
Freikirchen als Antwort auf die Herausforderungen einer modernen Zeit

Eine historische Betrachtung*

Wolfgang Heinrichs

1. Eine Vorbemerkung zur Auffassung von Kirchengeschichte

Bis in die Gegenwart hinein gibt es in der Theologie, was die Kirchengeschichte anbetrifft, ein erhebliches Theoriedefizit. Während nämlich in der allgemeinen Geschichtsschreibung der Historismus fast überall als überholt angesehen wird, hängt ihm die Kirchengeschichte als theologische Disziplin noch sehr an. Anders dagegen wird an den Universitäten das Fach Geschichte vornehmlich als *Strukturgeschichte* verstanden und gelehrt. Kirchengeschichte ist unter der Prämisse der Strukturgeschichte nicht als isolierter Komplex zu verstehen, sondern im Rahmen der Ge-

* Vortrag, gehalten im Rahmen des Symposiums der »Theologischen Sozietät« im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der EFG Berlin-Steglitz am 15. September 2000. Das Thema des Symposiums hieß »Volkskirche – Freikirche – Weltkirche: Kirche für das nächste Jahrhundert. Der Vortrag wurde für die Drucklegung leicht überarbeitet und mit Fußnoten versehen. Zum Thema siehe auch besonders *W. Heinrichs*, Freikirchen – eine moderne Kirchenform, Gießen ²1990, sowie *U. Gäbler*, »Auferstehungszeit«, Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts – Sechs Porträts, München 1991. Als grundlegende Literatur zum Thema soll genannt werden *E. Geldbach*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989. Zum Studium des theologischen Profils von »Freikirche« heute empfehle ich exemplarisch *H. Weyel*, So stell' ich mir Gemeinde vor, Gießen 1997. Hier wird u.a. dogmatisch deutlich, inwieweit das freikirchliche Gemeindeverständnis ein tragfähiges Modell für die Zukunft sein kann. Siehe auch von demselben Autor »Zurück zu den Quellen und vorwärts zu den Vätern« in der Festschrift »100 Jahre Freie evangelische Gemeinden in Berlin-Brandenburg 1899-1999«, Berlin 1999 sowie – ganz aktuell – die Artikelserie »Verbindlichkeit – Wärme – Engagement. Warum unser Land Freikirchen braucht«, in: *Christsein Heute* 108 (1/2001), 31.12.2000, 4-8 mit Artikeln von Peter Strauch (Präsident des Bundes Freier evangelischer Gemeinden), Hans-Detlef Saß (Bundesdirektor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland), Dr. Bernhard Ott (Studienleiter am Theologischen Seminar Bienenberg, das von der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden mitgetragen wird), Klaus Günter Pache (Präsident des Mülheimer Verbandes Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden) und Dr. Walter Klaiber (Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland). Die erste Anregung zu einer Standortbestimmung von Volkskirche und Freikirche bekam ich schon zu Beginn meines Studiums von dem inzwischen emeritierten Systematiker der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und gleichzeitigen Pastor der Evangelisch-reformierten Kirchengemeinde in Schöller Prof. Dr. Jürgen Fangmeier.

samtgeschichte.¹ So verstehe auch ich Kirchengeschichte nicht als das Evangelium selbst, sondern lediglich als die mehr oder weniger gelungene Interpretation desselben in der Zeit. Kirchengeschichte geschieht nie in einem Bezirk, den man gleichsam als sakralen von einem profanen abgrenzen könnte, sondern steht stets im Kontext der Geschichte aller Menschen. Dabei legt Kirchengeschichte das offen, was man als *Geschichte der Mentalitäten* bezeichnet. Mentalitätsgeschichte will darauf hinaus, dass das Denken und Verhalten von Menschen im Zusammenhang einer Mensch-Umwelt-Konfiguration geschieht, d.h. eben nicht, dass »Persönlichkeiten Geschichte machen« (und schon gar nicht nur Männer). Menschen wirken an Geschichte zweifellos schöpferisch mit, sind selbst aber eingewoben in ein Ganzes von wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Faktoren. Kirchengeschichte im Fach Theologie fragt natürlich auch nach der theologischen Relevanz, nach der wirklichen oder vermeintlichen Heils- und Segensgeschichte und deren Nachwirkung bis heute. Wir fragen: Was aber war die Zeit, in der Freikirchen entstanden bzw. ihre wesentlichen Impulse und Strukturmerkmale bezogen?

2. Zur Charakteristik der Moderne als historisches Phänomen

2.1. Der Begriff von »Moderne«

Der Begriff der »Moderne« ist seit einiger Zeit, ausgehend von der Soziologie, zu einem Schlagwort auch der historischen Wissenschaft geworden. In ihr dient er als Interpretament *der* Epoche der Menschheitsgeschichte, die, beginnend mit dem späten 18. Jahrhundert im Zuge der industriellen und demokratischen Doppelrevolution, zunächst im Bereich des europäisch-atlantischen Raums, durch das Moment des beschleunigten Wandels gekennzeichnet ist, der sich auf alle Gebiete des menschlichen Lebens erstreckt, auf ökonomischem, politischem, sozialem und kulturellem Gebiet. Der Begriff »Moderne« will Bezug nehmen auf die Akzeleration, Ubiquität und Ambivalenz des gesamtgesellschaftlichen Wandels, der seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Lebensverhältnisse der so bezeichneten »modernen Welt« prägte und bis heute noch prägt. Dieser Wandel kann innerhalb der Universalgeschichte in seiner fundamentalen Auswirkung auf das menschliche Leben als so einzigartig angesehen werden, dass er lediglich in der so genannten Neolithischen Revolution noch eine historische Parallele findet. Im Gegensatz zu ihr vollzog er sich jedoch nicht wie diese in einem Zeitraum von Jahrtausenden, sondern innerhalb nur weniger Generationen, zuerst in England,

¹ Ausführlicher siehe W. Heinrichs, Kirchengeschichte als Aspekt von Mentalitätsgeschichte, in: H. de Buhr u.a. (Hgg.), *Die Bergischen – Ein Volk von zugespitzter Reflexion. Region – Schule – Mentalität* (FS Karl-Hermann Beeck), Wuppertal 1992, 306-331.

dann sukzessive in den verschiedenen europäisch-atlantischen Räumen (einschließlich Japans). Abgesehen von den verschiedenen semantischen Bedeutungen, die dem Begriff »modern« im heutigen Sprachgebrauch beigelegt werden und dem Bedeutungswandel, den er im Laufe der Geschichte durchgemacht hat, bezieht sich das Substantiv »Moderne« auf eine totale, nicht partielle Umwälzung des gesamtgesellschaftlichen Modus eines bestimmten historischen Zeitraums, der allerdings in der Gegenwart noch fort dauert und verschiedene Stadien bzw. Krisen durchlaufen hat.² Eine kurze Vergegenwärtigung der Merkmale der Moderne mag den gewaltigen Sprung verdeutlichen, der sich in der Ablösung der traditionellen Gesellschaft vollzogen hat, ökonomisch vom Agrar- zum Industriestaat, politisch vom hierarchisch-ständischen zum demokratischen Parteienstaat. Als Stichworte seien nur genannt: Industrialisierung, Urbanisierung, demographische Revolution, soziale Mobilität, Pluralisierung, Bürokratisierung usw. Es ist verständlich, dass ein solcher Prozess Auswirkungen auf die Mentalität gehabt haben muss und eben auch die religiöse Einstellung radikal veränderte.

2.2. Die Moderne und ihre Relevanz für die Mentalität

Fragt man nach den Auswirkungen des Einbruchs der Moderne auf die Mentalität, so wäre zunächst nachzuweisen, ob und inwieweit die Moderne überhaupt auch zeitgenössisch als Umbruchphase gesehen wurde. Anhand von zwei Beispielen will ich dies auch tun. Der französische Schriftsteller Stendhal schrieb in dem 1. Teil seines bekannten Essays »Racine et Shakespeare« (1823), dass in der Erinnerung des Historikers sich keine Epoche finden ließe, die einen schneller sich vollziehenden und einen umfassenderen Wandel in den Sitten gebracht hätte als die zwischen 1780 und 1823.³ Stendhal kennzeichnet also die Zeit seit 1780 als eine Epoche radikaler Umwälzungen menschlicher Lebens- und Verhaltensgewohnheiten, als Erfahrung einer neuartigen Beschleunigung der Zeit, wobei er die Französische Revolution lediglich als Fanal eines Umwälzungsprozesses sieht, der für ihn sehr viel grundlegender ist und sich in Mentalitätsumbrüchen zeigt. Ähnlich urteilt auch der Historiker Barthold Georg Niebuhr in der Vorrede seiner im Sommer 1829 gehaltenen

² Freilich befindet sich die Moderne gegenwärtig in den verschiedenen Regionen der Erde in unterschiedlichen Stadien. Sie ist in den westlichen Zivilisationen fortgeschrittener als in den so genannten Schwellenländern wie Russland und China oder auch den Entwicklungsländern, wobei nicht gesagt ist, ob der Entwicklungsprozess bei den letzteren nach dem Schema der ersteren verlaufen muss, wie es der Wirtschaftshistoriker Walt Whitman Rostow in seinem 1960 erschienenen Buch »The Stages of Economic Growth« für den Bereich der Ökonomie dargelegt hatte.

³ Siehe *CŒvre compl.*, ed. H. Martineau, Paris 1928, 50: »De mémoire d'historien, jamais peuple n'a éprouvé, dans ses moeurs et dans ses plaisirs, de changement plus rapide et plus total que celui de 1780 à 1823«.

nen Vorlesung an der Bonner Universität, der er den Titel »Geschichte des Zeitalters der Revolution« gab:

»Ich habe bis jetzt gesprochen, als ob ich von der (sc. französischen) Revolution allein reden wollte, und allerdings ist sie der Mittelpunkt in der Zeit der letzten vierzig Jahre; sie gibt dem Ganzen die epische Einheit und sie nehmen wir auch zum Ausgangspuncte. Dennoch habe ich absichtlich diese Vorträge nicht Geschichte der Revolution genannt; denn die Nachwehen derselben sind nicht mehr Revolution, und die Revolution selbst ist wieder nur ein Product der Zeit und gehört in die Verbindung mit allem übrigen das keineswegs reine Folge der Revolution ist. Es fehlt uns allerdings ein Wort für die Zeit im allgemeinen und bei diesem Mangel mögen wir sie das *Zeitalter der Revolution* nennen. [...] In diesem Moment sind es gerade vierzig Jahre, seit die Riegel des Janustempels aufgeschlossen worden sind und die große Welterschütterung begann. Es ist besser in der Welt geworden als vor vierzig Jahren, obgleich der Zustand gefährlicher ist. Die comprimierten Mächte wurden damals freigelassen; selbst das alte und älteste, das sich für unverändert ausgibt, ist durch die große Epoche verändert worden oder in andere Verhältnisse gestellt.«⁴

Auch Niebuhr sieht die französische Revolution nicht isoliert. Revolution wird vielmehr für ihn zum Schlüsselbegriff einer ganzen Epoche, deren Signum die Veränderung der alten Welt ist. Obgleich sich die Welt verbessert habe, liegt für Niebuhr darüber hinaus in seiner Zeit eine ungeheuerliche Brisanz, die er als »gefährlich« bezeichnet. Alles sei im Begriff seinen bislang behaupteten Status zu verlieren. Es gebe keine selbstverständliche Kontinuität mehr, auch keine Werte, die nicht in Frage gestellt werden könnten. Aufgrund einer solchen Analyse von Zeit ist zu vermuten, dass der Mensch in der einbrechenden Moderne auf der Suche nach einer Plausibilitätsstruktur war, einem Verstehensschlüssel, mit dessen Hilfe er die neuen Erfahrungen integrieren konnte. Die Frage nach Sinn, d.h. einem hermeneutischen Schlüssel für die sich verändernde Welt, ist als seine Hauptfrage anzusehen. Damit hängt die Frage nach bleibenden Werten, dem Unwandelbaren im Wandelbaren, zusammen, eben auch die religiöse Frage.

Sicherlich gäbe es ein breites Spektrum von je unterschiedlichen Denk- und Verhaltensweisen in der Begegnung mit der Moderne zu beobachten. Es gab wohl die verschiedensten retardierenden und beschleunigenden Dispositionen, die ihr gegenüber bewusst oder unbewusst vorhanden waren. Was für den einen notwendiger Fortschritt war, konnte ein anderer als Inferno deuten, als Fort-Schritt im negativem Sinne, d.h. fort von der Ordnung ins Chaos. Letztere Deutung konnte leicht eine Flucht in die Mystik, den Relativismus oder Skeptizismus nach sich ziehen, aber auch einen aktiven, reformatorischen Konservativismus hervorbringen, wie er in der Mentalität mancher Freikirchengründer zu greifen ist. Zu beachten

⁴ B.G. Niebuhr, *Geschichte des Zeitalters der Revolution*. Vorlesungen an der Universität zu Bonn im Sommer 1829 gehalten, 2 Bde., hg. von M. Niebuhr, Hamburg 1845, 41f.

wäre dabei die unterschiedliche Rezeption von Tradition und derjenigen Kräfte, die diese rapide in Frage zu stellen begannen. Eine Neuorientierung war nötig, die jedoch in aller Regel nicht ohne Anknüpfung an tradierte Maßstäbe und Ordnungen geschehen konnte. Die Aufgabe bestand darin, Altes und Neues miteinander zu verbinden, Tradition und Progression zu vermitteln; d.h. es fand nicht nur eine Neuorientierung in Hinsicht auf alles »Noch-nicht-Dagewesene« statt, sondern ebenso auf die Tradition.

2.3. Die Moderne und ihr Einfluss auf die soziale Organisierung

Es ist einsichtig, dass ein so bedeutender Umwälzungsprozess, als welcher der Einbruch der Moderne sozialgeschichtlich in Erscheinung tritt, nicht ohne Einfluss auf die soziale Organisierung gewesen sein kann. In der Tat findet sich auch eine organisatorische Entsprechung, die von der Gesellschaft im Zuge ihres Wandels von einer agrarisch-handwerklichen zu einer bürgerlich-industriellen entwickelt worden ist: der Verein. Der Verein war *die* bürgerliche Organisationsform schlechthin. Man wurde nicht hineingeboren, man wählte sich seinen Verein. Es war in der Regel ein statusneutraler Zusammenschluss von Einzelpersonen. Man hatte Stimme und Funktion, gab nach dem egalitären Prinzip sich eine Satzung, hielt Sitzungen ab, wählte einen Vorstand, verhandelte über die eigenen Angelegenheiten selbst. Das hatte es bis dahin so nicht gegeben, in den Zünften und anderswo, vor allem aber nicht als allgemeines gesellschaftliches Organisationsmodell, auf das sich sukzessive alle einließen.

Für die Kirche stellte sich analog zur Gesellschaft gleichfalls die Frage nach einer strukturellen Erneuerung. Und zwar stellte sich ihr die Frage auf zwei miteinander korrespondierenden Ebenen, auf der theologischen und auf der sozialorganisatorischen. Die Moderne hatte sowohl die Gesellschaft pluralisiert als auch die Einheit der Lebensverhältnisse zerbrochen. Gehobene Schichten fingen bereits Ende des 18. Jahrhunderts an, sich in Lesezirkeln, Gebildeten Salons, Gesellschaften und Freimaurerlogen zu treffen. In diesen Zirkeln aus aufgeklärtem Adel und gehobenem Bildungsbürgertum wurde durchweg von der Notwendigkeit einer Durchbruchserfahrung ausgegangen. Der Begriff »Erweckung« wird an der Wende zum 19. Jahrhundert zu einem Schlagwort der Zeit. Es sollte nicht verwundern, dass auch Protagonisten der Erweckungsbewegung wie Thomas Chalmers, César Malan (1787-1864), Ami Bost, Isaak da Costa, Charles Finney, Hans Ernst Freiherr von Kottwitz (1775-1843) wenigstens zeitweise Logenmitglieder waren, wie zeit lebens ja auch Matthias Claudius und viele andere. Die für die Erweckungsbewegung so wichtige Genfer Bibelgesellschaft wurde finanziell von der Loge unterstützt. Ich sehe dies übrigens nicht als Makel oder Erbsünde an, vor der man Angst haben müsste, dass sie einem heute nach anhaften würde, unnötig sich davon zu distanzieren. Es sei denn, man will sich dagegen auf-

lehnen, dass die religiöse Erneuerung in dieser Zeit mit einer gesamtgesellschaftlichen Emanzipationsbewegung einherging und eben auch ihre aufklärerischen Wurzeln besaß.

Die religiöse Vereinsbewegung, die zuerst in der protestantischen Kirche Fuß fassen konnte, ging vornehmlich von »erweckten« pietistischen Kreisen aus. Im deutschsprachigen Raum ist die nach Johann August Urlspersers Vorstellungen 1780 in Basel gegründete Deutsche Christentums-gesellschaft wohl als eine erste freie Organisation im Bereich der Kirche zu nennen. Die Mitglieder dieser Vereine gehörten allerdings wie bei den so genannten aufgeklärten Gesellschaften dem gehobenen Bürgertum an. Das Ziel dieser Gesellschaften war die Verbreitung pietistisch-erwecklichen Gedankenguts. Zunehmend kam es jedoch auch zu religiösen Vereinsgründungen, in denen die »unteren« Schichten Fuß fassen konnten. Bei diesen Gruppierungen spielte das Integrationsmoment eine große Rolle. Die Freikirchenbewegung hat bekanntlich erhebliche Impulse von der Vereinsbewegung erhalten; aber auch Methoden auf dem missionarischen und evangelistischen Feld haben ihre Impulse aus der Gesamtmotivation der Moderne. Kirche geht gleichsam aus sich heraus, geht auf die Straße, in die Häuser, entdeckt eine außer sich stehende Öffentlichkeit, die erreicht werden soll. Im Folgenden sollen die modernen Impulse der Erweckungsbewegung, deren Kind die Freikirchen zweifellos sind, aufgezeigt werden, die neben dem dargelegten soziativen Motiv ferner von Bedeutung waren. Freikirchen sind mithin als ekklesiologischer Entwurf in der programmatischen Phase der Erweckungsbewegung zu verstehen.

3. *Die Motive der Erweckungsbewegung und ihr moderner Bezug*

3.1. *Das Prophetische Motiv*

Die Zeitereignisse wurden mit größter Aufmerksamkeit verfolgt. Besonders die Französische Revolution und ihre Folgen hatten das traditionelle christliche Geschichtsbild erschüttert. Man vertrat die Ansicht, dass in Frankreich der Unglaube gesiegt habe. Die Verherrlichung des menschlichen Geistes sei an die Stelle der Gottesanbetung getreten. Philipp Spitta textete 1827 in »O komm, du Geist der Wahrheit« (Strophe 3):

»Unglaub und Torheit brüsten sich frecher jetzt als je:
darum musst du uns rüsten mit Waffen aus der Höh.
Du musst uns Kraft verleihen, Geduld und Glaubenstreu
und musst uns ganz befreien von aller Menschenscheu.«

Und in der vierten Strophe heißt es:

»Es gilt ein frei Geständnis in dieser unsrer Zeit,
ein offenes Bekenntnis bei allem Widerstreit,
trotz aller Feinde Toben, trotz allem Heidentum
zu preisen und zu loben das Evangelium.«

Die »Einreden wider den Zeitgeist« des Erweckungspredigers Isaak da Costa (1798-1860) gehören zum Standardkatalog solcher Kritik. Zu dem Kreis des niederländischen Reveil gehörten neben dem aus einer jüdisch-portugiesischen Adelsfamilie stammende Dichter und Philosoph Isaac da Costa (1798-1860) sein Verwandten der Arzt Abraham Capadose (1795-1874), Wilhelm de Clercq und Twent van Rosenberg. Bezeichnend für die geistige Tendenz dieser Bewegung sind jene Beschwerden gegen den Geist des Zeitalters, die da Costa 1823 veröffentlicht hatte. Man wollte Widerstand leisten gegen den so genannten Geist der Zeit, der ihrer Meinung nach bestrebt war, die gottgegebene Ordnung umzustürzen und den zügellosen Menschen zum Maßstab der allgemeinen Moral zu erheben. Anschaulich hatte W. Bilderdijk in seiner Gedichtsammlung »Krekelzangen« (Grillengesang) den Feind persifliert, gegen den sich der Widerstand dieses Kreises erhob. Eine Zeile des zweiten Gedichtes lautet (ins Deutsche übertragen):

»Dies tief verdorbene Zeitalter, von Gott und seiner Ehre abgefallen, gibt sich als Glitzerschein und leeres Plätschern preis, und der aufgeblasene Frosch ist das Wunder an dem Tümpel.«⁵

Die Vorwürfe gegen den Zeitgeist sind nationalübergreifend. Charakteristisch für die Erweckungsbewegung ist nun, dass sie die Zeit nicht einfach ablehnt und Mauern aufrichtet, sondern sie mit dem Evangelium in einem Zusammenhang begreift. Die Zeit ist für sie Endzeit, aber kein Anlass für eine Untergangsstimmung, sondern Aufbruchszeit, »Auferstehungszeit«, eben Heilszeit. Man sah in diesen Ereignissen und Veränderungen eine neue Epoche in der Geschichte Gottes mit der Menschheit anbrechen. Isaak da Costa vergleicht die Ausweglosigkeit der Lage des gegenwärtigen Gottesvolkes mit der Israels in Ägypten. Die Zeit ist bedrückend zwar, aber es kommt ja eine neue. Es herrscht Krisenstimmung, aber keine ziellose Panik. Man sieht sich am Vorabend einer neuen Reformation. Spekulationen über biblische Beziehungen sind an der Tagesordnung. Die Ereignisse der französischen Revolution glaubte man deutlich in der Offenbarung und bei Daniel beschrieben. Weitere einschneidende Ereignisse, die apokalyptisch interpretiert wurden, waren 1816/17: die große Hungersnot und 1816: der Ausbruch des Krieges zwischen der Türkei und Russland. Dies alles waren den Erweckten und nicht nur ihnen »Zeichen der Zeit«, ein beliebtes Schlagwort der Epoche. Anders als der Patriarch des kirchlich orientierten, württembergischen Pietismus Johann Albrecht Bengel (1687-1752) sahen die Erweckten die konkreten politischen Ereignisse als Zeichen eines apokalyptischen Fahrplans. Die

⁵ »Dees diep bedorven eeuw, van God en eer vervallen, stelt prijs op flikkerglans en ledig klaterschallen, en de opgeblazen Vorsch is 't wonder van de poel.« Übersetzung W.H., zitiert nach M. E. *Kluit*, Het Protestantse Reveil, Paris / Amsterdam 1970, 143.

Bibel bestätigte ihnen das baldige Herannahen der Endzeit. Dies wiederum war ihnen Beweis auch für die Autorität der Bibel, die Zuverlässigkeit der Schrift überhaupt. Einwänden der kritischen Exegese konnte man entgegenhalten, dass doch die Geschichte die wortwörtliche Genauigkeit der Schrift belege.

3.2. *Das chiliastische Motiv*

Aus der Zeitbeobachtung bzw. Zeiterfahrung zogen die Erweckten den Schluss der Nähe des Reiches Gottes. In diesem Sinne meinte der schwäbische Erweckungsprediger Ludwig Hofacker (1798-1828) 1826:

»Das, nichts anderes, ist mein Amt; deswegen bin ich hier, ob ich euer etliche möchte für das Reich Gottes gewinnen und dem ewigen Feuer entreißen [...]. Der Herr der Ernte hat mich hierher gestellt, um in der letzten betrubten Zeit Seelen für Ihn zu werben, ob ich in Rielingshausen etliche für ihn gewinnen möchte [...].«⁶

Zwei Grundtypen erwecklicher Eschatologie lassen sich unterscheiden: 1. der Premillenarismus; 2. der Postmillenarismus.

Das premillenaristische System besagt, dass die Wiederkunft Christi vor Eintritt des Tausendjährigen Reiches zu erwarten sei. Der Zustand der Welt sei so aussichtslos verderbt, dass allein das Kommen des Herrn Besserung bringen könne. Von menschlichen Aktivitäten sei nicht mehr viel zu erwarten. Man könne nur noch die wahren Bekenner Christi sammeln und dem Herrn entgegenführen. Zu diesem Typus gehörten die württembergischen Separatisten ebenso wie die englischen Darbysten oder amerikanischen Adventisten. Die postmillenarische Position – und diese war in der Erweckungsbewegung zuerst die dominierende – hält dagegen, dass erst nach Ablauf des Tausendjährigen Reiches Christus wiederkommen werde. Aus diesem Grund richten die Anhänger dieser eschatologischen Konzeption ihr Augenmerk auf das Bauen des Reiches Gottes. Die gegenwärtige triste Lage in Kirche und Gesellschaft biete geradezu die Herausforderung für den unermüdlichen Einsatz im Dienste des Reiches Gottes. Aus diesem Gedanken gingen Konzepte der Evangelisation und Diakonie hervor.

Die Basler Christentumsgesellschaft sammelte in ihrem Korrespondenzblatt mit dem bezeichnenden Titel »Nachrichten aus dem Reiche Gottes« Berichte über Erweckungen und Bekehrungen ebenso wie Mitteilungen über christliche Liebeswerke und über die Mission. Erklärtes Ziel war die Bekämpfung der Gottlosigkeit. Sowohl Mission als auch Evangelisation gingen aus dem eschatologischen Bewusstsein der Erweckten hervor. Bei der Vorbereitung der Gründung der Evangelischen

⁶ Zitiert nach U. Gäbler, »Auferstehungszeit«, 171.

Allianz in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts dachte man noch stets an die Erfüllung der Doppelaufgabe von Christianisierung der Heiden in Übersee und Bekehrung der entkirchlichten Massen im Abendland. Der postmillenarische Flügel der Erweckungsbewegung sah sich einem in der Geschichte des christlichen Chiasmus häufig auftretenden Spannungsfeld gegenüber. Einerseits wurde das Hereinbrechen des Reiches Gottes als zukünftige und alleinige Tat Gottes verkündet, andererseits aber rief man zum Bauen eben dieses Reiches Gottes auf. Man fand aus diesem Dilemma heraus, indem man sowohl Zeichen des Bösen als auch Signale des Glaubens feststellte. Das Gottesreich wachse zwar im Verborgenen, aber für seine Eingeweihten seien seine Zeichen nicht zu übersehen. Zu diesen Zeichen gehörten: Internationale Bruderschaft, Gebetsversammlungen, Bekehrungen und Missionserfolge. Am Anfang des 19. Jahrhunderts rechnete man durchaus damit, dass sich die ganze Heidenwelt bekehren werde.

Als besonderer Gradmesser wurde die Judenmission angesehen. Ausgehend von Römer 11,25 nahm man an, dass zuerst ein Rest jüdischen Volkes bekehrt sein müsse, bevor die Ungläubigen zu Christus fänden. Der besagte Issak da Costa war als Christ jüdischer Herkunft insofern selbst ein »Zeichen der Zeit«.

3.3. *Das universalistische Motiv*

Die Erweckten in der postmillenarischen Tradition erwarteten, dass durch die Evangelisierung der Welt und durch die »Bekehrung« der Juden die Tausendjährige Friedenszeit anbrechen werde und damit ein weltweites Gottesreich. Oft wurde das universalistische Motiv durch nationalistische Töne der Erweckten verwässert, indem sie gerade ihre Region und ihr »Volk« als von Gott besonders bevorzugt bzw. begnadet herausstellten. Allerdings arbeitete man in der Tradition des Pietismus und Puritanismus konfessionsübergreifend und rechnete mit einem weltweiten Gottesreich ohne nationale Barrieren.

3.4. *Das individualistische Motiv*

Entsprechend den Zeichen Gottes in der Geschichte war es für die Erweckten ebenso wichtig, dass Gott in das persönliche Leben des Einzelnen eingriff. Das individualistische Motiv zeigt sich deutlich in der Beschreibung von Gotteserfahrungen. Es ist die Rede von Wiedergeburt, Erweckung, gnädiger Führung, Erleuchtung usw. Zwei Charakteristika sind für die von den Erweckten erwartete religiöse Erfahrung konstitutiv: 1. Erfahrungen gehören unabdingbar zum christlichen Glauben; 2. Jeder Christ muss persönlich diese Erfahrungen haben. Gotteserfahrung heißt damit auch Selbsterfahrung, heißt persönliche Entscheidung und damit Freiheit von Fremdbestimmung, ist ein Stück aufgehobener Selbstbe-

stimmung in dem Doppelsinn des Wortes »aufgehoben«. ⁷ Der Erfahrungsbegriff versteht sich dabei als Gegenbegriff zur »Spekulation«, die ihre Überzeugung aus dem für den Erweckten suspekten menschlichen Eigenwillen und nicht aus der Offenbarung Gottes gewinne. Die Wahrheit der Bibel bestätige sich in der eigenen Erfahrung, konkret in der ausgelebten Frömmigkeit. Biographien werden verfasst und Tagebücher geführt, um anhand der eigenen Glaubenserfahrung die Wahrheit der Bibel zu bestätigen. Insofern ist die Erfahrung das »Experiment« für die Wahrheit der christlichen Botschaft. In der englischen Erweckungsbewegung findet man hierfür den Ausdruck *experimental Christianity*, womit sich besonders der schottische Erweckungstheologe Thomas Chalmers (1780-1847) beschäftigte. ⁸ Dies belegt einmal mehr, wie sehr die Erweckungsbewegung Teil der Moderne ist, insofern ihre Vertreter wie selbstverständlich von objektiven Kriterien der Nachprüfbarkeit ihrer Glaubensmeinung und Glaubenshaltung ausgehen. So werden etwa Tagebücher geschrieben als Protokoll geistlicher Lebensführung, um sich und der Nachwelt ganz im modernen Sinne Rechenschaft zu geben.

Inwieweit die Auseinandersetzung mit der Moderne sich im kirchlich-organisatorischen Bereich niederschlug, soll nun im folgenden Kapitel behandelt werden.

4. Kirchliche Konzepte zur Bewältigung der durch die Moderne hervorgerufenen Krise

Die Kirche, die sich allmählich der gesamtgesellschaftlichen Krise bewusst wurde, entwickelte bald neue Konzepte zu ihrer Bewältigung. Eines davon war das der »Inneren Mission« oder »Volksmission«. Die Vertreter einer Missionierung auch der eigenen Heimat hatten erkannt, dass die Gesellschaft als Ganzes nicht mehr christlich geprägt war und so der Ort der Verkündigung nicht ausschließlich in der Kirche sein könne, sondern zunehmend auch außerhalb gesehen werden müsse. Die »Heiden«, so fiel es denjenigen besonders auf, die nach der Identität von Kirche fragten, waren nicht länger allein in fernen Ländern zu suchen, was die »Äußere Mission« tat, sondern lebten, mehr oder weniger offenkundig, in derselben Stadt, ja als nominelle Mitglieder in der eigenen Kirche, in der selbst mehr und mehr, gleichsam als Spiegelbild der Gesellschaft, eine Meinungsvielfalt festzustellen war. Besonders in den werdenden Industriezentren, in denen sich gesellschaftlich ein evangelisch-pietistisches Bürgertum herausgebildet hatte, namentlich in Städten wie Berlin, Ham-

⁷ Zum Erfahrungsbegriff der Erweckungsbewegung siehe J. Müller-Späh, Protestantismus und Gründerzeit im Wuppertal, in: K.-H. Beeck (Hg.), Gründerzeit. Versuch einer Grenzbestimmung im Wuppertal, Köln 1984, 360-419.

⁸ Siehe U. Gäbler, »Auferstehungszeit«, 175.

burg, Bremen, Breslau, Stuttgart, im Wuppertal u.a. Die Kirche begann, sich der Herausforderung der Moderne zu stellen. So schrieb etwa ein anonymes Autor im Revolutionsjahr 1849 in der Elberfelder⁹ evangelikalen Zeitschrift »Der Menschenfreund«:

»Wir arbeiten in der Kirche im günstigsten Fall, in den in dieser Hinsicht gesegnetsten Gegenden [das Wuppertal, W.H.] noch mit den Mitteln einer Zeit, der die jetzige ganz aus dem Geschirr gewachsen ist.«¹⁰

Welches Mittel stand der Kirche jedoch zur Verfügung? Der für die Entstehungsphase der Wuppertaler Inneren Mission wohl wichtigste Organisator, der lutherische Pfarrer Ludwig Feldner (1805-1884)¹¹ beschrieb sein Programm der Kirchenreformation auf dem anlässlich des Kirchentages 1851 tagenden 3. Kongress für die innere Mission wie folgt:

»Will man die Welt in der Kirche haben, so gewinnt man sie [...] nie anders als durch die Predigt des Evangeliums. Kommt aber die Welt zur Predigt nicht in die Kirche, so predige man ihr anderwärts.«¹²

Die Kirche muss sich also Feldners Meinung nach einer doppelten Aufgabe stellen: Zum einen müsse sie sich rückbesinnen auf ihre Identität, die im Evangelium begründet liegt. Sie darf einerseits ihre Verkündigung, ihr Bekenntnis, nicht den Verhältnissen anpassen, den Pluralismus, die Meinungsvielfalt in Bezug auf die Lehre einfach mitmachen. Hierdurch grenzt sich Feldner von der liberalen Theologie seiner Zeit ab. Die Kirche soll sich jedoch andererseits ebenso in ihrem Missionsauftrag als flexibel, oder besser, wie Feldner sagen würde, als »lebendig« erweisen. Ein verändertes Selbstverständnis von Kirche brach sich seine Bahn und schlug sich auch sogleich in einer von Feldner u.a. geförderten neuen Organisationsform nieder, dem Verein. Seit Mitte des vorherigen Jahrhunderts brach in der Kirche wie im gesamten gesellschaftlichen Bereich eine wahre »Vereinsepidemie« aus. Nicht allein im kirchlichen Bereich schossen die Vereine wie Pilze aus dem Boden. Damit einher ging eine breite politische und gesellschaftliche Emanzipationsbewegung. Das Recht der freien Meinungsäußerung, der Religionsausübung, das Versammlungsrecht, das Wahlrecht wurden in der Gründungszeit der Freikirchen erstritten. Als wichtige Vereinstypen wären für den kirchlichen Bereich, neben Vereinen mit besonderen diakonischen Aufgaben, u.a. die Jüng-

⁹ Elberfeld bildet seit 1929 zusammen mit Barmen, Vohwinkel, Ronsdorf u.a. ehemals selbständigen Städten die Stadt Wuppertal.

¹⁰ Der Menschenfreund 25 (1849), 3.

¹¹ L. Feldner gründete 1856 die Selbständige Evangelisch-Lutherische St. Petri-Gemeinde in Elberfeld und gilt als einer der führenden Persönlichkeiten der altlutherischen Bewegung in Preußen.

¹² L. Feldner, Die Förderung der Sonntagsfeier durch positive Mittel, in: Die Verhandlungen des dritten Congresses für die innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche im September 1851. Veröffentlicht durch den Central-Ausschuss für die innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche, Berlin 1851, 97.

lingsvereine (Vorläufer des CVJM), die Mäßigkeits- und Enthaltensamkeitsvereine, die der besonders in den unteren Schichten verbreiteten Trunksucht entgegenwirken sollten, die Bibel- und Traktatgesellschaften und schließlich die speziellen Evangelisationsvereine zu nennen. Zu letzteren zählten etwa die von jenem L. Feldner gegründete und bis heute bestehende »Evangelische Gesellschaft für Deutschland« sowie der »Evangelische Brüderverein«, der eine besondere Bedeutung für die freikirchliche Bewegung hatte, insofern auch dessen führende Persönlichkeiten (Hermann Heinrich Grafe, Carl Brockhaus, Julius Köbner) zu maßgeblichen Freikirchengründern wurden und seine Wirksamkeit für zahlreiche Freikirchengründungen verantwortlich war.

Der Verein als neue Organisations- und Lebensform ist auch für die Kirche eine praktische Antwort auf die Herausforderung der modernen Welt, ihre Kräfte und Erscheinungen, ein Versuch einer adäquaten Lebensbewältigung. Dabei besaß der Verein eine ambivalente Funktion. Er ist zunächst ein Versuch, die in den Großstädten zu unpersönlichen Massen angewachsenen Kirchenmitglieder durch die Möglichkeit der Gründung kleinerer Gruppen an die Kirche zu binden und mit ihnen Räume zu öffnen, in denen Orientierungshilfen vermittelt werden, sich in einer sich ständig verändernden Welt zurechtzufinden. Insofern erweist sich der Verein als Integrations- und Sozialisationsform. Diese Notwendigkeit wird durch die Tatsache erhellt, dass z.B. die reformierte Gemeinde Elberfeld um 1855 nominell auf 22000 Glieder angewachsen war. Bis dahin unterhielt sie aber nur vier Prediger und ein Gebäude, in dem Gottesdienste stattfanden. In ihrer alten parochialen und pastoralen Verfassung waren die Kirchengemeinden zu immobil geworden, um den Anforderungen einer modernen Gesellschaft gerecht zu werden. Hier knüpft die zweite Funktion des Vereinswesens neben der der Integration an, die der Emanzipation. Diese wurde nämlich bei den als Kirchenträger zunehmend in den Vordergrund tretenden Laien gefördert. Ihnen bot der Verein ein geeignetes Forum der Mitteilung identischer Erfahrung, der Artikulation von Meinungen und Interessen sowie individuell bemerkbarer Tätigkeit und beförderte damit innerhalb der Kirche einen Emanzipationsprozess, der nun seinerseits dem Wandel der Moderne nicht einfach nur entgegensteuerte, sondern ihn gleichsam, wenn auch zumeist unbewusst und vielfach ungewollt, mit vollzog. So wurde ein neues dynamisches Gemeindeideal vorbereitet. Kein Wunder, dass diese Vereine für die Landeskirchen von Anfang an ein Problem darstellten, da sich die freien Gesellschaften oft ihrer unmittelbaren Kontrolle entzogen sowie einen innewohnenden Drang nach Eigenleben besaßen. Der Anteil der Laien in diesen Vereinen war relativ hoch und durchbrach altes Gemeinde- und Amtsverständnis. Viele Pfarrer waren jedoch noch einem überkommenen Amtsverständnis verhaftet. Sie verstanden sich in erster Linie als Beamte und betrachteten es im allgemeinen nicht als ihre Aufgabe, sich ihren Gemeindegliedern anzubiedern und außerhalb ihrer vorgeschriebenen Pflichten aufzutre-

ten. So kam es, dass Vereine oder religiöse Gruppen vereinsähnlichen Charakters allmählich sich von der Amtskirche distanzieren. Hieraus entwickelten sich die Freikirchen. Ein gutes Beispiel für den Zusammenhang von sozialen Modernisierungsphasen mit der Entstehungsgeschichte von Freikirchen bietet wieder das Wuppertal. Dort entstanden in gut neun Jahren, von April 1847 bis August 1856 fünf Freikirchen z.T. als erste, z.T. als eine der ersten ihrer Prägung, und zwar am 18. April 1847 die Niederländisch-reformierte Gemeinde Elberfeld, am 17. November 1852 die Baptistengemeinde Elberfeld / Barmen, spätestens seit 1853 die »Christliche Versammlung« (auch »Brüdergemeinde« oder »Darbysten«), am 22. November 1854 die Freie evangelische Gemeinde Elberfeld / Barmen und schließlich am 28. August 1856 die Selbständige Evangelisch-lutherische (»altlutherische«) St.-Petri Gemeinde Elberfeld / Barmen / Ronsdorf. Eine zweite Gründungswelle folgte bezeichnenderweise in den 1880er Jahren, also in einer zweiten gesellschaftlichen Modernisierungsphase, in der auch die »Evangelische Gemeinschaft« in Elberfeld und Barmen (1885) gegründet wurde. Schon die zeitliche Nähe dieser Gemeindegründungen lässt darauf schließen, dass sie nicht etwa spontan von einigen notorischen Querulanten oder Nörglern veranlasst wurden, sondern sich hier eine Bewegung abzeichnet, die nach einem neuen Kirchenkonzept suchte. Wie bereits gesagt, bahnte sich ein solches in der auch von der Kirche durch die Bewegung der Inneren Mission aufgenommenen Idee des Vereinswesens an. Und so ist es nicht verwunderlich, dass die meisten der späteren Freikirchengründer aus dem Bereich der Inneren Mission stammten.

Nach all dem Gesagten müssen Freikirchen als bürgerliche Bewegung der Moderne verstanden werden. Dies schließt nicht aus, dass es freikirchliche Ansätze theologisch und auch organisatorisch in der Frühen Neuzeit gegeben hat. Ihre wesentlichen Charakteristika bezogen die Freikirchen jedoch aus den sozialgeschichtlichen Entwicklungen des 18. und 19. Jahrhunderts, wobei Großbritannien und die USA wie im Bereich der Industrialisierung und Bürgertumsentwicklung eine Vorreiterrolle einnehmen. Bezeichnend ist, dass der Begriff »Freikirche« bzw. »Free Church« zuerst im Schottland des 19. Jahrhunderts auftaucht. Das hängt zum einen Teil mit dem speziellen kirchenpolitischen Selbstverständnis in Schottland zusammen. Schottland war nämlich geprägt von einem reformiert-presbyterianischen Typ der Reformation. Das hängt zum anderen Teil auch mit sozialgeschichtlichen Entwicklungen im Schottland des frühen 19. Jahrhunderts zusammen, die in Verbindung mit traditionellen Voraussetzungen der Kirchenverfassung ein selbstbewusstes bürgerliches Kirchenverständnis hervorbrachten. Der bereits erwähnte Thomas Chalmers trat auf der Generalsynode der schottischen Kirk 1834 auf das Entschiedenste für das altreformierte Vetorecht einer Gemeinde gegen ein von einem Kirchenpatron vorgeschlagenen Pfarrer ein. Dieser Vorgang darf keineswegs isoliert von der übrigen Sozialgeschichte gesehen

werden, wie es leider vielfach geschieht. Denn der Erweckungstheologe Thomas Chalmers ist ebenso dadurch bekannt, dass er in dem durchaus mit dem Wuppertal oder Hamburg vergleichbaren schottischen industriellen Ballungszentrum Glasgow unter den Industriearbeitern in Verbindung mit den sich dort bildenden Gewerkschaften wirkte. Außerdem war Chalmers derjenige, der ein Selbsthilfesystem für Arme entwickelte, das in Preußen z.B. Theodor Fliedner (1800-1864), Johann Hinrich Wichern (1808-1881) und eben jener Freikirchengründer Ludwig Feldner übernahmen. Bereits im 18. Jahrhundert hatte es Spannungen zum Patronatsrecht gegeben. 1843 erst waren die Verhältnisse so weit gediehen, dass für eine Reihe von Gemeindevertretern die Frage der Selbstbestimmung in dieser Angelegenheit zum Schibboleth wurde. Chalmers verließ die Kirche und gründete The Free Church of Scotland, der sich bald 470 schottische Pastoren anschlossen.

5. Zur Freiheit der Freikirche im Blick auf Gestern und Heute

Nach dem bisher Gesagten wäre freilich die Frage nach der Relevanz von Freikirche heute zu stellen. Vieles hängt davon ab, inwieweit Freikirchen aufgrund ihrer Anpassung an die Moderne bereits Strukturmerkmale aufweisen, die in der Gegenwart gefragt, wenigstens so flexibel oder lebendig angelegt sind, den gegenwärtigen Herausforderungen gerecht zu werden. Die Wesensmerkmale einer Freikirche scheinen mir allerdings gerade im Vergleich zur sogenannten Volkskirche zukunftsträchtiger zu sein. Der Begriff der Volkskirche betont den Aspekt der Allgemeinheit und der Vorläufigkeit (Kirche als wanderndes Gottesvolk). Volkskirche kann vor allem das Prinzip der Parochialkirche nur schwer aufgeben, will sie nicht selbst zur Freikirche werden. Sie will von ihrem Selbstverständnis her Bindeglied zwischen Staat und Gesellschaft (Schleiermacher) sein. Andere und nach meiner Überzeugung auch bessere Chancen für die Kirche in einer modernen Gesellschaft erschließt sich vom Begriff der Freikirche her. Der Begriff »Freiheit«, auf den sich die Freikirchen berufen, bezieht sich auf mehrere Relationen. Fünf sollen hier kurz skizziert und für die Fragestellung nach einer Kirchenform der Zukunft ausgewertet werden.¹³

5.1. Freiheit gegenüber dem Staat

Frei bedeutet hier, dass es keinerlei Anlehnung an den Staat oder an Teile des Staates geben darf. Bürgerliche Gemeinde und christliche Ge-

¹³ Den von Karl Barth eingeführten Begriff der »Bekennniskirche« (vgl. K. Barth, Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche, in: *EvTh* 3 [1936], 411-422) könnte man dogmatisch sowohl der Volkskirche als auch der Freikirche zuordnen, ist jedoch nicht als eine dritte, alternative Kirchenform zu fassen.

meinde sind nach freikirchlicher Auffassung nicht identisch. Die Freikirchen widersetzen sich vielmehr jeder Vorstellung eines *corpus christianum*. Freikirchen vertreten die Glaubens- und Wissensfreiheit des Einzelnen. Sie betonen, dass keiner Kirchenform der Alleinvertretungsanspruch zukommt. In ihrer Gründungsphase sahen sich Freikirchen nicht selten Repressionen der staatsprivilegierten Kirchen ausgesetzt, die sich nicht scheuten den Staat für ihre Interessen zu benutzen. Umgekehrt ließen sich, wie die Geschichte zeigt, staatsprivilegierte Kirchen oftmals für die Interessen eines nicht demokratischen Staatsapparates missbrauchen. Freikirchen lassen sich prinzipiell nicht vom Staat Glauben und Glaubensausübung bestimmen. Allerdings wissen sie sich für Staat und Gesellschaft verantwortlich. Gewisse Übereinkünfte sind möglich. Einige Freikirchenbünde haben den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts und unterstreichen dadurch ihre Kooperationsbereitschaft. Es wäre freilich für die Zukunft zu fragen, inwieweit die inzwischen etablierten Freikirchen heute bereit sind, das Recht auf freie Meinungsäußerung und Religionsausübung auch Andersdenkenden willig einzuräumen. Die enge Verbundenheit mit dem konservativen evangelikalen Flügel der Landeskirchen kann diesen ursprünglich freikirchlichen Grundsatz leicht verwässern.¹⁴ Auch der christliche Fundamentalismus ist nicht einfach apolitisch, sondern bedient sich gerne der staatlichen Gewalt, um eine liberale Konkurrenz der Meinungen auszuschalten. Das Verhältnis von Kirche und staatlicher Autorität wäre noch als ein eigenes Gebiet zu diskutieren. Hier wäre zu fragen, ob es nicht die Freikirchen aus ihrer Geschichte heraus versäumt haben, ein kritisches Staatsbewusstsein zu profilieren.¹⁵

5.2. Freiheit von Staats- und Volkskirche und ihren Leitungsorganen

Kennzeichnend für die Freikirchen ist die Bindung an die Schrift als *norma normans*. Die Autorität der Bibel wird den geltenden kirchlichen Traditionen und dem kirchlichen Lehramt übergeordnet. Allerdings gibt es etwa in der Evangelisch-methodistischen Kirche Theologische Grundlegendokumente¹⁶ und die altreformierten und altlutherischen Freikirchen sind ja gerade durch ihre Apologie der reformatorischen Bekenntnisschriften entstanden. Für alle Freikirchen gilt hingegen der Anspruch,

¹⁴ In diese Richtung deuteten zuletzt freikirchliche Reaktionen in Bezug auf das so genannte Kreuzifixurteil des BVG. Hier sahen manche Vertreter von Freikirchen nahezu den »Untergang des Abendlandes« heraufziehen. Auch die energischen Proteste gegen die Errichtung von islamischen Moscheen deuten in diese Richtung.

¹⁵ Ein bemerkenswerter Beitrag dazu ist die von A. Strübind verfasste Arbeit: Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Neukirchen-Vluyn 1991.

¹⁶ Vgl. W. Klaiber / M. Marquardt, Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993, 412ff.

Gemeinde nach dem Neuen Testament zu sein, d.h. Kirche mit den grundlegenden Attributen der Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und auch Allgemeinheit ausgezeichnet. Freikirchen vertreten das allgemeine Priestertum aller Glaubenden, anders ausgedrückt: Freikirchen sind trotz ihres generellen Festhaltens am Pastorenamt¹⁷ Laienkirchen. Der Einzelgemeinde fällt starkes Gewicht zu. Besonders deutlich ist dieses Moment im Verständnis der beiden Gemeindebünde der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden und der Freien evangelischen Gemeinden.

Es ist allerdings hier eine Tendenzwende zu verzeichnen, insofern eine zunehmende Nachfrage nach Professionalität existiert, die das Prinzip der Laienkirche zu konterkarieren scheint. Selbst kleinere Gemeinden erwarten heute eine professionelle Betreuung und Arbeit in den Bereichen Verkündigung, Diakonie, einfache und psychotherapeutische Seelsorge, künstlerische Darstellung, Gemeindeverwaltung und -organisation, Hausbetreuung usw., die natürlich von keiner Fachkraft allein geleistet werden kann und auch oft in keinem Verhältnis zu der Möglichkeit steht, solche Fachkräfte angemessen bezahlen zu können. Dementsprechend wächst der Einfluss der jeweiligen Bundesorgane, die für überregionale Bedarfsdeckung sorgen. Die Einsatzbereitschaft freikirchlicher Mitglieder ist zwar genauso wie ihr relatives Spendenaufkommen im Vergleich zu volkskirchlichen Strukturen verhältnismäßig hoch, unterliegt allerdings ebenso dem generellen Trend des Rückgangs ehrenamtlicher Tätigkeit. Indes besitzen Freikirchen nach wie vor ein ungebrochenes Potential verantwortungsvoller Mitglieder, die alles andere als Namenchristen sein wollen. Ihr geistlich motiviertes Engagement und ihre Kreativität werden gerade in einer Gesellschaft gefragt sein, in der verlässliche soziale Bindungen immer rarer werden. Sinnvolle Betätigung, die durch eine soziale Gruppe ihre Bestätigung und Förderung erfährt, wird auch im kommenden Jahrhundert nicht überholt, sondern im positiven Sinne zeitgemäß sein, was die Variation mancher Sozialformen wohl implizieren darf.

5.3. *Frei von Jedermann*

Freikirchen haben sich von Anfang an nicht als Gemeinden von Mitläufern verstanden. Die eigene, individuelle, bewusste und freiwillige Entscheidung für den Glauben an Jesus Christus als den Retter und Heiland galt und gilt als Voraussetzung für die Mitgliedschaft in einer Freikirche. Eine Freikirche versteht sich als Gemeinschaft der tatsächlich Glaubenden. Glaube und Gemeindeg Zugehörigkeit werden als individueller Gewissensakt wahrgenommen. Hier wird der moderne Mensch sehr ernstgenommen, ohne dass der neutestamentliche Horizont verlassen würde.

¹⁷ Eine Ausnahme ist hier die Brüderbewegung, die von ihrem Ursprung her den institutionalisierten Ämtern mit großen Vorbehalten gegenübersteht. Innerhalb dieser Bewegung gibt es allerdings inzwischen ein großes Meinungsspektrum zu dieser Frage.

Dabei schließt die freie Gnade Gottes die freie Willensentscheidung des Menschen ein. In den Freikirchen ist man davon überzeugt, dass kein Mensch stellvertretend für andere glauben kann. Wenn ein Mensch zum Glauben kommt, erfährt er das Wirken des Heiligen Geistes. Nur durch persönliche Glaubenserfahrung werden Menschen zu Christen. Freikirchen sind Minderheitenkirchen von in der Regel überschaubaren Gemeindegrößen. Wächst eine Freikirche über ein gewisses Maß hinaus, hat sie die Möglichkeit der Zellteilung, indem eine weitere Nachbargemeinde entsteht, oder sie bildet innerhalb ein und derselben Gemeinde kleinere, überschaubare Einheiten, um der Gefahr einer unpersönlichen Massenkirche zu entgehen. Insgesamt gesehen stellen die Freikirchen in Deutschland mittlerweile auch quantitativ eine respektable Größe dar. Da nahezu alle Gemeindeglieder den Gottesdienst besuchen, dazu viele Gäste mehr oder minder regelmäßig an freikirchlichen Gottesdiensten teilnehmen und für die Kinder ein altersgemäßer Kindergottesdienst, meist parallel zum Gottesdienst für die Erwachsenen, angeboten wird, dürfte in Deutschland mit einer sonntäglichen Gottesdienstbesucherzahl in Freikirchen von schätzungsweise ca. 150000 Personen zu rechnen sein. Dies ist eine Zahl, die einen Vergleich mit den mitgliederstarken Volkskirchen nicht zu scheuen braucht.

Ein nicht zu verhehlendes Problem haben Freikirchen mitunter mit der so genannten zweiten Generation. Dieses Problem verschärft sich in dem Maße, in dem den Kindern ein besonderes Schlüsselerlebnis abverlangt wird, welches den Durchbruch vom »alten« zum »neuen« Leben markiert. So kommt es hin und an zu einem übernommenen Glauben, der die Glaubenserfahrung aus der Tradition der älteren Generation bezieht. Der Bekehrungsakt wird mitunter als einmaliger formaler Akt durchgeführt, um dazuzugehören. Manchmal wird auch von den Eltern ein direkter oder indirekter psychischer Druck auf die Kinder ausgeübt, der sich im Nachhinein als schädlich erweisen kann. In manchen Gemeinden führt der den 12- bis 14-Jährigen erteilte »Biblische Unterricht« bzw. »Taufunterricht« fast »automatisch« zur Taufe und anschließenden Gemeindefaufnahme. Hier wäre dann nahezu die Angleichung an den landeskirchlichen Konfirmationsunterricht durch die Hintertür vollzogen. Auch Freikirchen, besonders ältere, kennen das Problem von Kerngemeinde und Randgemeinde. Diese aus freikirchlicher Sicht vorhandenen Gefahren einer »Verkirchlichung« werden dadurch verstärkt, dass die etablierten Freikirchen im Großen und Ganzen aufgehört haben, eine »Bewegung« zu sein. Die Bildung neuer Freikirchen aus der charismatischen Bewegung heraus scheint dies zu bestätigen.

Als verheißungsvolles Kirchenmodell haben m.E. die Freikirchen dann eine Zukunft, wenn sie die Mission nach innen und außen neu entdecken. Es gilt der Grundsatz: Gemeinde ist entweder missionierende Gemeinde oder sie hört auf Gemeinde zu sein. Dabei werden Freikirchen ihren inhärenten Anspruch einer Kontrastgesellschaft nicht verlieren dürfen.

5.4. *Frei von irdischer Garantie*

Freikirchen beanspruchen keine Kirchensteuer. Man will gerade in diesem Punkt nicht staatsprivilegierte Kirche sein. Der geistliche Beitrag ist der entscheidende, was nicht ausschließt, dass staatliche Fördermittel für öffentliche Leistungen beansprucht werden. Mitglieder einer Freikirche leisten freiwillig eigene finanzielle Beiträge, deren Höhe im allgemeinen weit über dem Ansatz der Kirchensteuer liegt. Die meisten Freikirchen betreiben eigene Ausbildungsstätten für ihren theologischen Nachwuchs. Auch hier wird Wert darauf gelegt, von staatlicher Einflussnahme unabhängig zu sein. Darüber hinaus findet sich neben besonderen missionarischen Werken freie diakonische Arbeit in der Einrichtung von Krankenhäusern, Kindergärten, Schulen, Bildungszentren, Tagungsstätte, Altenheime u.a.m.

5.5. *»Freiheit« als theologischer Grundbegriff*

»Freiheit« selbst ist ein christlich-ethischer Grundbegriff. Kirche muss, so gesehen, immer als Freikirche verstanden werden. Dies nehmen auch alle anderen Konfessionen für sich in Anspruch und berufen sich dabei auf das Neue Testament (Joh 8,31ff; Röm 8,2; Gal 4+5; 1Kor 9; 2Kor 3 u.v.a.). Die von Gott in seinem Sohn Jesus Christus gewährte Freiheit konstituiert den freien Menschen. Diese soteriologische Einsicht ist auch das Konstitutivum von Freikirchen. Freiheit ist nach der Auffassung der Freikirchen verbunden mit einer Trennung von der »Welt«. Nur so können Christen, sich von dieser unterscheidend, glaubhaft in ihr dienen und wie Jesus Christus selbst für sie eintreten und Zeugnis sein. Freikirchler sind wie alle anderen Christen »Kinder ihrer Zeit«. Sie versuchen auf deren Höhe zu leben, ohne sich von ihr vereinnahmen zu lassen, den *kairos* zu entdecken und nach Eph 5,16 »auszukaufen«. Als ein Kirchenmodell, das in der Auseinandersetzung mit der Moderne geworden ist, ist das freikirchliche als besonders zukunftsweisend anzusehen.

Bibliographie

- Barth, K., Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche, in: *EvTh* 3 (1936), 411-422
- Beeck, K.-H. (Hg.), *Gründerzeit. Versuch einer Grenzbestimmung im Wuppertal*, Köln 1984
- Buhr, H. de u.a. (Hgg.), *Die Bergischen – Ein Volk von zugespitzter Reflexion. Religion – Schule – Mentalität* (FS K.-H. Beeck), Wuppertal 1992
- Feldner, L., *Die Förderung der Sonntagsfeier durch positive Mittel*, in: *Die Verhandlungen des dritten Congresses für die innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche im September 1851*. Veröffentlicht durch den Central-Ausschuß für die innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche, Berlin 1851.

- Gäbler, U., »Auferstehungszeit«, Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts – Sechs Porträts, München 1991
- Geldbach, E., Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989
- Heinrichs, W., Freikirchen – eine moderne Kirchenform, Gießen ²1990
- , Kirchengeschichte als Aspekt von Mentalitätsgeschichte, in: Buhr, H. de u.a. (Hgg.), Die Bergischen – Ein Volk von zugespitzter Reflexion. Region – Schule – Mentalität (FS K.-H. Beeck), Wuppertal 1992, 306-331
- Klaiber, W. / Marquardt, M., Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1993, 412ff.
- Kluit, M.E., Het Protestantse Reveil, Paris / Amsterdam 1970, 143
- Müller-Späth, J., Protestantismus und Gründerzeit im Wuppertal, in: Beeck, K.-H. (Hg.), Gründerzeit. Versuch einer Grenzbestimmung im Wuppertal, Köln 1984, 360-419
- Niebuhr, B.G., Geschichte des Zeitalters der Revolution. Vorlesungen an der Universität zu Bonn im Sommer 1829 gehalten, 2 Bde., hg. von M. Niebuhr, Hamburg 1845, 41f
- Strübind, A., Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Neukirchen-Vluyn 1991
- »Verbindlichkeit – Wärme – Engagement. Warum unser Land Freikirchen braucht«, in: Christ sein Heute 108/1 (2001), 4-8
- Weyel, H., So stell' ich mir Gemeinde vor, Gießen 1997
- , »Zurück zu den Quellen und vorwärts zu den Vätern« in der Festschrift »100 Jahre Freie evangelische Gemeinden in Berlin-Brandenburg 1899-1999«, Berlin 1999