nicht einheitlich. Aus praktisch-theologischer Perspektive steht vor allem die Beobachtung im Vordergrund, dass individuelle Spiritualität, lebensweltliche Kommunikationsformen und biographische Verläufe in vielen Milieus immer weniger zu den institutionellen kirchlichen Vorgaben passen. Eine Öffnung der institutionellen gebundenen Kommunikation des Evangeliums zielt hier vor allem darauf, Menschen in ihrer jeweiligen Individualität ernst zu nehmen und sich darauf einzulassen.<sup>19</sup>

Aus kirchlich-institutioneller Perspektive ist vor allem von Interesse, wie Menschen ggf. über neue rechtliche Konstruktionen wie etwa »gestufter bzw. differenzierter Mitgliedschaft« oder »Zugehörigkeit« an die Kirche gebunden werden können. Letztlich geht es dabei um die Stabilisierung der Institution. So

---

vereinsähnlichen Sozialformen sie von Teilnahme und Teilhabe abhalten. Hier die in der Taufe verbürgte Teilhabe auch praktisch zu ermöglichen, ist eine ebensolche Herausforderung und Aufgabe der Kirche wie die distanzierte Form der Mitgliedschaft zu re-spektieren.

<sup>18</sup> In der gegenwärtigen Kasualdiskussion in der Praktischen Theologie spielt die Frage des Sakramentscharakters der Taufe allenfalls eine geringe Rolle. Sie wird überwiegend ritualtheoretisch und kulturhermeneutisch als Vollzug gelebter (christlicher) Religion gedeutet. Vgl. dazu CHRISTIAN ALBRECHT, *Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen*, Tübingen 2006, 152–155.

<sup>19</sup> Vgl. dazu etwa MICHAEL DOMSGEN, *Zwischen einem »Mia san mia«-Gefühl und der Ahnung von der Nacktheit des Kaisers. Irritationen und Perspektiven kirchlicher Arbeit heute*, in: ZPTh 108 (2019), 287–311.

hat etwa Thies Gundlach, der für kirchliche Handlungsfelder zuständige Vizepräsident des EKD-Kirchenamtes, im Nachgang zum Reformationsgedenken 2017 ein »Plädoyer für ein neues Verständnis kirchlicher Zugehörigkeit«<sup>20</sup> verfasst. Als einen der wichtigsten Erfolge des Reformationsgedenkens führt er dort die Beobachtung an, die Kirchen seien am Reformationstag 2017 übervoll gewesen. Allerdings belegt er dies nicht mit konkreten Zahlen.<sup>21</sup> Er entwickelt daraus folgende Argumentation:

»Manche sprachen davon, dass Weihnachten und Ostern zusammenfalle, aber diese Beschreibung verdeckt eher den eigentlichen Clou, denn in die Gottesdienste sind in allen Teilen Deutschlands Menschen gekommen, die sich den reformatorischen Kirchen, ihrer Botschaft und ihrem (Kultur-)Erbe zugehörig fühlen. Es gibt offenbar viele Menschen, die sich inhaltlich ansprechen lassen vom Kern unserer Botschaft, von unserem Ethos und unseren Traditionen und Kulturwirkungen, *ohne* Mitglieder der Kirche zu sein.«<sup>22</sup>

Dieser Satz ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Ohne es zu belegen, behauptet Gundlach, dass »in allen Teilen Deutschlands« ein signifikanter Teil der Gottesdienstteilnehmenden keine Kirchenmitglieder gewesen seien. Wie er zu dieser Annahme kommt, ist jedoch unklar. Sicher wird es darunter Nicht-Mitglieder gegeben haben. Allerdings erschließt sich nicht, warum der Hinweis auf Ostern und Weihnachten den »Clou« verdecken soll. Gerade das findet ja vielerorts an Ostern, mehr noch an Weihnachten und bei Kasualien statt, dass Nichtkirchenmitglieder an Gottesdiensten teilnehmen.

Aber warum offensichtlich unterstellt wird, dass es bei denen, die zusätzlich zu den üblichen Gottesdienstgemeinden an diesem Tag in die Kirche gekommen sind, um Menschen handeln soll, die nicht Mitglied der Kirche sind, wird nicht näher ausgeführt. Viel naheliegender aber wäre anzunehmen, dass dieses Ereignis in viel größerer Zahl die Menschen mobilisiert hat, welche die Mehrheit der Kirchenmitglieder stellen, nämlich diejenigen, die nur gelegentlich – im wahren

<sup>20</sup> THIES GRUNDLACH, Licht und Schatten. Plädoyer für ein neues Verständnis kirchlicher Zugehörigkeit, in: Zeitzeichen 19/10 (2018), 12–15.

<sup>21</sup> Im Bereich der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland z.B. wurden die Gottesdienstteilnehmenden am Reformationstag 2017 nicht statistisch erfasst. Mir sind auch aus anderen Landeskirchen keine Zahlen bekannt.

<sup>22</sup> GRUNDLACH, Licht (s. Am. 20), 13. Kursivierung im Original. Gundlach verwendet damit den Terminus »Zugehörigkeit« für Formen der Verbundenheit von Menschen, die nicht der Kirche angehören. Bislang wurden mit dem Begriff in der Regel aber unterschiedliche Zugehörigkeitsformen von Kirchenmitgliedern bezeichnet. Vgl. etwa JAN HERMELINK, Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011, 186–196.

Sinne des Wortes – an kirchlichen Angeboten partizipieren, vor allem in lebens- und kirchenjahreszyklischer Gestalt.<sup>23</sup>

Dieses Plädoyer für eine stärkere Öffnung für vielfältige Gestalten gelebter Religion ist allerdings – nennen wir es – überraschend. Zum einen vertritt die EKD auf kirchenleitender Ebene in den letzten Jahren in der Diskussion um das Erfordernis der Kirchenmitgliedschaft von beruflich Mitarbeitenden nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Diakonie, ein eher auf traditionellen Konzepten beharrendes Kirchen- und Mitgliedschaftsverständnis und vertritt dies in abgemilderter Form in Gestalt der neuen sogenannten »Loyalitätsrichtlinie« bis heute.<sup>24</sup>

Zum anderen wurde von Verantwortlichen für die 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung die große und stabile Gruppe der »kirchlich Distanzierten« bzw. »Mittel-Verbundenen« kritisch beurteilt. Dagegen wurde die Bedeutung der Gruppe mit »intensiver Mitgliedschaftspraxis« besonders betont.<sup>25</sup> Irritierend ist in diesem Zusammenhang die Deutung Thies Gundlachs in den aus den empirischen Befunden abgeleiteten Handlungsaufforderungen, dass es eine »Polarisierung der Kirchenverbundenheit zwischen Engagement und Indifferenz« gäbe:

»Die »Extreme« werden gestärkt, man ist entweder stark engagiert oder vorwiegend biographisch-situativ dabei. D. h. aber, dass die milde, gemäßigte Form der evangelischen Frömmigkeit und Kirchenverbundenheit – die sogenannte Mehrheits-Religion, auf die unsere Kirche weithin ausgelegt ist – im Schwinden ist.«<sup>26</sup>

Das ist insofern überraschend, weil das von der Empirie nicht gedeckt ist, sondern weiterhin ein stabiles Segment der »etwas« und »ziemlich« Verbundenen besteht, das über 50 % der Kirchenmitglieder ausmacht. Diese Gruppe ist zwar gegenüber den vorherigen Befragungen kleiner geworden, dafür ist in der Tat die Gruppe der »überhaupt nicht« Verbundenen auf 14 % angestiegen.<sup>27</sup> Hier aber von

<sup>23</sup> Vgl. KRISTIAN FECHTNER, Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh 2003; DERS., Im Rhythmus des Kirchenjahres. Vom Sinn der Feste und Zeiten, Gütersloh 2007.

<sup>24</sup> Richtlinie des Rates über kirchliche Anforderungen der beruflichen Mitarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Diakonie vom 9. Dezember 2016 (Abl. EKD 2017, S. 11). Vgl. zu den ekklesiologischen Aspekten der Debatte MICHAEL HASPEL, Diakonie und Arbeitsrecht in theologischer Perspektive, in: BThZ 30 (2013), 349–377; DERS., Kirchenmitgliedschaft als Erfordernis für die berufliche Mitarbeit in Kirche und Diakonie. Thesen zur gegenwärtigen Debatte in theologisch-ethischer Perspektive, in: epd-Dokumentation 43 (2015), 14–17, sowie die weiteren Beiträge in diesem Heft.

<sup>25</sup> V. KMU (s. Anm. 14), 9.

<sup>26</sup> A. a. O., 130.

<sup>27</sup> A. a. O., 87.

einer Polarisierung zu reden oder gar davon, dass die gemäßigte Form der Kirchenverbundenheit im Schwinden begriffen sei, ist überzogen. An eine solche Deutungsperspektive schließen sich dann Schlussfolgerungen an, die eine Konzentration auf den vermeintlichen Kernbereich kirchlicher Arbeit mit dem klassischen Gottesdienst als Zentrum fordern.<sup>28</sup> Dies korreliert mit Positionen in den Debatten über Kirchen- und Strukturreformen in kirchlichen Entscheidungsgremien, in denen strukturell die hochverbundenen und hochengagierten, kerngemeindlichen Gemeindeglieder überrepräsentiert sind. Denn die mittelverbundenen Kirchenmitglieder engagieren sich in aller Regel ja nicht in synodalen Gremien. So werden traditionelle, aber »rückläufige Geselligkeitsformen« mit immensen Ressourcen am Leben erhalten, so dass andere Arbeitsbereiche nicht hinreichend ausgestattet und ausgebaut werden können.<sup>29</sup>

### 3. TAUFE, GLAUBE, MITGLIEDSCHAFT IN SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Ein inklusives und für die pluralen Gestalten individueller Aneignungs- und Ausdrucksformen gelebter christlicher Religion offenes Kirchen- und Mitgliedschaftsverständnis korrespondiert mit einem spezifischen theologischen Verständnis von Taufe und Glauben. Ein wesentlicher Diskussionspunkt in der Tauftheologie ist ja das Verhältnis von Glauben und Taufe, etwa in baptistischer Perspektive mit Verweis auf Mk 16,16: »Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden.« Theologiegeschichtlich wird das in der Regel an den unterschiedlichen Konzeptionen bei Calvin, Luther und Zwingli entwickelt. Positionen, welche die Säuglings- und Kindertaufe theologisch begründen, betonen dabei einerseits den Aspekt göttlicher Gnade, andererseits die sakramentale Wirksamkeit der Taufe als Glauben wirkend.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> DETLEF POLLACK, Herausforderungen für eine reformbereite Kirche, Impuls bei der 4. Tagung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 12. bis 15. November 2017 in Bonn, URL: [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/synode-2017-Impuls-Schwerpunktthema-Pollack.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/synode-2017-Impuls-Schwerpunktthema-Pollack.pdf) (Stand: 04.10.2019).

<sup>29</sup> In diesem Zusammenhang ist Gundlachs Forderung nach »Flexibilisierung der Gemeindeformen« ausdrücklich zuzustimmen. Vgl. V. KMU, 131.

<sup>30</sup> So etwa WILFRIED HÄRLE, Dogmatik, Berlin/Boston, MA 1995, 547–558. Uwe Swarat hat allerdings darauf hingewiesen, welche Folgeprobleme dabei entstehen, die Taufe als glaubenswirkendes Sakrament zu deuten, wenn religionsmündige Menschen sich, nachdem sie schon glauben, taufen lassen. Vgl. UWE SWARAT, Ist die Taufe ein Sakrament?, in: ThFPr 31 (2005), 81–91. Leider geht Härle in seiner kurzen Replik auf Swarats bedenkenswerte Argumente nicht wirklich ein. Vgl. HÄRLE, Dogmatik (s. Anm. 30)

Johannes Brenz bietet mit seiner Katechismusformulierung zur Taufe, die neben Lehrstücken aus Luthers *Kleinem Katechismus* in den *Württembergischen Katechismus* Eingang gefunden hat, eine Deutungsperspektive an, welche die Taufe ganz auf Gottes Handeln für die Menschen konzentriert:

»Was ist die Taufe? Die Taufe ist ein Sakrament und göttlich Wortzeichen, womit Gott, der Vater, durch Jesus Christus, seinen Sohn, samt dem Heiligen Geist bezeugt, dass er dem Getauften ein gnädiger Gott wolle sein und verzeihe ihm alle Sünden aus lauter Gnade um Jesu Christi willen und nehme ihn auf an Kindes Statt und zum Erben aller himmlischen Güter.«<sup>31</sup>

Das Geschehen der Taufe wird hier also zunächst und vor allem als Gottes Gnadenzuspruch gedeutet. Taufe wird als ausschließlich auf die *gratia praeveniens*, auf die zuvorkommende Gnade Gottes gegründet interpretiert. In diesem Sinne ist die Taufe die konstitutive, je individuelle Zusage Gottes, dass er dem Getauften ein gnädiger Gott sein wird (so wird man das »wolle« hier wohl angemessen übersetzen). Diese Zusage ist konstitutiv verbunden mit der Sündenvergebung, welche die Getauften von der Macht der Sünde befreit (z. B. Röm 6) und gleichursprünglich durch den Heiligen Geist in die Gotteskindschaft beruft (etwa Röm 8, 14–17; Gal 3,27; Gal 4,1–7). Dies ist ein starkes Bild für die Konstitution der individuellen Gottesbeziehung, welche in der Perspektive christlicher Anthropologie die Personalität als Beziehungsgeschehen garantiert. In der biblischen und dogmatischen Sprache wird dafür auch der Ausdruck der »Wiedergeburt« oder der Transformation in eine »neue Kreatur«<sup>32</sup> verwendet.

Durch die Geburtsmetapher ist es naheliegend, dass die Taufverheißung in der religiösen Praxis mit der Erfahrung der Geburt eines Kindes verbunden wird. Die Verletzlichkeit des Neugeborenen, aber auch der Mutter und des sozialen Gefüges sind Kontexte, in denen die Gnadenzusage, die Stärkung und der Segen besonders bedeutsam sein können.<sup>33</sup>

<sup>5</sup>2018, 554. In meinen folgenden Überlegungen versuche ich, Uwe Swarats Einwände mit zu bedenken.

<sup>31</sup> Johannes Brenz im *Württembergischen Katechismus*. Die Wiederentdeckung der Brenz'schen Tauftheologie verdanke ich Uwe Swarat. Im Rahmen eines gemeinsamen Projektes: ULRIKE LINK-WIECZOREK/RALF MIGGELBRINK/DOROTHEA SATTLER/MICHAEL HASPEL/UWE SWARAT/HEINRICH BEDFORD-STROHM, *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum*, Gütersloh 2004, führte ich Brenz' Formulierung im Brustton der Überzeugung als eine Aussage Luthers an. Uwe Swarat hat mit seiner enzyklopädischen theologischen Bildung jedoch sofort für die Aufklärung des (produktiven) Irrtums gesorgt.

<sup>32</sup> Leuenberger Konkordie, II, 2a.

<sup>33</sup> Vgl. FECHTNER, *Kirche* (s. Anm. 23), 81–98.

Dieses Verständnis entspricht dem Kern des Taufsegens aus Luthers Taufbüchlein von 1526 wie ihn auch die neue, in der Erprobung befindliche Taufagende der VELKD vorsieht:

»Der allmächtige Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der dich von neuem geboren hat durch das Wasser und den Heiligen Geist und dir alle Sünde vergibt, der stärke dich mit seiner Gnade zum ewigen Leben.«

In dieser wie in Brenz' Deutung des Taufgeschehens wird deutlich, warum Brenz die Taufe als »Sakrament und göttlich Wortzeichen« präzise bezeichnet und das Sakrament als göttliches Wortzeichen definiert, denn das »und« wird man hier als Kopula der Identität und nicht additiv verstehen dürfen. Das Gnadenwort Gottes, sichtbar im Zeichen des Wassers, wirkt in der Kraft des Heiligen Geistes die Erneuerung des Getauften, gerade ohne dessen Zutun (*sola gratia*).

Diese Wirkung des Sakraments gilt bei unmündigen Kindern genauso wie bei Erwachsenen, die schon eine vertrauende Beziehung zu Gott entwickelt haben und dann die Taufe begehren. Die *renovatio* ermöglicht, dass Glauben wachsen kann und der Heilige Geist stärkt den Glauben. Im einen Fall als Beginn des Prozesses des Glaubens, der durch die Erfahrung der Liebe, das Erzählen von Gott, dem Vorlesen von biblischen Geschichten, Erleben lebensweltlicher Spiritualität und nicht zuletzt durch die Erinnerung an die Gnadenzusage der Taufe sich entwickeln kann – freilich, ohne dass dies garantiert werden könnte.<sup>34</sup> Die gottesdienstliche Erinnerung der Taufe und das persönliche Erinnern – etwa durch das Anzünden der Taufkerze – haben eine wichtige Funktion der Vergewisserung der Gnade und Stärkung des Glaubens durch die Gewissheit des *baptismus sum*.

Im Fall der Taufe von Menschen, die durch die Kommunikation des Evangeliums berührt wurden und sich auf das Wagnis und die Verheißung des Glaubens vertrauend einlassen, wirkt die Taufe die Erneuerung des Menschen und Stärkung des Glaubens und der Liebe. Mit dem Wachstum des Glaubens ist in beiden Fällen die Verheißung verbunden, dass auch das Leben der Getauften durch den Geist der Liebe erneuert wird. Die Orientierungshilfe der EKD zur Taufe formuliert es so: »Dieser Geist schenkt Kraft zu Glaube, Liebe und Hoffnung und konkretisiert sich in einer Vielfalt von Geistesgaben.«<sup>35</sup> Hier wird schon deutlich, dass man auch beim Glauben der Getauften mit einer Vielfalt zu rechnen haben wird. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

<sup>34</sup> Vgl. CHRISTIAN GRETHLEIN, Taufpraxis in Geschichte, Gegenwart und Zukunft, Leipzig 2014, 173–176.

<sup>35</sup> KIRCHENAMT DER EKD (Hrsg.): Die Taufe. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche. Vorgelegt vom Rat der EKD, Gütersloh, <sup>2</sup>2008, 34.

Wenn man diesem von Brenz inspirierten Verständnis der Taufe folgt, wird deutlich, dass die Taufe durch Gottes Gnadenzusage als Kommunikation des Evangeliums und das Zeichen des Wassers durch den Heiligen Geist den Menschen im Verhältnis zu Gott durch die Absage an die Macht der Sünde neu konstituiert. Zum einen kann diesem Wortzeichen der Glaube vorausgehen und wird dadurch gestärkt, zum anderen kann der Glaube durch diese *renovatio* wachsen. Insofern spricht nichts gegen, sondern sogar viel für die Taufe von Kindern. Es schließt aber auch eine Taufe von Erwachsenen als Sakrament nicht aus.

Abzulehnen ist in dieser Perspektive freilich die Wiederholung. Die konstitutive Gnadenzusage Gottes kann nicht aufgehoben und sollte deshalb auch nicht wiederholt werden.<sup>36</sup> In der Grammatik der Sakramente sind ja gerade das einmalige konstitutive Wortzeichen der Taufe und das auf Wiederholung angelegte Altarsakrament aufeinander bezogen. Insofern ist es in der liturgischen Gestaltung des Abendmahls zu begrüßen, wenn die Erinnerung an die Taufe als konstitutivem Akt und das Abendmahl als erneuerbare Stärkung im Glauben und Leben aufeinander bezogen werden. Diese theologische Perspektivierung der Taufe hat freilich Implikationen für das Glaubens- und Konsequenzen für das Konfirmationsverständnis.

#### 4. GLAUBEN UND BEKENNEN

Ein Element der Tauf liturgie wurde bislang noch gar nicht bedacht, nämlich »gemeinsam das Glaubensbekenntnis zu sprechen«.<sup>37</sup> Bewusst nehme ich hier die Formulierung von Kristian Fechtner auf. Es wird kein Zufall sein, dass hier als Verb »sprechen« und nicht »bekennen« steht. In dem Textabschnitt zur Konfirmation heißt es bei ihm: »Im Gottesdienst stimmen die Konfirmandinnen und

<sup>36</sup> Die massiven Aversionen gegen die Wiederholung der Taufe in den traditionellen Lehrformen des reformierten und lutherischen Christentums ist freilich nicht ohne den kirchenpolitischen und politischen Hintergrund des 16. und 17. Jahrhunderts zu verstehen und das Insistieren auf die Kindertaufe hatte in den Staatskirchen auch sozialdisziplinierende Momente nach innen und außen. Man wird zur Kenntnis nehmen müssen, dass in erheblichen Teilen des weltweiten Protestantismus außerhalb der *Mainline Churches* Taufen als Gemeindeaufnahmen verstanden und deshalb auch bei Gemeindefwechsel mehrfach vollzogen werden. Dies kann man theologisch ablehnen, ohne zugleich in ein inquisitorisches Anathematisieren zu verfallen.

<sup>37</sup> KRISTIAN FECHTNER, Kasualien, in: DERS. u. a. (Hrsg): Praktische Theologie. Ein Lehrbuch (ThW 15), Stuttgart 2017, 57–80, 60.

Konfirmanden vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Überzeugung<sup>38</sup> in das Bekenntnis der Kirche ein [...].<sup>39</sup>

Beides sind Formulierungen, die an der konfessorischen Dimension von Taufe und Konfirmation festhalten, aber den Modus der Kommunikation gegenüber den von Uwe Swarat vor dem Hintergrund des baptistischen Glaubens- und Taufverständnisses geforderten individuellen, expliziten und expressiven Bekenntnisaktes – wie er in den Taufliturgien für die Erwachsenentaufe etwa in der lutherischen Agende durchaus vorgesehen ist – deutlich herabdimmten. Dies hat sowohl theologische als auch kulturelle bzw. religionskulturelle Gründe.

Zu letzteren zuerst. In Deutschland bekennt man sich vielleicht am ehesten zu einem Fußballverein. Bei politischen Positionen oder ethischen Werten wird es schon schwieriger. In diesem kulturellen Kontext wird die religiöse Praxis und Orientierung vielfach als etwas Intimes empfunden. Man identifiziert sich damit durchaus öffentlich, außerhalb des sozialen Nahbereichs wird darüber aber eher nicht individuell kommuniziert.<sup>40</sup> Das ist zwar eine grobe Verallgemeinerung und es gibt vielfältige Praktiken, die anders sind, z.B. in durch die Erweckungsbewegung geprägten Gruppen, aber damit sollte die tendentielle kulturelle Orientierung angezeigt werden.

Die freikirchliche Kultur – auch in Deutschland – ist neben den europäischen Erweckungsbewegungen wesentlich geprägt durch das *Second Great Awakening* in Nordamerika, welches nicht nur das theologische Selbstverständnis und die religiösen Kommunikations- und Sozialformen grundsätzlich transformiert, sondern dadurch auch wesentlich auf die Alltags- und Sprachkultur in den USA gewirkt hat. Der klassische calvinistische Heilsexklusivismus wurde transformiert in einen Heilsinklusionismus, der freilich die aktive Beteiligung der Einzelnen an der Verwirklichung des Heils konstitutiv machte.<sup>41</sup> Vielleicht könnte man das Ergebnis als »expressive Individualität« charakterisieren, welche sowohl hinsichtlich der Heils- als auch der Marktökonomie die Selbstaktivierung und -darstellung der Individuen konstitutiv machte. Dagegen kontrastiert eine institutionell abgesicherte Darstellung des religiösen Bewusstseins im Kommuni-

<sup>38</sup> Der Terminus »Überzeugung« ist insofern interessant, weil er den Bedeutungsraum der Termini *Fides/Pistis/Glauben* akzentuiert. Vgl. dazu MICHAEL HASPEL, Art. *Fides*. II Theologie, Christentum, in: GERT UEDING (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* Bd. 3, Tübingen 1996, 272–277 und die anderen Teilartikel zum Lemma »Fides« im HWRh.

<sup>39</sup> FECHTNER, *Kausalien* (s. Anm. 37), 62. Das Bild des Einstimmens verweist auch auf das gemeindliche chorische Singen im Unterschied zum Solo.

<sup>40</sup> Vgl. FECHTNER, *Christentum* (s. Anm. 16), 24–31.

<sup>41</sup> Vgl. MICHAEL HOCHGESCHWENDER, *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M./Leipzig 2007, besonders 77–116.

kationszusammenhang der Kirche im volkkirchlichen deutschen Protestantismus.

Dass auch die freikirchliche Frömmigkeitskultur nicht in direkter Linie aus den neutestamentlichen Darstellungen der frühen christlichen Gemeinden hergeleitet werden kann, sondern vielmehr von erwecklicher Individualisierung, expressiv-barocken Sprachformen, etwa bei Zinzendorf, und der Vereinskultur des 19. Jahrhunderts wesentlich mit geprägt ist, dürfte historisch nicht strittig sein. Gerade auch vor dem Hintergrund einer in apokalyptischen Dimensionen deutbaren Verfolgungs- und Diskriminierungsgeschichte bis ins 20. Jahrhundert hinein, hat eine auf das persönliche Bekenntnis abzielende Glaubenskultur hohe Plausibilität.

In den evangelischen Landeskirchen in Deutschland sind diese Frömmigkeitsformen in pietistischer und evangelikaler Gestalt durchaus *ein* wesentliches und lebendiges Element. Allerdings eröffnet die volkkirchliche Ekklesiologie und kirchliche Gestalt ausgehend von der Liberalen Theologie Raum gerade für vielfältige individuelle Glaubens- und Beteiligungsformen. Mit dem Einstimmen in persönlicher Verantwortung in das in der Regel apostolische Glaubensbekenntnis bei Taufe und Konfirmation kommt zum Ausdruck, dass jede und jeder auf seine Weise, aber gemeinsam im Kommunikationsgeschehen des Evangeliums verbunden ist.<sup>42</sup> Inhaltlich ist das apostolische Glaubensbekenntnis ja so konzentriert, dass es vor allem zur Darstellung bringt, dass der in der Taufe handelnde Gott identisch mit dem in der Bibel bezeugten Gott ist. Damit ist die Kommunikation des Evangeliums eindeutig fundiert. Das Bekenntnis verweist auf das Wort Gottes als Grundlage des Glaubens.

Das Zeugnis der Heiligen Schrift ist dabei allerdings ebenso interpretations- und kontextualisierungsbedürftig wie das Bekenntnis. In dieser Konstellation ist die dadurch sachlich zwar begrenzte aber in diesem Rahmen weite Vielfalt konstitutiv angelegt. Kommunikation des Evangeliums gibt es nur im Plural.<sup>43</sup> Für die Taufe ist also konstitutiv, dass mit dem gemeinsamen Sprechen des Glaubensbekenntnisses die vertrauende Beziehung zu dem in der Bibel be-

<sup>42</sup> Vgl. BIRGIT WEYEL, Gemeinde als Netzwerk. Perspektiven der Netzwerktheorie für eine Kirche bei Gelegenheit, in: PETER BUBMANN u. a. (Hrsg.): Gemeinde auf Zeit. Gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen, Stuttgart 2019, 73–83. Dieses gemeinsame Einstimmen scheint mir deshalb auch angemessener als der Vorschlag von Michael Domsgen, prinzipiell darauf abzielen, zu eigenen Bekenntnissen zu befähigen. Wichtig in diesem Kontext ist sein Hinweis auf den historischen Zwangscharakter vorgegebener Bekenntnisse. Vgl. DOMSGEN, »Mia san mia«-Gefühl (s. Anm. 19), 300–302.

<sup>43</sup> Vgl. ausführlicher MICHAEL HASPEL, Kirche als Institution und Organisation – Protestantismus als Lebensform, in: DERS., Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive, Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder, Bd. 5, Stuttgart 2011, 142–180.

zeugten Gott zur Darstellung kommt und damit das Geschehen der Taufe eindeutig bestimmt wird.

## **5. TAUFE, KONFIRMATION UND MITGLIEDSCHAFT – EKKLESIOLOGISCHE KONSEQUENZEN**

Das hier entwickelte Verständnis von Taufe und Glauben hat Konsequenzen für das Taufverständnis (1), für das Verständnis der Konfirmation (2), für den Dialog mit den Baptisten (3) sowie für die Mitgliedschaftsdiskussion (4) und die damit verbundenen ekklesiologischen Perspektiven (5).

(1) Die hier konzentriert vorgetragenen theologischen Überlegungen zur Taufe implizieren, dass die Taufe ein einmaliges und abgeschlossenes Geschehen ist. Das göttliche Wortzeichen der Taufe kommuniziert die vorgängige Gnade Gottes und eröffnet zugleich eine neue Existenz. Sie ermöglicht und stärkt damit den heilsamen Glauben in je spezifischer Weise, je nachdem in welcher biographischen Situation die Taufe erfolgt. Damit ist aber einem prozesshaften Verständnisses der Taufe eine Absage erteilt. Freilich nicht einem prozesshaften Verständnis des Glaubens, der immer angefochtener Glaube bleibt, und auf Wachstum hin angelegt ist.

(2) Wenn die Taufe keiner weiteren Bestätigung bedarf, ergeben sich daraus Konsequenzen für die Konfirmation. Die Konfirmation ist keine Bestätigung der Taufe. Sie ist als Prozess (konfirmierendes Handeln) Begleitung auf dem Lebens- und Glaubensweg an einer biographisch wichtigen Stelle, nämlich dem Erwachsenwerden als Ausbildung einer eigenen, auch religiösen Identität und der zunehmenden Herauslösung aus der Herkunftsfamilie. In einem in der Regel ein- bis zweijährigen Prozess werden kirchliches Leben und Spiritualität erkundet und vor allem je eigene Gestalten der Kommunikation des Evangeliums ausprobiert. In der Konfirmation ist deshalb die Erinnerung der Taufe ein wesentliches Element; dazu kommen das Einstimmen in das Bekenntnis, für das man eigene Interpretations- und Kontextualisierungsmöglichkeiten gesucht hat, und schließlich der Segen als Reisesegen für den Weg des Erwachsenwerdens. In diesem Sinne ist die Konfirmation sowohl ein spiritueller als auch ein wichtiger Passage- bzw. Schwellenritus. Sie ist allerdings nicht die Bestätigung der Taufe oder der Abschluss eines Initiationsprozesses.

(3) Die Konsequenzen für die Verständigung mit der baptistischen Theologie sind offensichtlich. Wenn die volkskirchlich geprägten Landeskirchen an ihrer bewährten Tauf- und Konfirmationspraxis festhalten wollen, dann wird der Versuch scheitern, die Kontroversen in der Tauffrage aufzuheben, indem die Taufe als Initiationsprozess verstanden wird, weil – wie Uwe Swarat in großer Klarheit herausgearbeitet hat – die Dissense dann beim Verständnis von Konfirmation, Mitgliedschaft und Gemeinde offenbar werden.

(4) Aus dem hier dargelegten theologischen Verständnis von Taufe und Konfirmation folgt, dass die aus der Konfirmation resultierenden und an sie gebundenen Rechte überdacht werden sollten. Warum sollte eine getaufte, aber nicht konfirmierte Religionsmündige, die nach eigener Überzeugung in das Glaubensbekenntnis mit einstimmt, nicht am Abendmahl teilnehmen, nicht Patin werden oder das aktive und passive Wahlrecht ausüben können? Die Ausübung dieser Rechte bzw. Befähigungen sollte ausschließlich an diese Kriterien gebunden werden: Taufe, Einstimmen in das Glaubensbekenntnis und die Religionsmündigkeit. Die Konfirmation und der ihr vorausgehende Prozess sollten aus ihrer eigenen Bedeutung heraus weiterhin einen hohen Stellenwert haben, müssen ihre Attraktivität aber in sich signifikant ändernden Lebenswelten der Jugendlichen immer wieder neu bewähren.

Folgt man dieser Argumentation, dann sind für mich keine theologischen Gründe erkennbar, warum man unterschiedliche Stufen der Mitgliedschaft einführen sollte.<sup>44</sup> Plausibel wäre allenfalls ein Status des Katechumenats für nicht getaufte Religionsmündige, die sich auf die Taufe vorbereiten. Da aber Gottesdienste öffentlich sind, Taufseminare und Glaubenskurse sich in der Regel ja gerade an Konfessionslose wenden,<sup>45</sup> außerdem im Einzelfall für Zulassungen zu Kasualien seelsorglich begründete individuelle Lösungen ermöglicht werden können und schließlich die Zahlen überschaubar sind, sehe ich hier keinerlei Notwendigkeit für ein eigenes mitgliedschaftsrechtliches Institut. Unterschiedliche Formen der Verbundenheit und Teilnahme können durch (Gast-)Teilnahme oder Mitgliedschaft in Fördervereinen ihre Gestalt finden. Auch hier ist für mich nicht ersichtlich, warum es eines eigenen Instituts bedürfte.<sup>46</sup> Theologisch betrachtet ist Kirchenmitgliedschaft an die Taufe gebunden und wird durch diese begründet. Anstatt über neue rechtliche Mitgliedschaftsformate nachzudenken,

<sup>44</sup> Anders etwa PETER SCHERLE, *Gemeinde auf Zeit und Kirche als Ereignis. Systematisch-theologische Perspektiven*, in: PETER BUBMANN u. a. (Hrsg.): *Gemeinde auf Zeit. Gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen*, Stuttgart 2019, 19–29.

<sup>45</sup> Vgl. DOROTHEE LAND, *Lasst uns drüber reden. Glaubenskurse im Osten Deutschlands*, Neudietendorf 2015.

<sup>46</sup> In meiner Wahrnehmung steht die Debatte über gestufte bzw. differenzierte Mitgliedschaft und Zugehörigkeit im Kontext eines nicht produktiven Streits zwischen praktisch-theologischen Positionen, die individuelle Formen gelebter Religion jenseits der Institution Kirche vor dem Hintergrund religionssoziologischer und praktisch-theologischer Debatten, die ihren Ursprung im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts haben, möglichst umfassend in den Blick nehmen wollen, und vor allem religionssoziologischen Perspektiven, welche die Position vertreten, dass die Institution für individuelle Formen von Religiosität unhintergebar sei. Diese Debatte scheint mir für die gegenwärtigen Herausforderungen in theologisch-wissenschaftlicher und kirchlich-praktischer Perspektive wenig fruchtbringend.

sollte der bestehenden Vielfalt in der Gestaltung der Kirchenmitgliedschaft Wertschätzung entgegengebracht<sup>47</sup> und zugleich »Gastlichkeit« gegenüber und mit allen denen praktiziert werden, die teilnehmen und mitwirken, aber nicht getauftes Mitglied werden wollen.<sup>48</sup>

(5) Freilich sind damit die organisatorischen Probleme, vor denen die evangelischen Landeskirchen – und nicht nur sie – in den kommenden Jahren noch zunehmend stehen werden, noch überhaupt nicht berührt. Der massive Mitgliederrückgang stellt nicht nur die organisatorische und institutionelle Reproduktion der landeskirchlich verfassten evangelischen Kirchen in Frage, sondern damit auch ihre öffentliche Präsenz. Diese wiederum trägt nicht nur zur gesellschaftlichen Akzeptanz der Kirche bei, sondern ist ein wichtiger Kommunikationszusammenhang für die Plausibilisierung und Gestaltung von gelebter Religion. In den Kirchenreformdebatten scheint immer wieder die Vorstellung an Dominanz zu gewinnen, die Kirche würde wesentlich durch kerngemeindlich strukturierte Parochien getragen und von »unten« nach »oben« aufgebaut. In kirchlichen Haushaltsdebatten wird immer wieder betont, wie viel Geld in die »Gemeinden« fließt. Dabei sind in der Regel weder die »kirchlich Distanzierten« im Blick, die allerdings die Gruppe sind, welche die meisten Kirchensteuern zahlt, noch die konstitutive Rolle der öffentlichen Präsenz von Kirche. Es kommt hinzu, dass sich gegenwärtig gesellschaftliche Öffentlichkeit in einem radikalen medialen und strukturellen Wandel befindet.

In der hier entwickelten theologischen Perspektive kommt der Taufe für die Kommunikation des Evangeliums große Bedeutung zu. In ihr werden die gnädige Zuwendung Gottes und die Eröffnung einer (neuen) individuellen Beziehung mit Gott erfahrbar. Mit der Berufung in die Gotteskindschaft ist kirchenrechtlich zugleich die Mitgliedschaft in der Kirche verbunden. In vielfältigen Formen von Kommunikationsnetzwerken des Evangeliums können Menschen auf ihrem Weg begleitet und unterstützt werden. Im Lebenszyklus kommt vor den neueren empirischen Entwicklungen der Konfirmation hier eine besondere Bedeutung zu. Die zunehmende Zahl der nicht-konfirmierten Getauften ist eine Herausforderung und Chance, die kasualtheologisch und religionspädagogisch noch weiter erschlossen werden kann, ohne diese wichtige Phase der Herausbildung eigener religiöser Identität kirchenrechtlich zu belasten.

<sup>47</sup> Vgl. ähnlich HERMELINK, Organisation (s. Anm. 22), 197 f.

<sup>48</sup> Es ist interessant zu beobachten, dass etwa in der EKM einerseits auf kirchenleitender Ebene die Diskussion über »gestufte Mitgliedschaft« geführt wurde, andererseits im Zuge der Rechtsangleichung das Erfordernis der Kirchenmitgliedschaft für die Mitarbeit in Gremien von kirchlichen Stiftungen etc. verschärft wurde. So gibt es durchaus im Satzungsrecht von Stiftungen und Vereinen, im Personalvertretungsrecht von Kirche und Diakonie u. ä. die Notwendigkeit, die Mitwirkung vom Erfordernis der Kirchenmitgliedschaft zu entbinden, wo diese sachlich nicht notwendig ist.

Zur Teilhabe an den vielfältigen Kommunikationen des Evangeliums sind auch Menschen eingeladen, die noch nicht getauft oder nicht mehr Kirchenmitglieder sind. Gerade darin liegt die Chance aber auch die Aufgabe des volksgemeinschaftlich geprägten Protestantismus, die institutionellen Voraussetzungen<sup>49</sup> individueller, gemeinschaftlicher und öffentlicher gelebter Religion zu erhalten und Formen gelebter Religion als eine wichtige Form evangelischen Christseins ernst zu nehmen, zu denen konstitutiv die Distanz zur Institution bzw. Organisation gehört. Nur in dieser Mehrdimensionalität wird der volksgemeinschaftliche Protestantismus, als eine unter verschiedenen Gestalten evangelischer Existenz, in vielfältiger Weise die Nachricht von der Gnade und Liebe Gottes kommunizieren und Menschen in je ihrer Lebenssituation Hoffnung und Freiheit eröffnen können.

---

<sup>49</sup> Auch wenn in den Ausführungen zu Kirchenaustritten immer wieder betont wird, dass die Kirchensteuer kein wichtiger Austrittsgrund sei, liegt hier eine Herausforderung. Theologisch ist nicht zu verantworten, wenn Menschen, die getauft sind, wegen der mit der Mitgliedschaft verbundenen finanziellen Belastungen aus der Kirche austreten. Die Höhe der Kirchensteuer und ihre Bindung an die Einkommenssteuer, führt zum Teil zu Effekten, die ekklesiologisch zumindest problematisch sind, wie die extrem hohe Besteuerung einzelner und die Bindung an politisch vorgegebene Strukturen der Verteilung der Steuerlast im Staat. Schließlich ist die Höhe der Kirchensteuer zu diskutieren, auch wenn das die Finanzierung noch schwieriger machen mag. Die Kirchensteuer wurde vor 100 Jahren in der Fläche eingeführt und korreliert in ihrer Logik mit Zwangsmitgliedschaft und staatsanaloger kirchlicher Organisation. Beide Aspekte sind theologisch hinfällig und gesellschaftlich überholt. Vor allem aus theologischen Gründen gilt es, über andere Finanzmodelle ernsthaft nachzudenken, um dann mit langem Atem Veränderungen vornehmen zu können, um eine Gestalt von Kirche zu bewahren und weiterzuentwickeln, die ihrem Auftrag entspricht.