

Gemeindezucht in Freikirchen im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion als Thema der Systematischen Theologie¹

Christoph Raedel

1. Gemeindezucht – Inklusion – Exklusion: Eine Sichtung des Geländes

Es ist bereits einige Jahr her, dass der US-amerikanische Präsident George W. Bush mit seiner eigenen Kirche, der United Methodist Church (UMC; im deutschsprachigen Raum: Evangelisch-methodistische Kirche) über die Frage aneinandergeriet, ob gegen den Irak unter Saddam Hussein Krieg zu führen sei. Die UMC positionierte sich damals, sowohl kraft ihrer sozialen Grundsätze wie auch durch aktuelle kirchliche Stellungnahmen, deutlich zugunsten einer politischen Lösung des Konflikts, Bush jedoch zeigte sich nicht einmal bereit, die Bischöfe seiner Kirche zum Gespräch zu empfangen. Innerhalb und außerhalb der methodistischen Kirche gab es zu jener Zeit Stimmen, gegen George W. Bush ein Kirchenzuchtverfahren einzuleiten, mit dem Ziel, die Mitgliedschaft des US-Präsidenten zu suspendieren.²

Freikirchen und Kirchen- bzw. Gemeindezucht,³ so könnte man sagen, ist also kein rein historisches, heute erledigtes Thema. Allerdings sehe ich dies weniger mit der vorstehenden Begebenheit belegt (es gab nie ein Verfahren gegen den US-Präsidenten), vielmehr ist auf die lebensgeschichtlichen Zugänge zum Thema „Aussteiger aus Freikirchen“ zu verweisen, die in diesem Band veröffentlicht sind, auch wenn sie keinen Anspruch auf Repräsentativität erheben wollen und können. Gleichwohl: Es gibt Menschen, die freikirchliche Gemeinden aufgrund der Missbilligung ihres, wie wir sagen könnten, nonkonformen Verhaltens verlassen haben bzw. verlassen mussten. Dem stehen andere Beobachtungen auf Gemeindeebene zur Seite wie der Eindruck, dass in vielen Gemeinden zwar nicht alles gutge-

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung meines Vortrags auf dem Frühjahrssymposium des Vereins für Freikirchenforschung am 13. April 2013. Der Vortragsstil ist weithin beibehalten worden.

² So z. B. *Wolfram Kinzig*, On A Mission from God? Bush, die Religion und der Krieg, in: *Evangelische Theologie* 63 (2003) 390–400. Bischof Walter Klaiber hatte die Frage, ob gegen den Präsidenten ein Kirchenzuchtverfahren anzustrengen sei, nach eigenen Angaben bereits 2002 in einem Brief an den damaligen Präsidenten des Bischofsrates aufgeworfen; vgl. *Walter Klaiber*, Ein Kirchenzuchtverfahren gegen George W. Bush? Bemerkungen zu Wolfram Kinzig: On A Mission from God?, in: *Evangelische Literatur* 64 (2004) 315–318; der Hinweis auf den genannten Brief auf S. 316.

³ Der Begriff Freikirchen ist streng genommen nur als Gegenbegriff zu territorial verfassten Staats- oder Landeskirchen sinnvoll, folglich nur auf den europäischen Bereich, nicht die USA anwendbar.

heißen, über abweichende, als problematisch empfundene Verhaltensweisen jedoch höchstens hinter vorgehaltener Hand gesprochen werde und von Sanktionen keine Rede sein könne. Vielfalt – kritische Stimmen sagen: Beliebigkeit – habe sich doch längst auch in vielen freikirchlichen Gemeinden breitgemacht. Schon dass der Begriff „Freikirche“ ein breites Spektrum an Gemeinden umfasst und auch nicht als Markenname geschützt ist, dürfte diese Unterschiedlichkeit der Erfahrungen erklären. Aber auch Tendenzen – nämlich insgesamt die der Lockerung von Restriktionen – dürften sich über die zurückliegenden Jahrzehnte nachweisen lassen.

Solche widersprüchlichen Beobachtungen sind jedoch auf der Ebene der systematisch-theologischen Reflexion kaum rezipiert worden. Legt man die deutsch- und englischsprachige Fachliteratur zugrunde, dann scheint die Frage nach den Grenzen der Kirche keiner eigenständigen Überlegung mehr wert.⁴ Nur vereinzelt wurde und wird Unbehagen an der Lage der Kirche bzw. Kirchen geäußert, doch das sind – zumeist ältere – Einzelstimmen.⁵

Von Jesus Christus als *Grund* und von der Haltung menschlichen Unglaubens im Sinne des Festhaltens an der eigenen Unversöhnlichkeit als *Grenze* der Kirche zu reden heißt, die zwei Seiten einer Medaille in den Blick zu nehmen. Theologisch sind darin die Kategorien Inklusion und Exklusion angelegt. Nun ist nicht zu übersehen, dass das Nachdenken über Exklusion und Inklusion in der Kirche seit den 1990er Jahren eine Belebung erfahren hat, allerdings eher als Thema der *Praktischen* Theologie, und dann auch nicht unter dem Begriff der Kirchen- oder Gemeindezucht, sondern über das Begriffspaar Inklusion und Exklusion. Die Theologie nimmt damit Leitbegriffe der soziologischen Analyse auf, wofür namentlich die Arbeiten von Niklas Luhmann zu nennen sind. In der Perspektive der Praktischen Theologie geht es dabei zumeist um den Abbau von Exklusionsmechanismen und das Erreichen von Inklusion. Inklusion meint hierbei allgemein das Einbeziehen von Individuen in den Systemzusammenhang Kirche bzw. Gemeinde. Faktisch beschränkt sich die diesbezügliche

⁴ An monographischen Abhandlungen liegen auf Deutsch zwei Veröffentlichungen landeskirchlicher Theologen vor: *Gerhard Ebeling*, Kirchenzucht, Stuttgart 1947; *Albrecht Schönherr*, Kirchenzucht. Verlegenheit und Auftrag, Gütersloh 1966, außerdem hat der Methodist *Gunter Stemmler* im Selbstverlag herausgebracht: Heilende Gemeindekorrektur. Der biblische Weg der Gemeindezucht. Neuere Überlegungen sind dann zumeist anlassbezogen: *Georg Plasker*, Einladung statt Kirchenzucht? Gegenwärtige kirchliche Abendmahlsdebatten, in: Verkündigung und Forschung 51 (2006) 72–80, vgl. auch Anm. 2. Für den englischsprachigen Bereich verweise ich auf *Thomas C. Oden*, Corrective Love. The Power of Communion Discipline, St. Louis 1995. Auf weitere wichtige und m. E. besonders hilfreiche Titel werde ich mich im Fortgang meiner Darstellung beziehen.

⁵ So klagt der Alttestamentler *Hellmuth Frey* 1952, dass die Kirchen der Reformation einen Gott der Liebe verkündeten, der entgegen dem biblisch bezeugten Gott alles segne, aber nicht mehr zürnt und verflucht. Er verweist auf diesbezügliche Texte aus dem Alten und Neuen Testament, Das Buch der Führung, Kapitel 36–50 des ersten Buches Mose, 2. Aufl. Stuttgart 1952, 218.

Diskussion jedoch im Wesentlichen auf den Einschluss von Menschen mit Behinderungen.⁶ Das ist allerdings ein wichtiger Punkt, für freikirchliche nicht weniger als für landeskirchliche Gemeinden. Für die systematische Theologie erweist sich diese Eingrenzung jedoch als ungünstig und unsachgemäß. Denn die Exklusion von Menschen mit Behinderung entsteht daran, dass sie aufgrund eines von ihnen selbst nicht gewählten Personmerkmals praktisch von der Teilhabe am Leben der Gemeinde ausgeschlossen sind, was hochproblematisch ist. Im Blick auf die Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus ist jedoch zu fragen: Wie inklusiv bzw. wie exklusiv hat eine Gemeinde zu sein, die Jesus Christus als ihren Grund bekennt, im Blick auf einzelne *Personmerkmale*, sondern hinsichtlich der *Grundbestimmtheit* von Glauben und Unglauben sowie der dem Glauben entsprechenden Lebensführung? Sind Inklusion und Exklusion Begriffe, die einander notwendig bedingen und wenn ja, wie lässt sich dieses Bedingungsgefüge theologisch beschreiben? Und schließlich: Hat die Praxis der Gemeindezucht im Horizont solcher Reflexionen noch irgendeine Legitimität und Bedeutung?

Ich möchte diesen Fragen in zwei Darstellungskreisen nachgehen. Zunächst werde ich im Sinne einer historischen Erinnerung zeigen, dass Gemeindezucht als Exklusionsmechanismus von Anfang an zu den Identitätsmarkern freikirchlichen Gemeindelebens gehörte. Ich möchte dabei keine Rechtfertigung der Geschichte liefern, sondern den theologischen Begründungszusammenhang der Gemeindezucht erläutern und ihn zur Inklusionssemantik der Sozialwissenschaften in Beziehung setzen. Sodann werde ich in systematisch-theologischer Perspektive das Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion ausleuchten, wobei ich zunächst die Vorstellung von Gott als „heiliger Liebe“ begründe, um dann zu zeigen, dass dieser Vorstellung ein Verständnis von Gemeinde entspricht, in der Gottes inklusive Liebe zum Menschen, wie sie im Bund und der Kirche als Bundesgemeinschaft zum Ausdruck kommt, die Zurückweisung der Haltung menschlicher Unversöhnlichkeit einschließen muss. Am Schluss stehen Überlegungen zu gegenwärtigen Herausforderungen einer Praxis der Gemeindezucht.

2. Geschichtliche Erinnerung: Exklusion und Exklusivität. Ein Blick auf Mennoniten und Methodisten

2.1 Exklusion und Exklusivität

Zu den Gründungserzählungen von Freikirchen gehört maßgeblich die Erfahrung von Exklusion und Exklusivität. Beide Begriffe beziehen sich auf unterschiedliche Momente freikirchlicher Identität. Da ist zum einen die geschichtliche Erfahrung der Vollinklusion in Westeuropa. Mit diesem Begriff beschreibe ich die Tatsache, dass die Geburt in einem bestimmten Ort

⁶ Vgl. die Beiträge in: *Ulf Liedke / Ralph Kunz* (Hg.), Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde, Göttingen 2013.

Westeuropas über Jahrhunderte hinweg die Zugehörigkeit zu einer bestimmten, dieses Territorium für sich beanspruchenden Staats- bzw. Landeskirche begründete. Seit der Reformation konnte man angesichts des Deutschland kennzeichnenden konfessionellen Flickenteppichs die Konfessionszugehörigkeit als gewissermaßen zufällig bezeichnen, wichtiger noch: die Möglichkeiten, das durch Säuglingstaufe aufgenötigte Bekenntnis zu verlassen, waren sehr begrenzt. Wer nach dem Westfälischen Frieden von 1648 nicht römisch-katholisch, lutherisch oder reformiert bleiben wollte, dem blieb zumeist nur die Auswanderung in ein dem gewünschten Bekenntnis entsprechendes Herrschaftsgebiet oder gleich nach Amerika.

Mennoniten und andere Täufergruppen, später dann Baptisten und Methodisten, sahen sich vor diesem Hintergrund in ihrem Gewissen genötigt, sich der staatskirchlichen Vollinklusion zu verweigern. Nicht immer lässt sich im Rückblick klar zuordnen, wo Gläubige sich selbst von der etablierten Kirche zurückzogen und wo sie gegen ihren erklärten Willen ausgeschlossen (und verfolgt oder bedrängt) wurden, nachdem sie allerdings mehr oder weniger alles getan hatten, damit es dazu kommen musste. John Wesley zum Beispiel hat stets betont, nichts läge ihm ferner als eine neue Kirche gründen zu wollen,⁷ doch sein Wirken entfaltete fast unvermeidlich eine in diese Richtung gehende Dynamik, man denke an die bewusste Missachtung der Parochiegrenzen in seiner evangelistischen Verkündigung und die durchorganisierte Gemeinschaftsbildung. Exklusion hat hier also immer auch Anteile von Selbstexklusion. Der Ausschluss aus bzw. die Trennung von der Staatskirche bedeutete für die entstehenden Freikirchen in der Regel einen wenn auch hart umkämpften Freiheitsgewinn – nämlich der Freiheit von der kirchlichen Zwangsinklusion. Exklusion wird hier also als Freiheitsgewinn erfahrbar, und diese Erfahrung schlägt sich nicht zuletzt im Begriff „Freikirche“ nieder.

Verdankt sich die Gründung freikirchlicher Gemeinden zumeist einer Erfahrung von (Selbst-)Exklusion, so ist ihr Grundverständnis, ihre Identität, nicht ablösbar vom Gedanken der eigenen Exklusivität. Die Exklusivität eröffnet Inklusionsräume, die in der Gesellschaft zunächst noch nicht lebbar waren: Zumindest in den Anfängen beobachten wir Wirkungsmöglichkeiten der Frau,⁸ die weit über das im öffentlichen Leben Akzeptierte hinausgingen. Vielen Gemeinden gelang es, im Gemeindeleben soziale Schranken zu überwinden. Außerdem eröffnete das Ausbrechen aus dem landesherrlichen Kirchenregiment Verbindungen und Gemeinschaft über Staatsgrenzen hinaus, weil die Identität einer nonkonformistischen Gruppe

⁷ “What may we reasonably believe to be God’s design in raising up the Preachers called Methodists? – Not to form any new sect; but to reform the nation, particularly the Church; and to spread scriptural holiness over the land”, Minutes of Several Conversations, in: The Works of John Wesley, ed. Jackson, Bd. 8, 299.

⁸ Vgl. dazu die Beiträge zum Wirken von Frauen in Freikirchen in: Freikirchenforschung 13 (2003).

zwar nach außen hin Exklusivität demonstriert, innerhalb der Gruppe jedoch eine Bindung etabliert, die sogar Staatsgrenzen überwindet.

Um die Exklusivität der Gruppe auf Dauer zu sichern, müssen zwei Voraussetzungen gegeben sein: Die erste Voraussetzung, quasi die Bedingung der Möglichkeit freikirchlicher Existenz, ist die *Freiwilligkeit der Mitgliedschaft*.⁹ Dieser Aspekt ist in der Gründungsphase am deutlichsten ausgeprägt. Schon ab der zweiten Generation, vor allem aber im Übergang von einer oppositionellen zu einer gesellschaftlich anerkannten Gemeinschaft, verblasst dieses Motiv: Kinder von Mennoniten, Methodisten etc. entscheiden sich zwar formal, sich in die Mitgliedschaft aufnehmen zu lassen, faktisch aber *bleiben* sie damit in der Gemeinschaft ihrer frühen gemeindlich-geistlichen Sozialisation. Je stärker der Prozess der gesellschaftlichen Anerkennung voranschreitet, umso eher muss ein solches Kind begründen, warum es sich der eigenen Gemeinschaft *nicht* anschließen möchte. Ich habe zumindest die Vermutung, dass das Phänomen des (unfreiwilligen) Verlassens einer freikirchlichen Gemeinde sich eher beim Gemeindenachwuchs als bei in der Gemeinde von „außen“ Bekehrten findet, da sie, die Kinder, eher in eine implizite Erwartungshaltung hineinsozialisiert werden, zu der sie dann vielleicht auf Distanz gehen, wogegen von „außen“ Bekehrte sich aufgrund explizit kommunizierter Erwartungshaltungen ganz bewusst dieser Gemeinde anschließen.

Die zweite Bedingung, die gegeben sein muss, um eine freikirchliche Identität auf Dauer stellen zu können, ist die *Verbindung von Glaube und Lebensführung* (allgemeiner gesagt: von Religion und Moral).¹⁰ Exklusivität meint immer auch, anders leben zu wollen als die Mehrheitsgesellschaft, nicht in jeder Hinsicht, wohl aber in ausgesuchten, mehr oder weniger gut begründeten Hinsichten. Die Spannung zwischen Inkulturation in die Mehrheitsgesellschaft bei gleichzeitiger Distanzierung von ihr lässt sich bis in die Bibel hinein zurückverfolgen und hat Christen unter staatskirchlichen Bedingungen in besonderer Weise gefordert. Markant ist hier im Blick auf die Mennoniten die Verweigerung des Eides vor Gericht und die Ablehnung des Kriegsdienstes, im frühen Methodismus die Mäßigung beim oder völlige Enthaltung vom Genuss alkoholischer Getränke sowie die Ablehnung der Sklaverei. Die Gemeindedisziplin oder – wie sie im Deutschen häufig genannt wurde – die Gemeindezucht, soll primär eine Entsprechung von Glaube und Lebensführung absichern, wie sie im Selbstverständnis der

⁹ Vgl. Erich Geldbach, Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung, 2., völlig neu bearb. Aufl. Göttingen 2005, 41f.

¹⁰ Vgl. Franziska Metzger, Religion und Moral. Diskurse, Mechanismen und Legitimierungsstrategien am Beispiel des britischen *Evangelicalism* im späten 18. und im 19. Jahrhundert, in: David Luginbühl u. a. (Hg.), Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum. Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2012, 277–294.

Gemeinde dem Evangelium von Jesus Christus entspricht.¹¹ Abweichungen von der definierten Norm sind also sowohl auf der Seite der *Lehre* als auch des *Lebens* möglich. Nach meinem Eindruck kam und kommt es praktisch jedoch zumeist zur Maßregelung aufgrund von Nonkonformität in Fragen der Lebensführung.

Die Lehre vom Bann bzw. von der Gemeindezucht hat reformationsgeschichtlich betrachtet eine starke Wurzel bei Johannes Calvin. Für ihn, wie auch für viele reformierte Bekenntnisschriften nach ihm¹² ist die Kirchenzucht das dritte Kennzeichen der Kirche neben der rechten Wortverkündigung und der ordnungsgemäßen Sakramentsverwaltung. Calvin schreibt:

„Wie also die heilbringende Lehre Christi die Seele der Kirche ist, so steht die Zucht in der Kirche an der Stelle der Sehnen: Sie bewirkt, daß die Glieder des Leibes, jedes an seinem Platz, miteinander verbunden bleiben.“¹³

Deutlich ist hier ausgesprochen, dass Grund und Grenze der Kirche aufeinander bezogen sind und folglich in ihrem theologischen Zusammenhang bedacht werden müssen. Anders als bei Calvin jedoch verbinden die frühen Täufergruppen und die Erweckungsgemeinschaften des 18. und 19. Jahrhunderts die Gemeindezucht konstitutiv mit dem Kriterium der Freiwilligkeit der Mitgliedschaft. Die Bereitschaft, sich auf die jeweilige Gemeindedisziplin einzulassen, ist eine mit der Aufnahme in die Mitgliedschaft zu kommunizierende Erwartungshaltung. Nur unter der Voraussetzung der Freiwilligkeit kann der Gehorsam des Glaubens eine von innen heraus motivierte Gestalt gewinnen.

2.2 Der „Bann“ bei Menno Simons und den Mennoniten

Menno Simons (1496–1561) setzte sich immer wieder mit der Frage auseinander, wie sich die Gemeinde der wahrhaft Wiedergeborenen sammeln und im Gehorsam gegenüber den Weisungen Christi erhalten lässt.¹⁴ Seine letzte speziell zur Frage des „Banns“ veröffentlichte Schrift datiert aus dem Jahr 1558.¹⁵ In diesem Spätwerk, auf das ich mich hier beziehe, unterstreicht Simons, dass die Kirche ohne „den richtigen Gebrauch des rechten Bannes“ nicht bestehen kann, „denn gleich wie eine Stadt ohne Pforten und Mauern oder ein Acker ohne Gräben oder Zaun und ein Haus ohne

¹¹ *Erich Geldbach* schreibt dazu: „Weil es um die Ethik als gemeinschaftsbezogener Nachfolgeethik geht, ist Kirchenzucht Bestandteil der inneren Disziplin der Gemeinde und der Erziehung in der Gemeinde“, *Freikirchen*, 114.

¹² Vgl. *Jan Rohls*, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen, Göttingen 1987*, 287–293.

¹³ *Johannes Calvin*, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, bearb. u. neu hrsg. v. *Matthias Freudenberg*, Neukirchen-Vluyn 2008, § IV, 12, 1.

¹⁴ Vgl. *Christoph Bornhäuser*, *Leben und Lehre Menno Simons'. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 1973, 163 f.

¹⁵ Eine gründliche Unterweisung oder ein Bericht von der Exkommunikation, dem Bann, der Ausschließung oder Absonderung von der Kirche Christi, hier zitiert nach: *Die vollständigen Werke Menno Simons'*, hg. von *Michael Ott*, Weingarten 2012, 229–254.

Wand und Türen, so ist eine Gemeinde ohne den *rechten, apostolischen Ausschluss* oder *Bann*“.¹⁶ Damit ist das Zeugnis sowie die Praxis der Apostel in Anspruch genommen und zugleich erklärt, dass ohne äußerliche Ordnung eine Gemeinde keinen Bestand haben kann.

Simons nennt drei Gründe, warum der Bann notwendig ist. Er verweist zunächst auf den kostbaren Preis, den Gott in der Hingabe seines Sohnes bezahlt hat, damit die Menschen die Erlösung empfangen können. Die in der Versöhnung gestiftete Ehe „zwischen Christo und unseren Seelen“ soll im Gehorsam gegenüber dem Herrn der Kirche untadelig gehalten werden.¹⁷ Weil Gott der „einzige Herr unserer Seelen“ ist, deshalb gehört ihm eine alle menschlichen Bindungen übersteigende Loyalität. Als zweiten Grund gibt Simons die Reinhaltung der Gemeinde an. Wo sich eine Gemeinde nicht von denjenigen absondert, die in Einstellungs- und Verhaltensweisen des alten Lebens zurückfallen und in ihnen beharren, da wird über kurz oder lang die Gemeinde vom „ungöttlichen, fleischlichen Leben“ durchsäuert.¹⁸ Der dritte Grund nennt eigentlich das versöhnungstheologische Motiv, die Zielrichtung der Gemeindezucht: Die vom Glauben Abgefallenen sollen darum gemieden werden, „damit sie durch Beschämung solcher Meidung nachdenken und so eine rechte Buße über ihr böses Leben oder ihre sektiererische Lehre fühlen mögen“.¹⁹ Die Absonderung der Gemeinde hat ihr Ziel also in der Wiederherstellung des Sünders und seiner Wiederaufnahme in die Gemeinde.

Aufs Ganze gesehen sind hiermit in der Täuferliteratur und später auch bei anderen Gruppen zu findende Begründungsmotive genannt. Obwohl Simons selbst zugesteht, seine Überzeugungen zum Bann nicht immer in der gebotenen Differenziertheit vorgetragen zu haben, sollte nicht übersehen werden, dass er schlussendlich wichtige Unterscheidungen, die auch seelsorglich von erheblicher Bedeutung sind, vornimmt. So sollen, ja müssen öffentliche Sünden auch öffentlich gebrandmarkt werden, die Zurechtweisung soll vor der versammelten Gemeinde geschehen.²⁰ Demgegenüber sind heimlich begangene Sünden nicht ans Licht zu zerren, sondern sollen von Angesicht zu Angesicht besprochen werden. Simons benennt weiterhin den Unterschied zwischen „Fallen“ und „Liegen“, es ist also zu unterscheiden, ob jemand unversehens von der Sünde übereilt wird oder willentlich in ihr beharrt, schließlich unterscheidet er zwischen vorsätzlichen und irrümlichen Vergehen.²¹

Worin liegt die Bedeutung der Praxis des Banns in den Täufergemeinden? Zunächst ist daran zu erinnern, dass die Praxis des Banns, wie Simons

¹⁶ Ebd., 230.

¹⁷ Ebd., 235.

¹⁸ Ebd., 236.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. ebd., 238f.

²¹ Vgl. ebd., 245 ff.

sie bedenkt, das Handeln einer bruderschaftlich verfassten Gemeinde der wahrhaft Wiedergeborenen bezeichnen soll. Darin liegt eine entschiedene Abgrenzung zur staatskirchlichen Gemeindezucht im Allgemeinen und der römisch-katholischen Praxis im Besonderen. Hans-Jürgen Goertz schreibt dazu:

„Gegen den tyrannischen Gebrauch des Banns durch den Klerus wird der brüderliche Gebrauch der Strafe und des Banns nach der ‚Regel Christi‘ [Mt 18] gestellt [...]. Die Straf- und Bannpraxis ist als Beistand konzipiert worden, den Brüder einander gewähren; sie ist Merkmal und Funktion einer brüderlich verfassten Gemeinschaft – das ganze Gegenteil zur hierarchisch verfassten Kirche des römischen Klerus und zur herrschaftlichen Ausübung der priesterlichen Banngewalt.“²²

Freilich stellte sich angesichts dieser Abgrenzung die Autoritätsfrage von innen heraus erneut. Wer genau ist das Subjekt des Bannens in einer bruderschaftlich verfassten Gemeinde? In den frühen mennonitischen Gemeinden fiel dieses Recht, fiel diese Verantwortung den Ältesten der Gemeinde zu. Die „notvolle Situation der ständigen Anfeindung und Verfolgung von außen und der gleichfalls drohenden Zersetzung der Gemeinde von innen“, so schreibt Christoph Bornhäuser, führten zur Einrichtung einer „Ältesten-Oligarchie“, was in der Praxis bedeutete, dass allein die Ältesten das Recht hatten zu erklären, „wer auf Grund seiner Lehre oder seines Lebens nicht mehr zur Gemeinde gehören sollte“.²³ Simons war sich offenbar der Gefahren dieser Ordnung bewusst. Er beklagt, dass einige der Brüder „zu streng und andere wiederum zu gelinde verfahren“,²⁴ und gibt zu bedenken, dass jeder Prüfung anderer eine strenge Selbstprüfung voranzugehen habe.²⁵

Die Überlegungen von Simons wirken, was die Sprache und den unvermittelten Bezug auf Bibeltexte angeht, heute in manchem abständig. Dennoch sind bleibend gültige Einsichten nicht zu übersehen. Die Lehre vom „Bann“ hat bei Simons das ekklesiologische Leitmotiv der Wiederherstellung des Sünders, theologisch die Zielvorstellung der Ehrung Christi. Das zeigt sich auch an seiner Überzeugung, wonach das Amt des Bindens und das Amt des LöSENS nach Mt 18 nicht auf ein und derselben Ebene liegen, sie theologisch also nicht im gleichen Rang stehen. Denn der Schlüssel des LöSENS – Simons spricht vom „Schlüssel der Entbindung“ – führt direkt in das frohmachende und herrliche Evangelium hinein. Der Schlüssel des Bindens dagegen soll die Schrecken von Hölle und Tod vor Augen stellen,

²² Hans-Jürgen Goertz, Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit, in: Heinz Schilling (Hg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa, Berlin 1994, 183–198, hier 191.

²³ Christoph Bornhäuser, Die Gemeinde als Versammlung der Gottesfürchtigen bei Menno Simons, in: Mennonitische Geschichtsblätter 27 (1970) 19–36, hier 33.

²⁴ Menno Simons, Eine gründliche Unterweisung oder ein Bericht von der Exkommunikation, dem Bann, der Ausschließung oder Absonderung von der Kirche Christi, 248.

²⁵ Vgl. ebd., 249.

aber nur zu dem einen Zweck, den Sünder durch Erschrecken, Zerknirschung und Reue auf den Weg des Lebens zurückzuführen. Daneben stehen Fragen, für deren Beantwortung es bis heute keinen Konsens im freikirchlichen Raum gibt. So bleibt unklar, wer genau das – menschliche – Subjekt der Gemeindezucht sein soll: eine Gruppe von Ältesten (und dann nur Männer oder auch Frauen) oder die ganze Gemeinde? Die biblischen Texte für sich liefern dazu keine Auskunft, die eins zu eins in die Gemeindepraxis zu übertragen wäre.

2.3 „Discipline“ bei John Wesley und im frühen Methodismus

Wie bereits erwähnt, hatte Wesley nicht die Absicht, eine Kirche zu gründen. Gleichwohl zeigt die methodistische Erweckungsbewegung in ihrer Sozialgestalt den Freikirchen ähnliche Begründungs- und Praxismuster, was die Gemeindezucht angeht. Zu den frühesten Texten, die die Ordnung der Aufnahme in und Zugehörigkeit zu einer methodistischen *Society* regelten, gehören die *General Rules* von 1743,²⁶ auf Deutsch als *Allgemeine Regeln* bekannt. Einzige Voraussetzung für die Zugehörigkeit ist hier, dass das Verlangen, dem Zorn Gottes zu entfliehen, seinen Ausdruck im Meiden des Bösen,²⁷ im Tun des Guten und im Gebrauch der Gnadenmittel (Wort Gottes, Abendmahl, Gebet, Fasten) findet. War dieses Verhalten sichtbar, dann wurde das „class ticket“, eine Art Zulassungsschein, vierteljährlich erneuert. Nichterneuerung bedeutete automatisch den erfolgten Ausschluss aus der Gemeinschaft.²⁸ Ich muss hier nicht eigens erwähnen, dass die restriktive Handhabung der Frühzeit schon im Übergang zur zweiten und dritten Generation einer mehr und mehr laxen Handhabung wich und schließlich zur Formalie wurde.²⁹

Es ist wichtig zu sehen, dass die *Allgemeinen Regeln* missverstanden sind, wenn sie lediglich als Moralkodex verstanden werden oder der Eindruck entsteht, die Mitglieder müssten sich ihr Heil verdienen. Vielmehr wird im Kontext von Wesleys Erlösungslehre deutlich, dass das von diesen Regeln her geordnete Leben der Methodisten eine *Antwort* sein soll auf die freie, persönlich erfahrbare Gnade Gottes. Der Gnade Gottes Raum zu geben, sie im Leben Gestalt werden lassen, darum ging es. Zweitens stellen die Allgemeinen Regeln das Leben aus der Gnade in den Kontext eines kontinuierlichen Gesprächs. Die Regeln waren so klar, dass ihr Anspruch unverkenn-

²⁶ The Nature, Design, and General Rules of the United Societies, in: The Works of John Wesley, ed. Jackson, Bd. 8, 269–271.

²⁷ Ausdrücklich genannt werden hier Missbrauch des Namens Gottes, Entheiligung des Sonntags, das Trinken, Kaufen oder Verkaufen alkoholischer Getränke, unnütze Gespräche u.a.m.

²⁸ Vgl. D. Michael Henderson, John Wesley's Class Meeting. A Model of Making Disciples, Nappanee 1997, 107 ff.

²⁹ Vgl. Henry D. Rack, The Decline of the Class-Meeting and the Problem of Membership in Nineteenth-Century Wesleyanism, in: Proceedings of the Wesley Historical Society 39 (1973/74), 12–21.

bar war, aber nicht so detailliert, dass mit ihnen kasuistisch über jede Lebensfrage schon entschieden war. Und im Blick auf das Gespräch in der methodistischen „Klasse“ war damit auch gesagt, dass die Heiligung, die Gottes Gnade wirken möchte, in Gemeinschaft gesucht werden soll und nur in ihr wachsen wird.

Der Begriff „Discipline“ gewann im Methodismus des 18. Jahrhunderts eine weite Bedeutung und stand für die Einweisung in ein von der Heiligen Schrift her in Gemeinschaft geordnetes Leben, das Antwort auf die Gnade Gottes ist.³⁰ Hinter diesem Verständnis von „Discipline“ steht die strukturelle Verbindung von Freiwilligkeit und Verbindlichkeit. In den Worten von Thomas Frank: „The Methodist covenant was both an open invitation and a definite commitment“.³¹ Gehorsam gegenüber einer geistlichen Autorität, so Wesley, ist unabdingbar für den Bestand einer Gemeinschaft, sie bedarf jedoch der Freiwilligkeit, darf also nicht wie im anglikanischen Parochialsystem einfach schon vorgegeben sein. Die methodistische Verkündigung schloss die Einladung ein, sich aus freiem Willen auf den Weg des Heils in Gemeinschaft zu begeben und im Einhalten einer verbindlichen Lebensordnung die Gnade Gottes wirken zu lassen.

Zu dieser verbindlichen Lebensordnung gehörte das gegenseitige Ermahnen und Stärken im Glauben. Während Wesley von der äußeren Klarheit der Schrift in den Dingen des Heils überzeugt war, sah er im Blick auf praktische Fragen der Lebensgestaltung in der Nachfolge Christi den Bedarf jedes Christen an Belehrung und Führung. Für ihn zählten zu diesen Fragen zum Beispiel solche der Kleiderordnung³² oder des Umgangs mit Geld und Besitz.³³ Den Bruder oder die Schwester zu ermutigen, aber auch sie zu ermahnen, ist nach Wesley Ausdruck des Gehorsams gegenüber dem Gebot der Nächstenliebe und damit allen Methodisten aufgetragen.³⁴ Dabei übersieht Wesley ebenso wenig wie Simons die praktischen Schwierigkeiten der geschwisterlichen Zurechtweisung. Er sagt: „It must be allowed that there is a considerable difficulty in performing this in a right manner.“³⁵ Mag sie auch schwierig sein, notwendig ist sie dennoch. Noch einmal Wesley: „I never heard or read of any considerable revival of religion which was not attended with a spirit of reproving.“³⁶ Die rechte Ordnung der Lebensführung steht immer im Dienst der Heilserfahrung.

³⁰ Viele methodistische Denominationen haben bis heute ein „Book of Discipline“.

³¹ *Thomas Edward Frank*, Discipline, in: *William J. Abraham / James E. Kerby*, *The Oxford Handbook of Methodist Studies*, Oxford 2009, 247.

³² So in Predigt 97: „On Obedience to Pastors“ § III.5, in: *Albert Outler* (Hg.), *The Works of John Wesley*, Bd. 3, Nashville 1986, 374–383; vgl. auch Predigt 88 „On Dress“, in: ebd., 247–261.

³³ Vgl. die Predigten 50 „The Use of Money“, 51 „The God Steward“, 87 „The Danger of Riches“, 108 „On Riches“ und 131 „The Danger of Increasing Riches“.

³⁴ Vgl. Predigt 65: „The Duty of Reproving Our Neighbour“, in: *Albert Outler*, *The Works of John Wesley*, Bd. 2, 511–520.

³⁵ Ebd., 515.

³⁶ Ebd., 520.

Wenden wir uns den von Wesley als verbreitet und gefährlich herausgehobenen Sünden zu, dann wird darin einerseits ein unabweisbarer Zeitbezug erkennbar. Dies anzuerkennen ist nicht gleichbedeutend mit ethischem Relativismus, im Gegenteil: Wesleys ausdrückliche Warnungen – konkret vor dem Missbrauch des Namens Gottes, der Entheiligung des Sonntags, vor Trunkenheit, dem Handel und Konsum von Alkohol, dem Handel und Besitz von Sklaven,³⁷ vor Schlägereien, Zank, ferner davor, einen Mitchristen vor Gericht zu verklagen, vor Zollbetrug, Wucher, lieblosem und unnützem Geschwätz sowie dem Tragen teurer Kleidung wie überhaupt dem Sammeln von Schätzen auf Erden – zeigen, dass die Berufung der Christen, im Umgang miteinander so gesinnt zu sein wie Jesus Christus es war (Phil 2,5), im Entdeckungszusammenhang jeweils herrschender Umweltbedingungen und Konfliktlagen ausgelegt werden müssen. So mag die heute obsessiv wirkende Beschäftigung im Methodismus des 19. Jahrhunderts mit der „Alkoholfrage“ für manchen Anlass zu amüsiertem Lächeln sein, hinter ihr stand jedoch mindestens auch die Einsicht, dass der exzessive Alkoholkonsum Familien ruinierte und zu sozialschädlichen Kontrollverlusten führte, und folglich eine Kirche alarmieren müsse.³⁸ Nur im Kontext der sozialen Verwerfungen des 19. Jahrhunderts kann man angemessen verstehen, warum die Kirchenordnung der Bischöflichen Methodistenkirche über Jahrzehnte hinweg der Verurteilung des Alkohols und der Androhung äußerster kirchlicher Sanktionen so viel Raum gab.³⁹

Fassen wir zusammen: Während Simons mit der Lehre vom Bann schon begrifflich einen stärkeren Fokus auf die Trennung von unbußfertigen Sün-

³⁷ Dieser Punkt entzweite im 19. Jahrhundert die Methodist Episcopal Church im Norden und Süden der Vereinigten Staaten.

³⁸ „Seit der Mitte des [19.] Jahrhunderts war der Alkohol in Form von Schnaps leichter und billiger verfügbar, Kartoffelanbau und die industrielle Verwertung der landwirtschaftlichen Produkte sind die Ursachen. Die Neigung zum Alkoholkonsum wuchs, da spielten Kalorienzufuhr und Flucht aus der elenden Wirklichkeit gewiss eine Rolle; die individuelle Schwäche freilich läßt sich nicht wegerklären: Selbstkontrolle und Disziplin waren nicht sehr stark [...]. Dazu kam vor allem, daß lange Zeit in der Fabrik andere Getränke nicht verfügbar waren. Darum wurde am Arbeitsplatz relativ viel getrunken, vor allem Bier“, *Thomas Nipperdey*, *Deutsche Geschichte 1866–1918*. Bd. 1: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1994, 129.

³⁹ Ich zitiere aus der deutschsprachigen Fassung von 1904: „In Fällen der Pflichtvernachlässigung irgendeiner Art, ungebührlichen Betragens, sündlicher Temperaments-Ausbrüche oder Redensarten, des Kaufens und Verkaufens berauscher Getränke als gewöhnliches Getränk, des Unterzeichnens von Bittschriften zu Gunsten der Ertheilung von Schank-Lizenzen, des Bürgschaftsstellens für Personen, welche in diesem Geschäfte begriffen sind, des Vermietens von Grundeigentum, worauf oder worin berausche Getränke fabrizirt oder verkauft werden sollen, des Tanzens, des Hazardspielens [Glücksspiels], des Besuches von Theatern, Pferde-Wettrennen-Circussen, Tanzkränzchens oder Tanzschulen, oder der Teilnahme an anderen Vergnügungen, deren Richtung offenbarlich eine sittlich irregeleitete oder zweifelhafte ist, sowie in Fällen des Ungehorsams gegen die Zucht und Ordnung der Kirche“ wird im Weiteren geregelt, wie zu verfahren und unter welchen Voraussetzungen der Betreffende ausgeschlossen werden soll“, *Kirchenordnung der Bischöflichen Methodistenkirche*. Deutsche Ausgabe, Cincinnati / New York 1904, § 248.

dem legt, eröffnet der Begriff der Discipline, wie er im frühen Methodismus Gebrauch findet, einen weiteren Horizont, ohne dass Wesleys persönlich sehr rigides Vorgehen gegen Mitglieder bei Missachtung der Allgemeinen Regeln bestritten werden kann. Die Discipline beschreibt eine Gestalt der Lebensführung, die Antwort auf Gottes erfahrene Gnade ist. Nur aufgrund der Erfahrung der Gnade ist es überhaupt möglich, sich aus freien Stücken einer „discipline“ anzuvertrauen, die mit dem Anspruch der Verbindlichkeit begegnet. Das Wirken der Gnade als Begründungszusammenhang für Ordnungen der Lebensführung muss auch für unsere systematisch-theologische Reflexion leitend bleiben. Demgegenüber musste fast unvermeidlich in dem Maße, in dem die Intensität der Heilserfahrung nachließ, die äußere Ordnung als drückend, einengend, ja obsolet empfunden werden. Wenn wir heute aus „sicherem“ Abstand auf die Regeln blicken, die dem Leben der frühen methodistischen Gemeinschaften Gestalt gaben, dann sollten wir nicht bei der Frage verharren, ob der Wortlaut dieser Regeln tatsächlich in Stein gemeißelt werden muss (nein, er muss es nicht) und ob die Grenzen einer Gemeinschaft heute so eng wie damals gefasst werden müssen (auch das wohl nicht), sondern eher darüber nachdenken, warum es uns weithin so gleichgültig lässt, wenn die Gnade Gottes in Jesus Christus von so wenigen Christen in seiner Tiefe, Intensität und Konsequenz erfasst wird.

Damit habe ich diesen historischen Streifzug an die Gegenwart herangeführt und wende mich der systematisch-theologischen Perspektive dieses Beitrags zu.

3. Theologische Grundentscheidung: Der Gott, der heilige Liebe ist

3.1 Aspekte von Inklusion und Exklusion bei Niklas Luhmann

Es mag überraschen, dass ich an dieser Stelle auf Niklas Luhmann zu sprechen komme. Ich kann und will sein Werk hier nicht einer umfassenden kritischen Würdigung unterziehen, sondern lediglich deshalb auf ihn eingehen, weil zum einen die soziologische Begrifflichkeit der Inklusion (und Exklusion) in die Theologie Eingang gefunden hat und weil zum anderen Luhmanns Überlegungen eine differenzierte Zuordnung der Begriffe Inklusion und Exklusion bieten, die ich im Blick auf die christliche Lehre von Gott als „heiliger Liebe“, wie ich sie knapp begründen möchte, für anschlussfähig halte.⁴⁰

⁴⁰ Eine tragfähige Interpretation von Luhmanns Überlegungen zu Inklusion und Exklusion sowie deren Entwicklung verdanke ich *Sina Farzin*, Inklusion und Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung, Bielefeld 2006.

Im Blick auf die hier zu verhandelnden Fragen ist zunächst von Bedeutung, dass es nach Luhmann zur Ausbildung von Individualität dadurch kommt, dass in einer primär funktional differenzierten Gesellschaft wie der unseren Individuen in je spezifischer Weise an den verschiedenen Funktionssystemen (Arbeitsmarkt, politisches System usw.) teilhaben. Die moderne Gesellschaft ist kein unteilbares Gefüge mehr, an dem alle in gleicher Weise teilnehmen, sondern die Individualität des Einzelnen folgt aus der polykontextuellen Inklusion in einzelne Teilsysteme – und der Exklusion im Blick auf andere, weshalb Luhmann auch von „Exklusionsidentität“ sprechen kann. Dabei steht Inklusion für das Merkmal einer Gesellschaft, wonach Funktionssysteme grundsätzlich allen offenstehen; man denke dabei an die medizinische Versorgung oder die Teilnahme an der demokratischen Willensbildung. Exklusion bezeichnet dann den Ausschluss von Personen aus den funktionssystemischen Kontexten der Gesellschaft, ein Beispiel dafür wäre Analphabetismus, der z. B. – ohne Unterstützung durch Dritte – keinen Schriftwechsel mit der Krankenkasse oder das Ausfüllen des Wahlzettels erlaubt. Luhmann sieht, dass der modernen Gesellschaft letztlich eine totalitäre Logik zugrunde liegt, die anstrebt, Exklusion dadurch auszumeren, dass sie den Ausschluss in Inklusion umwandelt, Einbeziehung also auch in kritischen Fällen zu sichern bemüht ist. Demgegenüber hält er fest, dass „Exklusion aus teilsystemischen Funktionskontexten unproblematisch ist, solange sich daraus keine Konsequenzen für Inklusions-/Exklusionsverhältnisse in anderen Funktionssystemen ergeben und die Exklusion nur temporärer, nicht chronischer Art ist“.⁴¹ Gleichwohl lässt sich nach Luhmann eine Vollinklusion nicht realisieren, denn Funktionssysteme schließen, „wenn sie rational operieren, Personen aus oder marginalisieren sie so stark, daß dies Konsequenzen hat für den Zugang zu anderen Funktionssystemen“.⁴² In letzter Konsequenz begleitet die Exklusion die Inklusion daher wie ein Schatten das Licht. Sie steht für das, was in der Kommunikation gewissermaßen unmarkiert bleibt. Diese Form der impliziten Exklusion lässt sich nur durch einen externen Beobachter oder im Nachhinein feststellen. Anders bei der expliziten Exklusion, wie sie z. B. bei Gefängnisinsassen der Fall ist. Sie sind sozusagen „aus dem Verkehr gezogen“, doch bleiben Häftlinge für die Gesellschaft sozial relevant (das Ziel ist die Resozialisierung!). Insofern ist nicht ihre Teilnahme an sozialen Systemen ausgeschlossen, sondern lediglich „die Option, individuell den Teilnahmemodus zu bestimmen und auf die eigene Einbindung einzuwirken“.⁴³ Kurz und prägnant gesagt: Häftlinge wohnen, indem sie „einsitzen“, ihren Wohnort frei bestimmen dürfen sie jedoch nicht.

⁴¹ Ebd., 85 f.

⁴² *Niklas Luhmann*, Jenseits der Barbarei, in: *ders.*, Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 4, Frankfurt/Main 1995, 138–150, hier 148 (zit. nach *S. Farzin*, Inklusion und Exklusion, 54).

⁴³ *Sina Farzin*, Inklusion und Exklusion, 99.

Diese Überlegungen deuten schon an, dass Inklusion und Exklusion sich nicht auf gleicher Höhe gegenüberstehen, sondern die Exklusion der Inklusion nachgeordnet ist. Rudolf Stichweh spricht dann auch davon, dass beide Begriffe im Verhältnis hierarchischer Opposition zueinander stehen. Er erklärt: „In einer hierarchischen Opposition fungiert einer der beiden Begriffe einer zweistelligen Unterscheidung zugleich als Oberbegriff, der den Unterschied der beiden Seiten übergreift.“⁴⁴ Inklusion ist also zugleich der Oberbegriff und das eine Element der zweistelligen Unterscheidung von der Exklusion. Damit ist eine Kategorisierung geliefert, die sich als anschlussfähig für die Gotteslehre und eine freikirchliche Ekklesiologie erweisen wird.

Im Unterschied zu Funktionssystemen, die höchstens vorübergehend exkludieren dürfen, ist es *Organisationssystemen* wesentlich, zu unterscheiden. Es ist kennzeichnend für Organisationssysteme (wie politische Parteien, Kirchen und andere Weltanschauungsgemeinschaften, Zweckvereine), dass sie über das Gewähren bzw. Nichtgewähren von Mitgliedschaft diskriminieren, was nichts anderes bedeutet als: unterscheiden. Während also Funktionssysteme prinzipiell allen Menschen zugänglich sein müssen, ist dies bei Organisationssystemen gerade nicht der Fall. Selbsthilfegruppen dürfen Betroffene und deren Angehörige, Zuchtvereine Tierbesitzer und religiöse Gemeinschaften Gläubige (und Suchende) adressieren. Ohne das Vermögen zu diesbezüglichen Unterscheidungen könnten Organisationssysteme eine grundlegende Funktion gar nicht wahrnehmen: nämlich Erwartungssicherheit und Bindung herzustellen durch das Ausbilden einer gruppenspezifischen Identität. Wichtig ist an dieser Einsicht, dass Freikirchen, um bei der Sache zu bleiben, sozialwissenschaftlich gesprochen „diskriminieren“, anders gesagt: unterscheiden müssen, um Bestand zu haben. Ihr Grund markiert zugleich ihre Grenze.

3.2 Abschied vom Zorn Gottes?

Die Systemtheorie zwar bietet Kategorien und Zuordnungsverhältnisse an, die sich als hilfreich für unsere Frage erweisen, doch die entscheidenden Ressourcen für die Bestimmung des Verhältnisses von Inklusion und Exklusion müssen aus der Theologie selbst gewonnen werden.⁴⁵ Wir müssen, um zu verstehen, worum es in der Gemeindezucht geht, nach ihrem theo-

⁴⁴ Rudolf Stichweh, Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft, 13, http://www.uni-bi.de/%28de%29/soz/iv/pdf/stichweh_6.pdf, zuletzt aufgerufen am 01.08.2013 (es handelt sich um die erweiterte Fassung eines Aufsatzes, der zunächst erschien in: Soziale Systeme 3 (1997), 123–136).

⁴⁵ Ich sehe wenig explizit theologische Begründung der kirchlichen Inklusionsdiskussion; vgl. aber Ulf Liedke, Inklusion in theologischer Perspektive, in: Ralph Kunz / Ulf Liedke (Hg.), Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde, Göttingen 2013, 31–52. Allerdings habe ich eine Reihe kritischer Anfragen an seine Ableitungen, wie in den folgenden Ausführungen – eher implizit – deutlich werden wird.

logischen Grund in der christlichen Gottes- und Versöhnungslehre fragen. Christof Gestrinch verweist auf diesen Zusammenhang, wenn er schreibt:

„Gerade heute sollte bedacht werden, dass Kirchenzucht kein selbständiges theologisches Thema sein kann, sondern immer nur die selbstverständliche Rückseite der in einer jeweiligen Gemeinde vorhandenen Gotteserkenntnis darstellt.“⁴⁶

Mit einem deskriptiven Befund, was in Gemeinden über Gott gedacht wird, werden wir uns dabei nicht begnügen können. Denn Aufgabe der Theologie ist es, verantwortlich von Gott zu reden, was die Korrektur von Gottesvorstellungen einschließen kann.

Vor allem im Gefolge Friedrich Schleiermachers ist die Gottesvorstellung der evangelischen Theologie weithin einseitig geworden: „Gott ist die Liebe.“ (1 Joh 4,8.16) Das gilt als erster und letzter Satz der Gotteslehre, in dem die Liebe als Eigenschaft mit dem Wesen Gottes zusammenfällt. Gerechtigkeit und Heiligkeit – ganz zu schweigen vom Zorn Gottes – sind keine Prädikate, „die ursprünglich könnten Ausdrücke des göttlichen Wesens sein“.⁴⁷ Allein die Liebe kann dem Wesen Gottes gleichgesetzt werden. Gott ist hier „differenzlose Einheit“ bzw. der „absolute Grund“, der zu den Sündern *als* Sündern in keinem personalen Verhältnis steht,⁴⁸ das allein in der Teilhabe am ungetrübten Gottesbewusstsein Christi seinen Grund findet. Ausgehend von der Vorstellung Gottes als differenzloser Einheit scheint mir in der Weite evangelischer Theologie von niemandem die *Liebe* Gottes in Frage gestellt worden zu sein, während der Spannungsbogen zum Gegenpol, sei es der Zorn, sei es die Gerechtigkeit, sei es die Heiligkeit Gottes, jedoch weithin zerbrochen ist. Noch bei den Reformatoren wird diese Spannung durchgehalten, wenn beispielsweise für Luther Zorn und Liebe als „Momente einer Bewegung [...] eine Einheit [bilden], indem Gott unter dem Gegenteil des Zorns seine Geschöpfe liebt“.⁴⁹ Diese Spannung durchzuhalten führt bei Luther gerade *nicht* dazu, dass die Liebe Gottes verdunkelt wird. Im Gegenteil, Luther hat viel Eindrückliches und Schönes über die sich selbst schenkende Liebe Gottes zu sagen. So heißt es in der Heidelberger Disputation: „Die Liebe Gottes findet ihren Gegenstand nicht vor, sondern schafft ihn sich. Die Liebe des Menschen entsteht an ihrem Gegenstand“, insofern sie ihn liebenswert findet.⁵⁰ Hier ist von der Liebe Got-

⁴⁶ Christof Gestrinch, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, 355. Anm. 55.

⁴⁷ Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube (1830/31), § 167.2, hg. v. Rolf Schäfer, Berlin / New York 2008, 505.

⁴⁸ Vgl. Stefan Volkmann, Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie, Marburg 2004, 145 f.

⁴⁹ Stefan Volkmann, Zorn Gottes IV. Theologiegeschichte und dogmatisch, 'RGG, Bd. 8, Tübingen 2005, 1905.

⁵⁰ Heidelberger Disputation, These 28, zit. nach Martin Luther, Ausgewählte Werke, hrsg. v. H.H. Borchardt u. Georg Metz, Erster Band, 3. Aufl. München 1951, 125–139, hier 137.

tes die Rede, die der Mensch sich im *Glauben* an den gekreuzigten Christus gefallen lassen, der gegenüber er aber nichts zurückzuschicken hat, während Menschen am anderen lieben, was ihnen als liebenswert gefällt.

Damit verbindet sich ein weiterer Aspekt, der im Hinblick auf die für freikirchliches Selbstverständnis wichtige Verbindung von Religion und Moral bzw. von Glaube und Gehorsam bedeutsam ist. Luthers Unterscheidung an der Liebe ist von Anders Nygren zu dem Gegensatz vertieft worden, wonach Gottes Liebe als sich *schenkende* Liebe (Agape) kategorial von der *begehrenden* Liebe des Menschen (Eros) zu unterscheiden ist.⁵¹ Gott liebt am Menschen nicht eine ihm als Mensch inhärente Qualität, sondern *macht* ihn liebenswert, indem er sich ihm selbst schenkt. Eros dagegen zielt immer auf das am anderen *vorhandene* Liebenswerte. In dieser scharfen Gegenüberstellung wandelt sich Gottes bedingungslose jedoch in eine folgenlose Liebe. Tatsächlich sieht Gottes Liebe zwar von der realen Vorfindlichkeit des Menschen ab, sie schenkt sich dem Glaubenden aber, *damit* er sich selbst an der Zuwendung Gottes erfreut und sein Leben realiter eine neue Qualität gewinnt, die Gott gefällt.

In der hier angedeuteten Gottesfrage geht es um nicht weniger als die Frage nach der Wahrheit und Wirklichkeit der Versöhnung mit Gott. Dem biblischen Zeugnis zufolge liegt die Erlösung gerade darin, dass der heilige Gott die gestörte Beziehung des Sünders aus Liebe zu ihm dadurch überwindet, dass er in der Gestalt seines Sohnes das Zornesgericht an der menschlichen Sünde vollzieht und dem Gerechtfertigten so ermöglicht, als neue, von der Schuld und Macht der Sünde befreite Kreatur zu leben. Es ist Gott nicht gleichgültig, wie seine Gnade vom Menschen aufgenommen und ihr Raum gegeben wird, denn am neuen Menschen, genauer noch: an der Gemeinschaft des Gottesvolkes will Gott sich in dieser Welt verherrlichen.

3.2 Die differenzierte Einheit von Liebe und Zorn Gottes

Zwar wird man noch nicht von der Renaissance eines differenziert-dynamischen Gottesbegriffs, in dem Gottes Liebe und Gottes heiliger Zorn als differenzierte Einheit aufgefasst werden, sprechen können, dennoch sind in jüngerer Zeit einige Arbeiten zum lange vernachlässigten Aspekt des Zornes Gottes erschienen.⁵² In seiner umfassenden Monographie zu diesem Thema hat Stefan Volkmann die Auffassung entfaltet, wonach der Zorn Gottes als Beziehungsmodus innerhalb der Vorstellung vom liebenden Gott

⁵¹ Anders Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, 2. Aufl. Gütersloh 1954.

⁵² Vgl. Ralf Miggelbrink, Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002; Stefan Volkmann, Der Zorn Gottes, Marburg 2004; Matthias Zeindler, Gott der Richter. Zu einem unverzichtbaren Aspekt des christlichen Glaubens, Zürich 2004; Jeremy J. Wynne, Wrath Among the Perfections of God's Life, London 2010; Bernd Janowski, Ein Gott, der straft und richtet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013.

verortet werden muss. Er unterscheidet zwischen einem passiven und einem aktiven Aspekt des göttlichen Zorns. *Passiv* lässt sich der Zorn Gottes als „Empörung über eine Verletzung“ beschreiben, nämlich über die Verletzung der Gottesbeziehung, „insofern der Mensch in der Abwendung von Gott einerseits das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf in Frage stellt und andererseits die identitätskonstitutive Geschichtserzählung der Beziehung von Gott und Mensch nicht anerkennt.“⁵³ In *aktiver* Hinsicht ist der Zorn ein dynamischer Affekt, der auf die Wiederherstellung der gestörten Beziehung abhebt und insofern nicht schicksalhaft über den Menschen als Gegenstand des göttlichen Zorns hinweg schreitet, sondern auf ihn eingeht. Im Anschluss an Luther hält Volkmann daran fest, dass von Gottes Zorn nur dann theologisch sinnvoll geredet werden kann, wenn er in das Rahmenmodell der Liebe als dem Wesen Gottes eingeordnet bleibt. Gottes Liebe ist erster, sein Zorn zweiter Beziehungsmodus und nur in dieser Rangfolge – mit Luther: als Gottes eigenes und sein fremdes Werk – zu verstehen. Doch sind sie nicht ineinander auflösbar, denn die Sünde des Menschen muss kraft des Zornes Gottes beseitigt werden. „Wenn Gott die Sünde nicht ernst nimmt, dann ist auch der Mensch dispensiert davon, sich als erlösungsbedürftig zu erkennen und auf Erlösung zu hoffen.“⁵⁴ Volkmann fasst zusammen:

„Für sich isoliert betrachtet, sind Gottes Zorn und seine Liebe in der Erfahrung des Menschen Gegensätze, da ohne den Glauben an Gottes Verheißung der rechtfertigenden Gnade die Liebe im Zorn nicht erkannt werden wird. Als Momente einer aufeinander bezogenen Bewegung bilden sie jedoch eine Einheit und spiegeln die göttliche Absicht.“⁵⁵

Luthers Überlegungen weiterführend möchte ich den Zorn Gottes mit Emil Brunner als das negative Bestimmungsmoment der Heiligkeit Gottes verstehen, dem die Ehre Gottes als positives Moment zugeordnet ist. Nach Brunner verweist die Heiligkeit der biblischen Grundbedeutung nach auf das *Anderssein* Gottes, also sein Unterschiedensein von der Welt des Profanen: „Das Heiligsein ist das, [...] was das Gottsein von allem anderen Sein unterscheidet.“⁵⁶ Brunner betont, dass Gott Subjekt und damit Wille ist. Der Begriff „der Heilige“ verweist auf dieses Moment des Willens, nämlich gerade des Willens, sich als der ganz Andere auch wirklich *geltend* zu machen.⁵⁷ Dieser Wille, sich zur Geltung zu bringen, lässt sich nun, wie schon angedeutet, positiv und negativ bestimmen als Ehre bzw. Zorn Gottes. Dabei bezeichnet der Zorn den Willensgegensatz Gottes zur Sünde, der Ausdruck der einwohnenden (intrinsischen) Heiligkeit Gottes ist. Von

⁵³ Stefan Volkmann, Der Zorn Gottes, 263.

⁵⁴ Ebd., 271.

⁵⁵ Ebd., 273.

⁵⁶ Emil Brunner, Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik Band 1, Zürich / Stuttgart 1960, 161.

⁵⁷ Vgl. ebd., 162.

dieser ist nach Brunner die sich schenkende (transitive) Heiligkeit zu unterscheiden.

Die transitive Heiligkeit bezeichnet die Selbstgabe Gottes, kraft derer Gottes Wille sich *am Willen des Menschen* zur Geltung bringt. Dementsprechend wird dasjenige heilig, worin sich Gottes Wille zur Geltung bringt und das ihm zugehört. Gottes Heiligkeit ist Verheißung und Anspruch an den Menschen, sie soll sein Leben erneuern und durchwirken. Wir finden an diesem Punkt die theologische Weichenstellung, wonach Religion und Moral, besser noch: Glaube und Gehorsam als einander zugeordnet zu verstehen sind. Die moralische Dimension der Heiligkeit bezeichnet in Brunners Worten das „Bestimmtsein durch den Gotteswillen, [kurz:] die Gottgehörigkeit“.⁵⁸

Diese Vorstellungskreise werden nun christologisch zurückgebunden. In Jesus Christus begegnet uns Gott als der ganz Andere und doch ganz zu uns Gehörige. An ihm scheint die Heiligkeit Gottes in einer Weise auf, die zur Erkenntnis der Liebe Gottes führt.⁵⁹ Diese Liebe „ist das Sichselbst-schenken Gottes, Liebe ist die frei schenkende Gnade dessen, der der heilige Herr ist.“⁶⁰ In Christus wird dem Menschen also Gott zugänglich und zugleich erfahrbar in seinem Anspruch, Herr im Leben dessen zu sein, dem er sich schenkt. Wir können hier von einer christologischen Dialektik zwischen der Heiligkeit als *Distanz* schaffendem und der Liebe als *Gemeinschaft* schaffendem Moment sprechen. Die paradoxe Gestalt dieser Begegnung lässt sich nicht auflösen. Vielmehr gilt:

„Nur da, wo die Heiligkeit Gottes und das aus ihr folgende Urteil über den Menschen ganz ernst genommen wird, kann die ganze Unbegreiflichkeit der vergebenden Liebe gewürdigt, kann also die Liebe als Agape verstanden werden.“⁶¹

Erst die Tiefe der Distanzerfahrung ermöglicht die Höhe der Gemeinschaftserfahrung. Das Ziel dieser Gemeinschaftserfahrung liegt nicht im sich Einlassen auf irgendeine Form von Beziehung, sondern darin, sich als Gläubender von Gottes Wesen, das heißt: von seiner Liebe, erfüllen zu lassen. Brunner schreibt:

„Der heilige Wille *vollendet sich* in der Kreatur als vollkommene Gemeinschaft mit ihm, dem Heiligen, und das ist seine Liebe. Die vollkommene *Herrschaft* Gottes ist erst da, *wo seine Liebe* allen Widerstand bricht und wo ihm aus dem Herzen der Seinen seine eigene Liebe zurückstrahlt. Nur indem Gott sich in seinem Sohn ganz hingibt, werden die Seinen sein Eigentum, so geht die Heiligkeit in die Liebe über und vollendet sich in ihr. Und umgekehrt vollendet sich die Selbstmitteilung Gottes erst da, wo das Geschöpf ganz und gar mit dem heiligen Gotteswillen geeint und ein Spiegel seines heiligen Wesens ist, wo es ihn, liebend, verherrlicht.“⁶²

⁵⁸ Ebd., 169.

⁵⁹ Ebd., 186.

⁶⁰ Ebd., 188.

⁶¹ Ebd., 193.

⁶² Ebd.

Brunner rückt mit diesen Überlegungen das Element des göttlichen Willens in den Mittelpunkt. Damit ist positiv gesagt, dass Gott in der Wiederherstellung der durch den Menschen gestörten Beziehung voraussetzungslos, aber nicht folgenlos handelt. Der sich selbst schenkende Gott möchte Herr sein im Leben dessen, der ihn aufnimmt. Die Liebe ist in dieser Perspektive Einigung des menschlichen Willens mit Gottes Willen zu dessen Ehre. Zugleich lässt auch Brunner keinen Zweifel daran: Die Distanz schaffende und die Gemeinschaft schaffende Bewegung in Gott kommen nicht auf gleicher Höhe zu stehen. Liebe ist, wenn wir von Gott reden, ein relationaler Grundbegriff, insofern er direkt eine *Beziehung* zum Ausdruck bringt. Heiligkeit ist demgegenüber ein indirekt relationaler Ausdruck, insofern er die *Qualität* einer (Liebes)Beziehung näher beschreibt. So steht die Liebe für eine von Gott her grundlos eröffnete Beziehung, die – wie das Attribut „heilig“ näher erläutert – ihre Bestimmung in der Einigung des Gott entfremdeten menschlichen Willens mit Gottes gutem Willen findet. Hält Gott dem Menschen seine Heiligkeit vor, lässt Gott seinen Zorn erfahrbar werden, dann allein in der Absicht, die durch die Sünde gestörte Beziehung wiederherzustellen. Die Klärung der Schuldfrage und die Klärung der Herrschaftsfrage sind unaufhebbar miteinander verbunden.

Ich fasse zusammen: Für die Vorstellung von Gemeindezucht im Horizont der Dialektik von Inklusion und Exklusion bilden die Gottes- und Versöhnungslehre den entscheidenden Hintergrund. Gott ist – mit Luther und gegen Schleiermacher – „heilige Liebe“,⁶³ wobei die Liebe und die Heiligkeit (bzw. Zorn und Ehre) Gottes als *dynamisch*-hierarchische Opposition zu verstehen sind, in der nur die Liebe dasjenige Element der Opposition von Liebe und Heiligkeit sein kann, das zugleich den Oberbegriff der zwischen ihnen waltenden Dynamik bildet, während die Heiligkeit der Liebe Gottes hierarchisch untergeordnet ist. Denn während die Heiligkeit Gottes nicht aufgrund der Schöpfung, sondern aufgrund der Sünde als „befremdliche“ Distanz, ja als Distanzierung vom Menschen erfahren wird, ist die Liebe in Gestalt des Bundes – wie Karl Barth gesagt hat – von Ewigkeit her der „innere Grund der Schöpfung“.⁶⁴ Dem entspricht, dass Jesus Christus, wie Miroslav Volf erinnert, nicht einfach der „Prophet der Inklusion“ war, sondern der

„Überbringer der Gnade, die nicht nur anstößigerweise ‚jeden‘ in die Gemeinschaft ‚offener Tischgemeinschaft‘ einschloss (Crossan 1994, 351–356), sondern auch die ‚intolerante‘ Forderung der Umkehr erhob und das ‚herablassende‘ Angebot der Vergebung machte (Markus 1,15. 2,15–17). Die Sendung Jesu bestand nicht einfach darin, ein Verhalten, das fälschlicherweise als ‚sündig‘ etikettiert worden war, umzubenennen, [sondern] auch darin,

⁶³ So auch die Pointe von Karl Barths Diskussion der „Vollkommenheit“ Gottes; vgl. Kirchliche Dogmatik II/1, 413.

⁶⁴ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1, 258.

Menschen *wiederherzustellen*, die tatsächlich gesündigt hatten oder denen ein Unglück zugestoßen war.“⁶⁵

Wenn wir sagen möchten, dass Gott die Menschen mit sich versöhnt, „indem er als Vater die ursprüngliche Bestimmung seiner Schöpfung wiederherstellt, sich als Sohn gibt und als Geist Gemeinschaft mit sich schafft“,⁶⁶ dann muss zugleich zum Ausdruck kommen, dass das Licht der Versöhnung vom Schatten der Unversöhnlichkeit begleitet wird, weil einige Menschen sich dem Angebot der Liebe Gottes nicht öffnen, sondern ihre Unversöhnlichkeit festhalten. Wer das Angebot der Vergebung ergreifen möchte, muss das loszulassen bereit sein, wovon Christus in der Vergebung ihn trennen, unterscheiden und heilen möchte. Das mag schwierig, anstößig und nicht im Sinne der politischen „Inclusiveness“ sein, aber genau dies ist das Evangelium. Damit ist im Verständnis von Gott und der Sendung seines Sohnes der Grund gelegt für eine Begründung der Gemeindezucht im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion.

Wir müssen uns jetzt den Implikationen der theologischen Dialektik von Inklusion und Exklusion für das Bild vom Grund und den Grenzen der *Gemeinde* bzw. Kirche zuwenden. Dabei möchte ich den beiden folgenden Abschnitten jeweils zwei biblische Leittexte voranstellen, die die Weite der biblischen Überlieferung andeuten und dann auch interpretierend aufgenommen werden sollen.

4. Inklusion ekklesiologisch interpretiert: Aufnahme in die Bundesgemeinschaft der Versöhnung

Biblische Leittexte:

„Was ist leichter? Zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind vergeben, oder zu sagen: Steh auf und nimm dein Bett und geh umher? Damit ihr aber wisst, dass der Sohn des Menschen Vollmacht hat, auf der Erde Sünden zu vergeben – spricht er zu dem Gelähmten: Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett auf und geh in dein Haus! Und er stand auf und ging vor allen hinaus, so dass alle außer sich gerieten und Gott verherrlichten und sagten: Niemals haben wir so etwas gesehen.“ (Mk 2,9–12)

Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus, als wir noch Sünder waren, für uns gestorben ist. Vielmehr nun, da wir jetzt durch sein Blut gerechtfertigt sind, werden wir durch ihn vom Zorn gerettet werden. Denn wenn wir, als wir Feinde waren, mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, so werden wir viel mehr, da wir versöhnt sind, durch sein Leben gerettet werden. Nicht allein aber das, sondern wir rühmen uns auch Gottes durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den wir jetzt die Versöhnung empfangen haben.“ (Röm 5,8–11)

Inklusion, so meine These, meint theologisch interpretiert die „Re-Inklusion durch Gottes versöhnendes Handeln“.⁶⁷ Gott versöhnt die Menschen

⁶⁵ *Miroslav Volf*, Von der Ausgrenzung zur Umarmung. Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität, Marburg 2012, 87.

⁶⁶ *Ulf Liedke*, Inklusion in theologischer Perspektive, 40 f.

⁶⁷ Ebd., 40.

mit sich, indem er als der Heilige ihre Schuld an seinem Sohn Jesus Christus richtet und ihnen in Liebe um Christi willen vergibt, sie als seine Kinder annimmt und zur Gemeinschaft des Gottesvolkes sammelt. Darin liegt der für seine Umwelt ebenso verstörende wie faszinierende messianische Anspruch Jesu und die Stoßrichtung seines Wirkens. Erst der neuzeitliche Individualismus trennte die Annahme der Versöhnung und die Aufnahme in die Bundesgemeinschaft der Versöhnung. Tatsächlich ist beides nicht voneinander abzulösen. „Gottes Herrschaft ist nie ohne Gottes Volk zu denken“.⁶⁸ Gottes Reich gibt es nicht ohne die Sammlung derer, die sich der Herrschaft Christi unterstellen.

Wenn wir den Begriff der Versöhnung näher ausdifferenzieren, lassen sich an ihm vier Aspekte unterscheiden. Mit Versöhnung ist *erstens* die Überwindung der vom Menschen erwirkten Entfremdung – seiner Abwendung von Gott – bezeichnet. Gott sucht diesen Menschen, geht ihm nach, um kraft der Versöhnung, die Jesus Christus vollbracht hat, den Sünder von seiner Sünde zu unterscheiden, ihn von ihr zu trennen, damit die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt wird. Versöhnung ist insofern als ein heilvolles Beziehungsgeschehen zu verstehen. Der Begriff der Sünde bezieht sich dabei primär auf die Störung des Gottesverhältnisses, diese geht jedoch einher mit Störungen im Selbst- und Weltverhältnis. In seinem Wirken identifiziert Jesus diejenigen Punkte im Leben von Menschen, in denen sich menschenverschuldete Beziehungsstörungen manifestieren und schafft sie beiseite, indem er die Sünde vergibt und ihre Schuld tilgt. Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis können an der Sünde, folgt man dem Wirken Jesu, zwar unterschieden, sie dürfen aber nicht getrennt werden. Versöhnung schließt das Zusammenfinden zur Gemeinschaft von Menschen ein, wobei gesellschaftliche, soziale, ethnische und Geschlechtergrenzen provozierend überwunden werden. Die Versöhnung vollzieht sich in einem Beziehungsnetzwerk, das Gott und Menschen einschließt und Gestalt gewinnt in einer Bundesgemeinschaft: dem Leib Christi, der Gemeinschaft des Gottesvolkes, der Ekklesia. Versöhnung ist somit ein vorgängiges, bedingungsloses Handeln Gottes, das der Mensch weder initiieren noch aufheben, sondern nur dankbar empfangen kann.

Versöhnung lässt sich *zweitens* als Umarmung verstehen. Der Begriff der Inklusion, verstanden als das Einbeziehen von Individuen in ein Funktionssystem, lässt Raum für das Missverständnis, dieser Vorgang könne einseitig ablaufen und die Freiheit des anderen ignorieren. Bei der Inklusion besteht immer auch die Gefahr, dass sie zum Herrschaftsinstrument wird. Demgegenüber ist Versöhnung sachgemäßer – im Anschluss an Miroslav Volf – mit dem Bild einer Umarmung zu beschreiben.⁶⁹ In diesem Bild werden Reziprozität und wechselseitige Einwilligung als konstitutiv für den

⁶⁸ *Thomas Söding*, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament? Freiburg i.Br. 2007, 75.

⁶⁹ Zum Folgenden vgl. *Miroslav Volf*, Von der Ausgrenzung zur Umarmung, 181–192.

Vorgang der Inklusion erkennbar. Volf spricht davon, dass sich die Umarmung in vier Akten vollzieht. Da ist erstens das Öffnen der Arme. Die geöffneten Arme stehen dafür, dass der Einzelne sich nicht selbst genügt, dass er sich nach dem anderen sehnt und in sich Raum für den anderen schafft. Sie sind eine Einladung, aber anders als die geöffnete Tür sind sie mehr als das, nämlich zugleich „ein *sachtes Klopfen* an der Tür des anderen“.⁷⁰ Der zweite Akt ist das Warten. Jetzt gilt es zu zeigen, dass die Einladung kein „Akt der Invasion ist“, sondern das Selbst sein Verlangen zurückstellt und „an der Grenze des anderen Halt macht“.⁷¹ Im Warten gilt es auszuhalten, wie und ob der Andere reagiert. Im Warten liegt das Risiko, dass der Andere sich der Einladung verschließt. Lässt der Andere sich bewegen, dann kommt es zum Schließen der Arme. Eine Umarmung ist nur als gegenseitige Umarmung denkbar: „Es braucht *zwei* Paare Arme für *eine* Umarmung“.⁷² Die Umarmung ist ein Geschehen sanfter Berührung. Das bedeutet: In ihr „wird die Identität des anderen sowohl gewahrt als auch verwandelt und die Andersartigkeit des anderen wird als Andersartigkeit sowohl bekräftigt als auch zum Teil in die sich wandelnde Identität des Selbst einbezogen“.⁷³ Der vierte Akt ist das erneute Öffnen der Arme. Das eigene und das andere Selbst verschmelzen nicht zu einem „Wir“, sondern die Umarmten kommen, indem sie sich vom je Anderen lösen, zu sich selbst. In der Gegenwart des Anderen erfahren sie sich als beschenktes, als bereicherter Selbst.

Gottes Erneuerung des Bundes in Jesus Christus lässt sich gut im Horizont der Umarmungsmetapher verstehen.⁷⁴ Gott erneuert seinen Bund am Kreuz, er schafft, wie die ausgebreiteten Arme des Sohnes am Kreuz symbolisieren, in sich Raum für die Menschheit. Gott möchte nicht Gott sein ohne die Menschheit. Gottes neuer Bund ist zugleich seine Selbsthingabe, seine Selbstaufopferung im Sohn. Das Neue Testament bezeugt eine unglaubliche Geschichte: „Eine Partei hat den Bund gebrochen und die andere erleidet den Bruch, weil sie den Bund nicht zerstören lassen will“.⁷⁵ Schließlich ist das, was auf Golgatha geschieht, unwiderruflich. Gottes Bund ist unauflöslich. Der Mensch kann diesen Bund brechen, aber nicht aufheben. „Jeder Bruch des Bundes findet immer noch *innerhalb* des Bundes statt“, wie schon Karl Barth immer wieder betont hat. Versöhnung ist damit ein von Gott her vorgängiges Geschehen, in dem der Mensch gewürdigt wird, sich als Versöhnter von Gott her neu zu empfangen, in dem die Größe des Menschen darin ansichtig wird, dass der unvergleichlich große Gott um Einlass beim Menschen bittet, dabei die Arme zur Umarmung öffnet und wartet.

⁷⁰ Ebd., 184.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., 185.

⁷³ Ebd., 186.

⁷⁴ Vgl. dazu ebd., 202 ff.

⁷⁵ Ebd., 202.

Versöhnung bezeichnet aber nun *drittens* nicht lediglich ein punktuell Geschehen, sondern eine Lebensgestalt. Versöhnung schließt den Akt der Vergebung ein, sie meint aber einen umfassenderen Vorgang, in dem Gottes vergebende und erneuernde Gnade zum Grund und Gehalt menschlichen Lebens wird. Versöhnt leben heißt aus der Annahme durch Gott und befreit zum annehmenden Miteinander gegenüber den Menschen sein Leben zu führen. In den Bund einbezogen zu sein bedeutet zum einen, sich der verwandelnden Kraft der heiligen Liebe Gottes auszusetzen und sich verändern bzw. erneuern zu lassen. Diese Erneuerung hat eine moralische Dimension, die freilich ihr Ziel jenseits der Moral hat. Die Weisungen des Neuen Testaments stehen für das urchristliche Verständnis, wonach der Glaube seine Entsprechung in der Lebensführung hat. Es mag in geschichtlichen Abirrungen begründet sein, bleibt aber theologisch haltlos, wenn diesem für freikirchliche Identität konstitutiven Verständnis gegenüber der Vorwurf erhoben wird, hier werde der Glaube moralisiert. Diesem Missverständnis ist entgegenzuhalten, dass, wie erwähnt, die Entsprechung von Glauben und Leben seinen Zweck nicht in sich selbst hat, sondern darin zum Ziel kommt, dass Gott sich wenn auch in gebrochener Weise, aber gleichwohl im Leben von Menschen geehrt wird. Die Ethik des Christenlebens ist theozentrische Ethik.

Versöhnung als Lebensgestalt zeigt sich weiter in der Annahme der von Gott geschenkten Gaben im Dienst für die Gemeinde. Im Wirksamwerden der Gaben, im Dienst für Gott wird die bleibende Abhängigkeit von Gottes Versöhnung erfahren, aus der heraus Christen leben und die sie weitergeben sollen. Versöhnung ist auch deshalb ein prozesshaftes Geschehen, weil auch in der Bundesgemeinschaft Menschen immer wieder an Gott und aneinander schuldig werden. Die Versöhnung wird nie zur Vergangenheit, sondern bleibt gegenwärtig als heilendes und verwandelndes Geschehen, das freilich bis ans Ende der Geschichte weiterhin Störungen zugänglich bleibt.

Damit ist *viertens* ausdrücklich von der Bundesgemeinschaft der Versöhnung zu reden. Nach dem, was vorab gesagt wurde, ist die Bundesgemeinschaft, in irdischer Gestalt als Gemeinde existierend, eine offene Einladung an die Menschen, sich mit Gott versöhnen zu lassen, und zugleich die entschiedene Verpflichtung, die Sünde der Unversöhnlichkeit aufzugeben und als Versöhnte zu leben. Dieser Doppelbestimmung entspricht die Bedingungslosigkeit, mit der Gottes Einladung ausgesprochen wird, ebenso wie ein Prozess gewissenhafter Initiation, also der Unterweisung und Vorbereitung derer, die um Aufnahme bitten.⁷⁶ Weil die Versöhnung Gottes Angebot eines neuen Bundes ist, deshalb muss der Aspekt der Verbindlichkeit deutlich herausgestellt werden. Das mag angesichts spätmoderner Einstellungsweisen unpraktisch, ja vordergründig sogar schädlich für das

⁷⁶ Weiterhin wichtig dazu *Geoffrey Wainwright*, *Christian Initiation*, New Edition, Cambridge 2003.

Gemeindewachstum sein, es beugt jedoch späteren Enttäuschungen vor und gibt – wichtiger noch – der Treue zu Gottes Bund Vorrang vor kurzfristigen pragmatischen Erwägungen.

Von hier aus ist dann auch die Frage nach den Grenzen der Kirche zu stellen. Soll sie sehr klare oder eher unscharfe, „durchlässige“ Grenzen haben? Ich meine, beides trifft zu, und das ist kein Widerspruch. Ähnlich wie im Verhältnis hierarchischer Opposition von Inklusion und Exklusion gilt auch hier: Jesus Christus selbst, der Versöhner, markiert sowohl Grund wie auch Grenze der Gemeinde. Diese Grenze hat eine definite Schärfe, denn am – gesprochenen und gelebten – Bekenntnis zu Jesus Christus als Heiland und Herr vollzieht sich die Unterscheidung zwischen denen, die sich um das Bekenntnis sammeln, und denen, die das nicht tun. Hier ist einiges dem Bund der Ehe vergleichbar, der entweder besteht oder nicht besteht, es gibt kein Drittes, das nicht dem Sinne der Ehe selbst widerspräche. Dennoch muss eine Grenze, die den Raum der Gemeinde in der Welt markiert und sie so identifizierbar macht, zugleich durchlässig sein. Denn der dreieine Gott sammelt sich ein Volk zu genau dem Zweck, an ihm deutlich werden zu lassen, was nach Gottes Willen allen Menschen bestimmt und bereitet ist. Alles andere wäre Abschließung gegen die Welt, in der Gott doch gegenwärtig ist.

Ziehen wir ein Zwischenfazit: Inklusion als Aufnahme in die Bundesgemeinschaft der Versöhnung lässt sich sachgemäß nicht interpretieren ohne Bezugnahme auf die Aspekte der *Freiwilligkeit* und der *Verbindlichkeit*. Die Freiwilligkeit der Entscheidung meint nicht, dass Gottes Bundeswille und die menschliche Bereitwilligkeit auf einer Ebene liegen, sondern dass die Wirklichkeit des Bundes nicht über die Entscheidung des Menschen hinweggeht. Die Versöhnung ist sowohl ein dem menschlichen Wollen vorlaufendes als auch ein dieses in Anspruch nehmendes Geschehen. Die Verbindlichkeit meint in erster Linie die Treue im Verhältnis zwischen Gott und Mensch, als Gemeinschaftstreue hat sie aber zugleich eine ethische Dimension. Die von Gott her empfangene Versöhnung soll sich im Leben der Christen auswirken und folglich auch das Verhältnis zur Mitwelt durchdringen.

Dieses in der Welt aufscheinende Licht der Versöhnung wird nun aber vom „Schatten der Unversöhnlichkeit“ begleitet. Wer von Inklusion redet, kann von der Exklusion nicht schweigen. Was genau ist damit gemeint?

5. Exklusion ekklesiologisch interpretiert: Ausschluss der Unversöhnlichkeit

Biblische Leittexte:

„Wenn aber dein Bruder sündigt [gegen dich], so geh hin, überführe ihn zwischen dir und ihm allein! Wenn er auf dich hört, so hast du deinen Bruder gewonnen. Wenn er aber nicht hört, so nimm noch einen oder zwei mit dir, damit aus zweier oder dreier Zeugen Mund jede Sache bestätigt werde! Wenn er

aber nicht auf sie hören wird, so sage es der Gemeinde; wenn er aber auch auf die Gemeinde nicht hören wird, so sei er dir wie der Heide und der Zöllner! Wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr etwas auf der Erde bindet, wird es im Himmel gebunden sein, und wenn ihr etwas auf der Erde löst, wird es im Himmel gelöst sein.“ (Mt 18,15–18)

„Ich habe euch in dem Brief geschrieben, nicht mit Unzüchtigen Umgang zu haben; nicht überhaupt mit den Unzüchtigen dieser Welt oder den Habsüchtigen und Räubern oder Götzendienern, sonst müsstet ihr ja aus der Welt hinausgehen. Nun aber habe ich euch geschrieben, keinen Umgang zu haben, wenn jemand, der Bruder genannt wird, ein Unzüchtiger ist oder ein Habsüchtiger oder ein Götzendiener oder ein Lästerer oder ein Trunkenbold oder ein Räuber; mit einem solchen nicht einmal zu essen. Denn was habe ich zu richten, die draußen sind? Richtet ihr nicht, die drinnen sind? Die aber draußen sind, richtet Gott. Tut den Bösen von euch selbst hinaus!“ (1 Kor 5,9–13)

5.1 Der Grundsatz:

Vorrang der konstruktiven vor der korrektiven Gemeindedisziplin

Wer die theologische Literatur zum Thema Inklusion sichtet, dem fällt sofort ins Auge: Sofern überhaupt auf das biblische Zeugnis Bezug genommen wird, wird dort in irritierender Selektivität eine – unbestreitbar zentrale – biblische Linie, nämlich die von der inklusiven Liebe Gottes, aufgenommen, ohne den sie begleitenden Schatten der Exklusion in den Blick zu nehmen.⁷⁷ Die diesem Abschnitt voranstehenden Leittexte sollen daran erinnern, dass sich sowohl durch die Evangelienüberlieferung als auch durch die (unumstrittenen) Briefe des Apostels Paulus eine Linie der Exklusion zieht. Die Belege dafür ließen sich ohne Mühe vermehren.⁷⁸ Der von Jesus verkündigte und von Paulus bezeugte Vater ist heilige Liebe, also eine Liebe, die bedingungslos jeden Menschen in die Gemeinschaft ruft dadurch, dass der sündige Mensch von dem unterschieden, getrennt werden soll, was ihn von Gottes Liebe trennt. Diesem Trennenden gegenüber gilt Gottes „Nein“, es soll und muss vom heiligen Feuer seiner Liebe verzehrt werden. Wer das, was am Kreuz geschieht, um diese Dimension reduziert, nimmt ihm seinen Sinn, seinen Heilszweck.

⁷⁷ Ulf Liedke weist darauf hin, dass die „theologische Reflexion von Inklusion“ sich wegen der Sünde „auch ihrem Gegensatz, der Exklusion, zuwenden [muss]“, Inklusion in theologischer Perspektive, 39. Bei ihm überwindet Gottes Inklusion die Sünde, sodass der Exklusion keine Wirklichkeit mehr zukommt. Allerdings ist eine Gemeinschaft, in der sich die Wiederherstellung zerstörter Beziehungen manifestiert, notwendig exkludierend gegenüber Menschen, die an ihrer Sünde im Sinne der zerstörten Gottesbeziehung festhalten und sich damit der Inklusion Gottes verweigern. Auch in der differenzierten Studie von Hugh Rayment-Pickard / Steven Shakespeare, *The Inclusive God. Reclaiming Theology for an Inclusive Church*, Norwich 2006, wird dieser Entscheidung des Menschen nicht das ihr zukommende Gewicht zugestanden. Vorbildlich und überzeugend in dieser Hinsicht ist *Miroslav Volf*, Von der Ausgrenzung zur Umarmung.

⁷⁸ Vgl. Mt 11,21–24; 23,13–33; Lk 6,24–26; Apg 5,1–11; Gal 1,8–9; 1 Kor 16,22.

Sprechen wir zunächst darüber, was Exklusion nicht ist. Als Gegenbegriff zur Inklusion kann Exklusion nicht einfach den Akt des Gemeindeausschlusses bedeuten. Denn während es eine christliche Lehre von der Versöhnung und ihrer persönlichen Zueignung (Inklusion) gibt, steht dem keine gleichrangige christliche Lehre vom Gemeindeausschluss gegenüber. Der Ausschluss begegnet vielmehr als Element umfassender Reflexion, er ist nicht Zentralpunkt eines theologischen Konzepts.

Sagen wir in einem zweiten Versuch: Exklusion meint nicht lediglich den Akt des Ausschlusses aus der Gemeinde (bzw. Kirche), sondern in einem umfassenderen Sinne die Gemeindegerechtigkeit oder Kirchenzucht im Sinne der Zurechtweisung und Ermahnung. Richtig ist, dass es eine solche Lehre gibt. Dafür ließe sich auf Matthäus 18 verweisen. Hier wird ein Verfahren der Korrektur innerhalb der Gemeinde beschrieben (auf das ich gleich näher eingehen werde). Allerdings weisen viele Autoren zu Recht darauf hin, dass hier ein mehrstufiger Prozess beschrieben wird, dessen letzte Zuspitzung, nämlich der Ausschluss, gerade mittels dieses Vorgehens vermieden werden soll.⁷⁹ Es scheint daher problematisch, wenn Gemeindegerechtigkeit im breiten Verständnis auf seine *korrektive* Dimension beschränkt wird. Erich Geldbach schreibt:

„Das Ziel der Gemeindegerechtigkeit kann zwar unter bestimmten Bedingungen der Ausschluss als letztes Mittel sein, aber dies ist nie sein primäres Anliegen. Bei der Kirchenzucht geht es vielmehr um Zurüstung der Gemeinde, damit sie ihre innere Integrität erhält oder erlangt, die sie instand setzt, nach außen als eine Alternative zur Gesellschaft in Erscheinung zu treten.“⁸⁰

Die Gemeindegerechtigkeit hat eine *konstruktive* Primärdimension, sie dient dem Aufbau der Gemeinde und dem Zeugnis der Gemeinde in der Welt. Ein umfassender Begriff von Gemeindegerechtigkeit muss folglich diese Primärdimension einschließen. White und Blue definieren in diesem Sinne zutreffend: „Im weitesten Sinne ist ‚Gemeindegerechtigkeit‘ alles, was der Leib Christi unternimmt, um Christen zur Heiligkeit oder zur konsequenten Nachfolge Jesu zu erziehen.“⁸¹ Der englische Begriff „discipline“ führt über seine lateinische Wurzel näher zu diesem rechten Verständnis als der Begriff der „Zucht“, der eine negative, zumindest den Aspekt der Zurechtweisung einseitig betonende Konnotation hat. Die Disziplin bezeichnet im umfassenden Sinne die Jüngerschaft bzw. die Nachfolge Christi, genauer noch: das tägliche Einüben dieser Nachfolge. Der Jünger ist Lernender, und Jüngerschaft ist das begleitete Einüben dessen, was es heißt, als Christ mit der Gemeinde in der Welt so zu leben, dass Christus geehrt wird. Bedenken wir, dass Jesus

⁷⁹ Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf drei Veröffentlichungen zum Thema, die ich im Ganzen für hilfreich halte: J. Carl Laney, *A Guide to Church Discipline*, Minneapolis 1985; John White / Ken Blue, *Heilung für Verwundete*. Biblische Gemeindegerechtigkeit als Gebot der Liebe, Marburg 1987; Jonathan Leeman, *The Church and the Surprising Offence of God's Love*. Reintroducing the Doctrines of Church Membership and Discipline, Wheaton 2010.

⁸⁰ Erich Geldbach, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, 114.

⁸¹ John White / Ken Blue, *Heilung für Verwundete*, 17 f.

Anlass hatte, selbst den engsten Kreis seiner Begleiter, die zwölf Jünger, zurechtzuweisen, dass diese Zurechtweisungen aber stets im Dienst seines Anliegens standen, sie zuzurüsten und zu befähigen für den Dienst, der auf sie warten würde.

Die konstruktive und die korrektive Dimension der Gemeindegerechtigkeit dürfen nicht gegeneinander ausgespielt, sie müssen vielmehr in rechter Weise einander zugeordnet werden.⁸² Das vom biblischen Zeugnis her sachgemäße Zuordnungsverhältnis ist auch hier das der hierarchischen Opposition. Die konstruktive Gemeindegerechtigkeit ist sowohl der *übergeordnete* Begriff als auch *ein* Element in der zweistelligen Unterscheidung von konstruktiver und korrektiver Dimension der Gemeindegerechtigkeit. Demgemäß schreibt Dietrich Bonhoeffer zu Matthäus 18, dass sich hier

„der Bindschlüssel als dem Löseschlüssel untergeordnet [erweist]. Denn daß das Wort die Hörer bei ihren Sünden behaftet und verurteilt, ist zugleich der Ruf zur Buße, das heißt zur Vergebung und zur Gemeinschaft.“⁸³

Trennung vom Sünder ist im Kern Ruf zur Buße, das heißt: zur Umkehr und Heimkehr in die Gemeinschaft der im Glauben dem Wort Gottes Gehorsamen. Die Gemeindegerechtigkeit bleibt in ihrer korrektiven Dimension damit stets bezogen auf den Inklusionshorizont der Versöhnung. Sie respektiert jedoch, dass es den Schatten der Selbstexklusion durch Unbußfertigkeit gibt, auf den hin der Ruf des Evangeliums als Ruf zur Umkehr bleibend den Horizont der Versöhnung markiert.

Ein letzter Gedankengang mag das hier begründete Verhältnis der hierarchischen Opposition zwischen konstruktiver und korrektiver Gemeindegerechtigkeit plausibilisieren. Der Vorrang der konstruktiven Gemeindegerechtigkeit bedeutet: Die Zurüstung der Gemeinde, verstanden als Einüben der Christus-Nachfolge, soll deshalb breiten Raum haben, *damit* das korrektive Element weithin unnötig wird, auch wenn Lernprozesse nie ganz ohne dieses Element ablaufen werden. Umgekehrt lässt sich jedoch nicht sagen: Die Korrektur der Gemeindeglieder soll deshalb breiten Raum haben, damit die *Zurüstung* möglichst überflüssig wird. Denn das widerspräche dem Sinn der Nachfolge, in der es genau darum geht, zum Dienst in der Gemeinde und zum Zeugnis in der Welt zugerüstet zu werden.

Damit ist der Begriff der Gemeindegerechtigkeit in einer der Gottes- und Versöhnungslehre entsprechenden Weise differenziert. Im Gegenüber zur Inklusion ist festzuhalten: Bezeichnet Inklusion ekklesiologisch die Auf-

⁸² Gegeneinander ausgespielt werden sie von Gerhard Ebeling, der die Auffassung vertritt, das Ziel der Gemeindegerechtigkeit sei nicht die Herstellung einer Gemeinde der Heiligen, sondern „die Ehre Christi, die Auferbauung der Gemeinde und die Rettung des einzelnen“, *Kirchenzucht*, 56. Hier ist übersehen, dass Christus sich durch die Gemeinde verherrlichen will, denn sie ist sein Leib.

⁸³ Dietrich Bonhoeffer, *Sätze über Schlüsselgewalt und Gemeindegerechtigkeit im Neuen Testament*, in: Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937*, hg. v. Otto Dudzus / Jürgen Henkys, München 1996 (DBW 14), 829–843, hier 831.

nahme in den Bund der Versöhnung und den Leib Christi, dann muss Exklusion dementsprechend das Gegenteil meinen, nämlich den Ausschluss der Unversöhnlichkeit des Menschen aus der Bundesgemeinschaft. Das Evangelium lautet: Alle Sünde kann dem Menschen vergeben werden, nur eins steht der Versöhnung entgegen: das Festhalten an der Haltung der Unversöhnlichkeit selbst. Mit Wilfried Härle formuliert: „Es gehört zum Wesen der Liebe, *niemanden* auszuschließen; aber es gehört *auch* zum Wesen der Liebe, *alles* auszuschließen, was mit der Liebe *unvereinbar* ist.“⁸⁴ Wer sich von der Haltung der Unversöhnlichkeit nicht trennen lässt, sondern mit ihr identifiziert, kann nicht teilhaben an der Gemeinschaft des Versöhnungsbundes. Noch nicht beantwortet ist damit die Frage: Worin besteht die Haltung der Unversöhnlichkeit?

Die Haltung der Unversöhnlichkeit bezeichnet im theologischen Kern die Weigerung, Gott als Herrn anzuerkennen, ihn zu fürchten und zu lieben, kurz: ihm zu vertrauen. Darauf zu vertrauen, dass Gottes Ordnungen zum Leben gut für den Menschen sind, sich darauf zu verlassen, dass Gott mich zurecht bringt und ich mich deshalb nicht selbst rechtfertigen muss, Gott so zu lieben, dass der Umgang mit seinem Schöpfungswerk von Achtung getragen ist, dass das Empfangen von Gottes Vergebung zur Verggebungsbereitschaft gegenüber anderen Menschen führt. Wer demgegenüber an der Haltung der Unversöhnlichkeit festhält, wer sich der Versöhnung, die Gott schenken möchte, verschließt, der muss aus der Gemeinde ausgeschlossen werden, *damit* Versöhnung als die Wirklichkeit des neuen Lebens in Christus erfahrbar wird. Die Liebe kann nur wirken, wo ihr Raum gegeben wird.

So grundsätzlich, so einsichtig und relativ unstrittig. Wo aber liegen die konkreten Anfragen und Herausforderungen der korrekativen Gemeindedisziplin, deren theologische Begründung ich zu geben versucht habe, deren schlechter Ruf („Gesetzlichkeit“; „Härte“; „Intoleranz“; „sektiererische Gesinnung“) aber nicht zu übersehen ist? Ich gehe auf einige ausgewählte Aspekte ein und schließe mit Überlegungen, die weiter bedacht werden müssen.

5.2 Die Herausforderung:

Acht haben aufeinander in Liebe, Wahrheit und Klarheit

Eine *erste* Herausforderung korrektiver Gemeindedisziplin besteht darin, dass die Disziplinierung aufgrund von Fragen der Lebensführung heute weithin als Eingriff in den Kernbereich der persönlichen Freiheit empfunden wird. Für Gerhard Ebeling als landeskirchlichen Theologen geschieht die Abgrenzung von der Kirche durch den sich selbst bejahenden Unglauben, der sich in der „Abweisung der Verkündigung“ manifestiert.⁸⁵ Die Grenze der Kirche markiert für ihn der Unglaube, nicht die Sünde im Sinne mora-

⁸⁴ Wilfried Härle, Dogmatik, 2., überarb. Aufl. Berlin / New York 2000, 508.

⁸⁵ Gerhard Ebeling, Kirchenzucht, 30.

lischen Fehlverhaltens.⁸⁶ Fragen der *Lebensführung* zu einer Sache von Glauben oder Unglauben zu machen, macht für Ebeling das schwärmerische Missverständnis der Kirchenzucht aus. Die täuferisch und erwecklich geprägten Freikirchen sind demgegenüber von der Überzeugung geprägt (gewesen), dass es durchaus Fragen der Lebensführung gibt, die kontextbezogen Bekenntnischarakter annehmen können. Entscheidend ist hier nicht, ob der Kanon dieser so bestimmten Fragen über die Jahrhunderte ganz unverändert geblieben ist (das ist offensichtlich nicht der Fall), wesentlich ist allein die durch die Zeit getragene und – in gebrochener Weise – gelebte Überzeugung, dass Gott geehrt werden soll durch ein Leben, das ihm ausweislich seines geoffenbarten Wortes gefällt.

Der biblische Leittext aus dem 1. Korintherbrief erinnert uns neben vielen anderen bei Paulus zu findenden Passagen an die moralische Dimension der Haltung der Unversöhnlichkeit. Wo eigene Empfindungen, Sehnsüchte, Haltungen, Gewohnheiten und Praktiken festgehalten werden, *obwohl* Gott einen Menschen kraft der Vergebung von ihnen „unterscheiden“ will, da wird der Versöhnung als Unterscheidung des Sünders von dem, was ihn von Gott trennt, widersprochen, da wird der Zuwendung des Versöhners die Haltung der Unversöhnlichkeit entgegengehalten. Gott hört nicht auf, diesen Menschen um ihre Liebe werbend nachzugehen, aber die Macht der Liebe liegt nicht darin, dass sie den Menschen zerbricht, sondern dass sie ihn gewinnt.⁸⁷ Sich gegen die Versöhnung zu verschließen, meint also zu verneinen, dass ich als Sünder für bestimmte Haltung und Handlungen der Vergebung bedarf. Wer sagt: „Das gehört zu mir, davon trenne ich mich nicht“, während Gott sagt: „Ich möchte dich davon trennen“, widerspricht Gott, der doch sein Schöpfer und Erlöser ist.

Der neuzeitliche Individualismus, der auch die Praxis gelebten Glaubens nicht unberührt gelassen hat, hat die Vorstellung des Apostels von Gemeinde als dem Leib, in dem alle Glieder durch das Haupt Christus auch miteinander verbunden sind und in dem der Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert (1 Kor 5,8) weithin verblässen lassen. Anders gesagt: Der Kernbereich der persönlichen Freiheit wird heute auch unter – freikirchlichen – Christen deutlich weiter gefasst als in früheren Generationen. Das Argumentationsmuster, wonach Christen mit ihrem Leben Gott gefallen sollen, wird durchaus akzeptiert, doch wird das Urteil darüber, was Gott wohl gefällt, in Fragen der Lebensführung viel stärker autonom als autoritätsgeleitet entschieden. Authentizität statt Autorität.

Die Ausweitung des dem Urteil gemeindlicher Instanzen entzogenen Kernbereichs der persönlichen Freiheit steht auch mit einem gewachsenen hermeneutischen Bewusstsein und der Erfahrung von Pluralität in Verbindung. Als Autorität, so heißt es heute, kommt ja in der Gemeinde nicht die

⁸⁶ Vgl. ebd., 24.

⁸⁷ Vgl. Wilfried Härle, Dogmatik, 508.

Bibel zur Geltung, sondern eine bestimmte *Bibelauslegung*. Diese Bibelauslegung erweist sich schnell als eine unter vielen, zumindest mehreren Auslegungen. Die ideologiekritische Rückfrage: Welche Interessen, welche Machtkonstellationen begründen diese Auslegung? ist nur eine der möglichen Infragestellungen des Geltungsanspruchs einer bestimmten Interpretation. Konkret bedeutet das im Blick auf gegenwärtig strittige Fragen der Lebensführung: Für einige Christen (oder Gemeinden) ist die Haltung der Unversöhnlichkeit gegeben, wenn ein geschiedener Ehepartner neu heiratet und damit signalisiert: Für mich gibt es keine Versöhnung mit meinem früheren Ehepartner. Für andere ist dieser Punkt erreicht, wo ein homosexuell empfindendes Gemeindeglied sich zum Zusammenleben mit einem gleichgeschlechtlichen Partner bekennt und für sie damit öffentlich macht, dass er an einer Praxis festhalten möchte, von der ein Mensch nach Gottes Wort getrennt werden soll (1 Kor 6,9–11).⁸⁸ Für wieder andere sind bestimmte Weisen des nicht nachhaltigen Konsums Ausdruck der Unversöhnlichkeit mit der Schöpfung und noch andere kritisieren die Hartherzigkeit Wohlhabender im Umgang mit den Armen und Ausgeschlossenen.

In diesem Spannungsfeld hat sich Gemeindeglied heute zu bewähren, besser noch: zu behaupten. Dabei gilt es aus geschichtlichen Erfahrungen zu lernen, ohne an einen bestimmten – in der selektiven Erinnerung verklärten – Punkt der Vergangenheit zurückzukehren, was ohnehin nicht möglich ist. Vielmehr ist weiterzudenken: Ideologiekritisch zu sein muss konsequenterweise auch heißen, sich der Frage zu stellen, welche Interessen und Absichten hinter der Überzeugung verborgen sind, dass der Pluralismus als Leitparadigma zu akzeptieren und dass Wahrheitsgewissheit nicht zu erlangen sei. Sollten ausgerechnet diese Leitbestimmungen absichtslos, ziellos formuliert sein? Notwendig scheint mir in Zeiten widerstreitender Auffassungen darüber, was Gott vom Menschen will, auch die Besinnung auf die Natur des Menschen und seine Bestimmung von Gott her. Wesentliches hängt davon ab, ob Gottes Wille ungebrochen an den Bedürfnissen des Menschen abgelesen wird (an seiner Trieb- und Begehrensstruktur)⁸⁹ oder ob auch hier damit gerechnet wird, dass menschliches Wünschen und Begehren – in sich Schöpfergaben – eben auch unter der Signatur der Sünde stehen und deshalb der Ausrichtung durch die Weisungen Jesu Christi und die Kraft des Heiligen Geistes bedürfen.

⁸⁸ Mit beiden Problemkreisen habe ich mich eingehender befasst; vgl. *Christoph Raedel*, Die Bibel in der ethischen Urteilsbildung. Konzeption und exemplarische Konkretion, in: Jahrbuch für Evangelikale Theologie 27 (2013), 69–122 (zur Frage von Ehe und Ehescheidung), sowie *ders.*, Homosexualität als Herausforderung für Theologie und Kirche (erscheint voraussichtlich 2014), bis dahin vgl. die kurze Argumentation in: Homosexualität in der Bibel. Der biblisch-theologische Befund in der Diskussion, Aufsatzen 1/2010, 58–63.

⁸⁹ Vgl. *Abraham H. Maslow*, Motivation und Persönlichkeit, 12. Aufl., Reinbek bei Hamburg 1981. In Maslows Ansatz kommen antisoziale und destruktive Bedürfnisse nicht vor, was der lebensweltlichen Erfahrung ebenso wie der biblisch-reformatorischen Anthropologie widerspricht.

Eine *zweite* Herausforderung liegt in der Ausgestaltung des Verfahrens der korrektiven Gemeindeglieddisziplin. Mt 18 scheint eine präzise Anleitung für ein Verfahren der geschwisterlichen Korrektur für den Fall zu geben, dass das Verhalten eines Gemeindeglieds öffentliches Ärgernis erregt. Das Problem liegt jedoch darin,

“that real life seldom shows up in the pastor’s office or the elders’ meeting looking exactly like Matthew 18 or 1 Corinthians 5. It shows up in a variety of forms, combined with circumstances as varied as there are people on the planet.”⁹⁰

Dennoch wird von den Texten her deutlich: Korrektive Gemeindeglieddisziplin beruht wesentlich auf einem Gesprächsprozess. Das hat insbesondere der mennonitische Theologe John Howard Yoder betont:

„Konflikte haben eine soziale Funktion. Sie zwingen uns, neue Informationen zur Kenntnis zu nehmen. Konflikte sind nützlich im zwischenmenschlichen Prozess; im Umgang mit Konflikten werden wichtige Fähigkeiten gelernt – Aufmerksamkeit, Vertrauen und Hoffnung.“⁹¹

Yoder verweist darauf, dass der Heilige Geist der Gemeinde das Potenzial zur Entscheidungsfindung gibt, worin das Gewinnen neuer Einsichten eingeschlossen ist. Kann das sein, wo doch die Bibel die Grundlage ethischer Entscheidungen sein soll? Es liegt in der Natur ethischer Urteile, dass sie – wie die Ethiker sagen – „gemischte“ Urteile sind. Sie schließen also die Reflexion und Interpretation des biblischen Befundes ebenso ein wie das Gewicht überlieferter kirchlicher Praxis („Tradition“), Einsichten einschlägiger Fachwissenschaften und nicht zuletzt Erfahrungen von Menschen. Begründungen werden also in wechselnden Entdeckungszusammenhängen gewonnen. Gerade wer die Überzeugung teilt, dass der Heilige Geist die Christenheit immer tiefer in die Wahrheit Gottes hineinführt, kann den Gedanken der Weiterentwicklung ethischer Urteile nicht von der Hand weisen.

Das Gespräch ist wichtig, weil sich nur im Miteinander die blinden Flecken der je eigenen Position identifizieren oder Verblendungen in der Wahrnehmung der Beteiligten heilen lassen. John Wesley hat den Text aus Mt 18,15–17 einer Predigt zugrunde gelegt, die den Titel trägt: „Heilmittel gegen üble Nachrede“. Für ihn ist das im Evangelium beschriebene Vorgehen der vom Herrn der Kirche selbst angeordnete Weg, der sicherstellen soll, dass in der Gemeinde *miteinander* statt *übereinander* gesprochen wird. Wesley mahnt:

„Höre von niemandem etwas Böses! Wenn es keine Hörer von Bösem gäbe, so gäbe es auch niemand, der Böses redet [...] Wenn daher jemand vor

⁹⁰ *Jonathan Leeman*, The Church and the Surprising Offence of God’s Love, 319.

⁹¹ *John Howard Yoder*, Binden und Lösen, in: *ders.*, Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben, Schwarzenfeld 2011, 27–45, hier 38.

deinen Ohren anfängt Böses zu reden, so bring ihn sofort zum Schweigen.“⁹²

Wesley betont, dass das Gespräch Regeln bzw. Grenzziehungen braucht, damit es seine konstruktiven Wirkungen entfalten kann. Das Wort hat, je nachdem wie es eingesetzt wird, heilende oder verletzende Kraft.

Auch dieser Prozess ist nicht einfach ein „herrschaftsfreier Diskurs“ (J. Habermas), sondern selbst Ausdruck von Machtkonstellationen, sowohl innerhalb der Gemeinde als auch im Verhältnis zwischen Gemeinde und Gesellschaft. Dennoch ist das Gespräch wichtig und schleichenden Gewöhnungsprozessen vorzuziehen, in denen sich verändernde Einstellungs- und Verhaltensweisen überhaupt nicht reflektiert werden. Der baptistische Theologe Ralf Dziewas beschreibt als ein gängiges Muster:

„Oft setzt sich am Ende einfach eine neue Praxis durch, oder es wächst ein verändertes Vorgehen, eine neue, allgemein akzeptierte Überzeugung, die solange gilt, bis sie wieder in Frage gestellt wird. Die Normalität verändert sich, die Ausnahme wird irgendwann zur Alternative, dann zur neuen Normalität.“⁹³

Theologische Begründungen, genauer: Legitimierungen, werden wenn überhaupt, dann nachträglich ersonnen. Dabei zeigt sich häufig eine Neigung, sich durch komplexer und undurchsichtiger werdende Rechtfertigungsstrategien in der Mehrheitsgesellschaft „einzurichten“, weil das Stigma der engen, gesetzlichen Gemeinschaft zugunsten größerer gesellschaftlicher Akzeptanz überwunden werden soll.

Das Miteinanderreden ist weder Selbstzweck noch ziellos, sondern zieht innerhalb vereinbarter Zeitmaße Entscheidungen nach sich, die Ausdruck der Willensbildung der Gemeinde sind. Die *dritte*, damit verbundene Herausforderung liegt darin, Entscheidungsprozesse und Entscheidungsinstanzen in einer Weise zu bestimmen, die Erwartungssicherheit bietet. Die Geschichte der Freikirchen bietet ein im Ganzen uneinheitliches Bild, was vor allem die Instanzen einer finalen Entscheidung angeht. Angesichts der Tatsache, dass die Vollmacht zum Ausschluss entweder bei der ganzen Gemeinde oder bei einem gemeindeleitenden Organ gesehen wird, ist bis zu einer übergreifenden ekklesiologischen Verständigung (die nicht in Sicht ist) zumindest Transparenz darüber herzustellen, wie die jeweilige Gemeinde solche Entscheidungsprozesse geordnet hat. Im eingangs erwähnten Fall des US-amerikanischen Präsidenten wäre zum Beispiel jeder Appell an Bischofsrat oder Generalkonferenz verfehlt gewesen, da über den Ausschluss der Gemeindebezirk zu befinden hat, zu dem das Mitglied, in diesem Fall George W. Bush, gehört.

⁹² John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1986–1991, 947 (Predigt 49, § III. 4).

⁹³ Ralf Dziewas, Verbindlichkeit im Kongregationalismus, in: *Johann Ev. Haffner / Martin Hailer* (Hg.), Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen, Frankfurt am Main 2010 (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 87), 243–265, hier 255.

Zur Erwartungssicherheit gehört auch, wissen zu können, welche Lehrgrundlagen und ethischen Grundsätze in der Gemeinde in Geltung stehen. Soll hier die in den freikirchlichen Strukturen angelegte Vielfalt nicht das Paradigma der Beliebigkeit spiegeln („Wird mein Verhalten in dieser Gemeinde nicht gebilligt, wechsle ich in eine andere“), dann braucht es hier ein Maß an gemeindeübergreifender *Katbolizität* in Lehr- und auch Lebensfragen, also Rahmenbestimmungen, die Räume zur Urteilsbildung eröffnen und zugleich normative Erwartungen formulieren,⁹⁴ deren Geltungsanspruch über eine einzelne Gemeinde hinausgeht.

Sollte es über Fragen der Lehre oder der Lebensführung als letztem Schritt zu einem Ausschluss kommen, dann bleibt die intuitive Unvereinbarkeit des subjektiven Erlebens der Beteiligten mit einer sachgemäßen theologischen Deutung. Folgt man nämlich der oben entwickelten Überzeugung, wonach Exklusion den Ausschluss der Haltung der Unversöhnlichkeit meint, dann bedeutet dies: Im Erleben der Beteiligten wird sich der Eindruck einbrennen, wonach eine irdische, aber von Gott bevollmächtigte Autoritätsinstanz einen Menschen aus der Gemeinde ausschließt. Theologisch ist demgegenüber zu sagen, dass die Gemeinde streng genommen den durch Unbußfertigkeit vollzogenen Selbstausschluss eines Mitglieds lediglich bekräftigt und ihn öffentlich kundtut. In Bonhoeffers Worten:

„Im Ausschluß aus der Gemeinde aber wird nur bestätigt, was schon Tatsache ist, nämlich daß der unbußfertige Sünder ein solcher ist, der ‚sich selbst verurteilt hat‘ (Tit 3,10). Nicht die Gemeinde verurteilt ihn, er selbst hat sich das Urteil gesprochen.“⁹⁵

Die Spannung zwischen subjektivem Erleben und theologischer Deutung wird sich in der Regel nicht aufheben lassen und trägt zu dem Schmerz bei, der solche Vorgänge zu begleiten pflegt. Ich komme zum Schluss. Es ist ohne Zweifel richtig, dass die

„heute angemessene pädagogische Gestalt und Praxis der Kirchenzucht nicht eine Kopie neutestamentlicher Zuchterwägungen sein kann, da sowohl die Gemeindesituation wie auch die Pädagogik anders geworden sind.“⁹⁶

Das versteht sich von selbst für jeden, der erkannt hat, dass Gottes Versöhnung stiftende Gegenwart unter den Bedingungen *unserer* Lebenswelt als heilvolles Angebot plausibel werden soll. Die hermeneutische Aufgabe stellt sich bei unserer Frage also nicht anders, sie stellt sich aber um einiges *bedrängender* als bei anderen Fragen, da Exklusion in der liberalen westlichen Gesellschaft nicht als akzeptabel gilt, schon gar nicht, wo die Ent-

⁹⁴ Ein Beispiel sind die Sozialen Grundsätze der United Methodist Church (in Deutschland: Evangelisch-methodistische Kirche), die ethische Leitlinien bieten und dabei im Ganzen einen Weg zwischen gesetzlicher Kasuistik und relativierender Beliebigkeit gehen (was in manchen Punkten mehr, in anderen weniger gut gelingt).

⁹⁵ Dietrich Bonhoeffer, Sätze über Schlüsselgewalt und Gemeindezucht im Neuen Testament, 839.

⁹⁶ Christof Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, 355, Anm. 55.

scheidungsfreiheit im Bereich der Lebensführung oder der persönlichen Überzeugung berührt ist.

Was die Zeiten miteinander verbindet, ist der Horizont der Versöhnung, den auszuleuchten mir wichtig war, gerade wo von der korrigierenden Gemeindedisziplin, mithin von Exklusion die Rede war. Im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion geht es um nicht weniger als das großartige, unbegreifliche Angebot der Versöhnung des Menschen mit Gott. Zu erfahren, was es heißt, in diese Versöhnung eingeschlossen zu sein, ist das Größte, das einem Menschen widerfahren kann. Die Wunden aber, die einem das Leben geschlagen oder die man sich selbst zugezogen hat, Gott in Bekenntnis und Buße nicht hinhalten zu müssen, damit sie geheilt werden, ist von Übel. Den Krankheitsherd unbehandelt zu lassen oder dem Arzt – Jesus Christus – zu sagen, was er zu tun hat, ist der Selbstausschluss aus dem Hospital, das wir Gemeinde nennen. Weil es um das Größte geht, um die Versöhnung, ist jeder Einzelne es wert, in den konkreten Bedürfnissen wahrgenommen und im Geist Jesu begleitet zu werden, so differenziert, wie der Apostel Paulus es der Gemeinde in Thessaloniki schreibt:

„Wir bitten euch, Geschwister: weist die zurecht, die ein ungeordnetes Leben führen! Ermutigt die, denen es an Selbstvertrauen fehlt! Helft den Schwachen! Habt mit allen Geduld. Achtet darauf, dass keiner Böses mit Bösem vergilt. Bemüht euch vielmehr mit allen Kräften und bei jeder Gelegenheit, einander und auch allen anderen Menschen Gutes zu tun“ (1 Thess 5,14–15 NGÜ).