

Freikirchliche Identitätssuche im Spannungsfeld von Leitungsdienst, Theologie und Gemeinde

Christoph Raedel (meth.)

1. Einleitung

1896 veröffentlichte der amerikanische Schriftsteller Harold Frederic seinen Roman *The Damnation of Theron Ware*.¹ Protagonist der Handlung ist der methodistische Pastor Theron Ware, dem sein Bischof im ausgehenden 19. Jahrhundert einen ländlichen Gemeindebezirk im US-Bundesstaat New York zuweist. Die Gemeinde steht für ein Ethos, das die erwecklichen Wurzeln des Methodismus durch die gesellschaftlichen Umbrüche der Zeit hindurch zu bewahren sucht und Gleiches auch von ihrem Pastor, immerhin ein begabter junger Prediger, erwartet. Theron Ware jedoch macht Bekanntschaft mit Father Forbes, dem freigeistigen römisch-katholischen Priester des Ortes, sowie mit der ebenso bezaubernden wie wohlhabenden jungen Celia Maddon, die ihn aus der Verknechtung des jüdischen Geistes in die Freiheit des griechischen Geisteslebens führen möchte, während Ware, sich seiner Ehefrau zunehmend entfremdend, Celia in blinder Liebe verfällt und immer tiefer in den Strudel von Haltlosigkeit und Heuchelei hineingezogen wird.

Der Roman liest sich wie die Illustration zu einer Sozialgeschichte des – nicht nur – amerikanischen Erweckungschristentums. Prägnant zeichnet der Autor nach, wie sich eine Gemeinschaft aus der vom Feuer der Erweckung getragenen Opposition gegenüber der sündigen Welt in Richtung einer gesellschaftlich anerkannten Kirche entwickelt. Dieser Prozess vollzieht sich durch weitreichende innere Spannungen und Verwerfungen hindurch. Theron Wares Landgemeinde sucht von den gesellschaftlichen Umbrüchen unberührt zu bleiben, während der Pastor der Gemeinde sich im Verborgenen den Einsichten der religionsgeschichtlichen Schule und den ästhetischen Verlockungen der weltlichen Kunst öffnet. Darin verliert er schließlich jeden Halt. Vieles, was Harold Frederic in seinem Buch schildert, lässt sich als narrativer Vorgriff auf die wenige Jahre später erschienene Sozialgeschichte des Christentums von Ernst Troeltsch lesen.²

Ich möchte im Folgenden die These begründen, wonach sich Spannungsverhältnisse zwischen Leitungsdienst, Theologie und Gemeinde in Freikirchen nicht ausschließlich, aber durchaus plausibel verstehen lassen als Ausdruck von Wand-

1 Harold Frederic, *The Damnation of Theron Ware*, New York 1896. Ich danke David Jenkins von der Baylor University, Waco (Texas) für den Hinweis auf dieses Buch.

2 Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2 Bde., Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Tübingen 1994.

lungsprozessen auf dem Weg von einer – sozialgeschichtlich gesprochen – Sekte zur Kirche, genauer noch: von einer eher gegenüber der Umwelt oppositionellen zu einer gesellschaftlich anerkannten Religionsgemeinschaft (1). Dies werde ich exemplarisch erläutern, indem ich den Wandel im Taufverständnis (2) und die Bedeutung einer wissenschaftlichen Predigerausbildung im Methodismus (3) in das Spannungsgefüge von kirchlichem Leitungsdienst, Theologie und Gemeinde(basis) einzeichne, bevor ich die Einflussmöglichkeiten der Gemeindebasis gegenüber Theologie und Leitungsdiensten zeige (4) und mit einer Zusammenfassung schliesse (5).

2. Spannungsverhältnisse in sozialgeschichtlicher Perspektive

Troeltsch hat versucht, den Begriff der Sekte von seinen negativen Konnotationen zu befreien und ihn als Gemeinschaftstypus dem Begriff der Kirche gegenüberzustellen. Es kann hier nicht darum gehen, diese duale Typologie in ihrer sozialgeschichtlichen Genese, wie Troeltsch sie sieht, im Einzelnen nachzuzeichnen. Ich beschränke mich auf einige wenige Beobachtungen, die für unsere Frage von Bedeutung sind. Grundlegend für seine Typologie ist die Auffassung, dass die Kirche in einem positiven Verhältnis zur Welt steht, während die Sekte eine distanzierte bis ablehnende Haltung gegenüber der Umwelt zeigt. Die Unterscheidungsmerkmale von Kirche und Sekte sind letztlich Manifestationen dieser grundlegenden Verhältnisbestimmung. So ruht der „objektive *anstatliche* Charakter“ der Kirche³ auf der Trias von Tradition, Priestertum und Sakrament. In diesen Bezugspunkten für den Glauben ist die Überzeugung gesichert, das Geschenk der Erlösung zu besitzen und zur Geltung zu bringen. Dabei sieht Troeltsch eine Tendenz der Kirche in dem „Bedürfnis, große Massen zu beherrschen und darum die Welt und die Kultur zu bewältigen“.⁴ Demgegenüber bestimmt er als Grundkennzeichen der Sekte das „Laienchristentum, die persönliche ethisch-religiöse Leistung, die radikale Liebesgemeinschaft, die religiöse Gleichheit und Brüderlichkeit“ u.a.⁵ Die Zugehörigkeit zur Sekte gründet in der freiwilligen Entscheidung, die durch Bekehrung und Taufe markiert wird. Damit verbindet sich eine kritische Einstellung zur Praxis der Säuglingstaufe und ein distanzierteres Verhältnis zur akademischen Theologie. Die Sekte lebt nicht, wie Troeltsch formuliert, „von dem Wunder der Vergangenheit und nicht von dem Wundercharakter der Anstalt, sondern von dem immer neuen Gegenwartswunder und der subjektiven Wirklichkeit der persönlichen Lebensleistung“.⁶

3 Ebd., 371.

4 Ebd., 368.

5 Ebd., 370.

6 Ebd., 376.

Diese Überlegungen Troeltschs lassen sich nicht unvermittelt auf *die* Freikirchen übertragen. Dazu ist das Phänomen Freikirche selbst zu vielgestaltig. Dennoch besteht das im Begriff angezeigte Einigungsmoment im Gegenüber zu einer etablierten, staatlich privilegierten Gestalt von Kirche, der gegenüber auf die Freiheit von Bevormundung durch den Staat und zur selbst gewählten Gemeinschaftsgestalt abgehoben wird. Das Ergebnis kann vielgestaltig ausfallen, wie allein der Blick auf den deutschen Sprachraum zeigt: Neben (wenigen) Freikirchen mit einer zentralistischen Struktur (Heilsarmee, Evangelisch-methodistische Kirche) stehen unabhängige, nur über Netzwerke verbundene Gemeinden (Hauskirchenbewegung, Konferenz für Gemeindegründung). Dazwischen finden sich Freikirchen, die das Konzept der Verbundenheit selbständiger Gemeinden vertreten (wie der Bund Freier evangelischer Gemeinden und der Bund Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden). Dennoch lassen sich sozialgeschichtliche Entwicklungen aufzeigen, die dem Muster folgen, wonach eine in erwecklichen Aufbrüchen gründende Gemeinschaft – die in ihrem Weltverhältnis distanziert ist – zunehmend „verkirchlicht“, was dazu führt, dass sich an ihren Rändern neue Gruppen bilden, die über kurz oder lang derselben Tendenz folgen. Spannungen zwischen Leitungsmätern, Theologie und Gemeinde brechen unter anderem dadurch auf, dass sich der bezeichnete Prozess auf den verschiedenen Ebenen in unterschiedlicher Geschwindigkeit vollzieht. Insbesondere die Theologie, die in den Anfängen für überhaupt verzichtbar gehalten wird, neigt zur Entwicklung eines progressiven Eigenlebens, insofern in ihr der fragende, kritische Geist der Kirche Mittel und Möglichkeiten des eigenen Wirkens erhält. Schauen wir uns einige dieser Entwicklungen exemplarisch an.

3. Fallstudie: Das Verhältnis von Taufe und Bekehrung

Wenn für Troeltsch das Sakramentsverständnis ein zentraler Prüfstein dafür ist, wie eine Gruppe in der Typologie von Sekte und Kirche zu verorten sei, dann dürfte es besonders lohnend sein, sich die Bestimmung des Verhältnisses von objektiver Wirkung des Sakraments und subjektiver Wirklichkeit erfahrener Bekehrung im Methodismus anzusehen.

Der anglikanische Priester John Wesley, der keine Absicht hegte, eine methodistische Kirche zu gründen, hielt an der Praxis der Säuglingstaufe fest, ohne darin einen Widerspruch zu seiner Predigt von der Notwendigkeit einer geistlichen Neugeburt zu sehen. Vielmehr integrierte er die Säuglingstaufe in seine Lehre vom Heilsweg, die im Kern Lehre von der „responsible Grace“ ist.⁷ Wesley anerkannte die Lehre seiner Kirche, wonach ein Mensch durch die im Säuglingsalter empfangene Taufe wiedergeboren wird und konnte zugleich bestreiten, dass Taufe und Wiedergeburt

7 Vgl. Randy Maddox, *Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology*, Abington 1994.

identisch sind.⁸ Wie geht das zusammen? Wesley vertrat grundsätzlich die Überzeugung, dass Gottes Gnade den Menschen zur Antwort auf das Handeln Gottes befähigt, und diese Antwortfähigkeit entspricht einer Verantwortung: „First, God works; therefore you *can* work: Secondly, God works, therefore you *must* work“.⁹ Die Taufe ist insofern mit der Wiedergeburt verbunden als sie dem Säugling die Befähigung vermittelt, sein Leben in der Verantwortung gegenüber der empfangenen Gnade zu leben, um weiter in der Gnade zu wachsen. Die Taufe ist darin von der Wiedergeburt zu unterscheiden, dass sie diese Antwort des Lebens, die Christus-Nachfolge, nicht ersetzt, dass sie nicht vom Anruf der Gnade entbindet, sondern in das neue Leben, das die Taufe eröffnet, hineinführt. Wesley kann daher vor dem Missverständnis der Taufe warnen, diese als Versicherung dafür zu nehmen, dass das Gottesverhältnis des Getauften ohne Einbezug seines Lebens und Handelns ein für allemal geklärt sei. Wesley mahnt: „Stützt euch nicht mehr auf jenen zerbrochenen Rohrstab, dass ihr in der Taufe wiedergeboren *wurdet*. Wer leugnet denn, dass ihr damals zu Kindern Gottes und zu Erben des Himmelreiches gemacht wurdet? Doch dessen ungeachtet seid ihr jetzt Kinder des Teufels. Darum müsst ihr wiedergeboren werden“.¹⁰ Wesleys Tauftheologie sucht eine theologische Balance zu halten, in der das sakramentale Handeln der Kirche und das radikale Nachfolge-Ethos der methodistischen Gemeinschaft wechselseitig aufeinander verweisen. Konkret im Blick auf sein Verständnis der Taufe lässt sich sagen: „The mind of Christ is granted to the infant, not as a fully realized actuality, but as a grace-enabled full potentiality. The saving presence of the Holy Spirit, which gives new birth to the infant, continues to be salvific (regenerating) if the baptized person lives a life that reflects the saving relationship as this becomes developmentally possible.“¹¹

Im Methodismus nach Wesleys Tod hat es durchaus Einzelstimmen gegeben, die sich skeptisch gegenüber der Praxis der Säuglingstaufe zeigten. Kennzeichnend für den methodistischen Hauptstrom blieb jedoch der Versuch zu begründen, dass die Kindertaufe die bewusste Glaubensentscheidung nicht ersetzt, sondern im Sinne einer Anwartschaft zu ihr hinführen soll.¹² In den methodistischen Dogmatiken des

8 Vgl. John Wesley, Predigt 45 „Die Wiedergeburt“, § IV.1-2, in: John Wesley, *Die 53 Lehrpredigten*, Stuttgart 1989-1992, 868f.

9 John Wesley, Predigt 85 „On Working Out Our Own Salvation“, § III.2, in: Albert Outler (ed.), *The Works of John Wesley*, vol. 3: *Sermons III*, Nashville 1986, 206.

10 John Wesley, Predigt 18 „Die Kennzeichen der Wiedergeburt“, § IV.5, in: John Wesley, *Die 53 Lehrpredigten*, 343.

11 G. Stephen Blakemore, *By the Spirit through the Water. John Wesley's „Evangelical“ Theology of Infant Baptism*, *Wesleyan Theological Journal* 31.2 (1996), 167-191, hier 186.

12 Zu den Entwicklungen im deutsch-amerikanischen Methodismus des 19. Jahrhunderts vgl. Christoph Raedel, *Kinder und Kirche. Die ekklesiologische Bestimmung des kirchlichen Status getaufter Kinder in der Bischöflichen Methodistenkirche*, *Theologie für die Praxis* 28.1-2 (2002), 60-78.

19. Jahrhunderts wird weithin – nach umfänglicher Verteidigung der Säuglingstau- fe – argumentiert, dass die Taufe als das der Beschneidung entsprechende äußere Bundeszeichen zu verstehen sei, das erst durch Bekehrung und Wiedergeburt zu der Wirksamkeit gelange, die im Akt der Taufe verheißen und durch sie symbolisiert sei.¹³ Die Theologie dieser Zeit vollzieht hier nach, was in den methodistischen Gemeinden weithin gedacht worden sein dürfte, sie erweist sich an diesem Punkt als Spiegel und Stabilisator des vorherrschenden Denkens einer immer noch weithin von Laien bestimmten Gemeinschaft.

Das Bemühen des Methodismus um Akzeptanz von Seiten der evangelischen Landeskirchen hatte sich schon seit der Wende zum 20. Jahrhundert abgezeichnet und seinen Niederschlag im Bau repräsentativer Kirchgebäude und dem zunehmenden Verbindlichkeitsgrad einer formal höheren Predigerausbildung gefunden. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert schlugen diese Tendenzen der Verkirchlichung dann auch auf die Tauftheologie durch. Die im Zeichen ökumenischer Annäherung stehende theologische Reflexion möchte die Bedeutung des sakramentalen Handelns der Kirche gestärkt sehen: Warum sollte eine Säuglingstau- fe, nur weil sie in einer methodistischen Kirche vollzogen wird, so viel „weniger“ bezeichnen als in einer lutherischen, römisch-katholischen oder orthodoxen Kirche? Dabei war vor allem die im Methodismus tradierte Ablösung der Aufnahme in die Mitgliedschaft von der Säuglingstau- fe im Blick: Wer als Kind getauft wurde, gehörte damit zwar im weiteren Sinne der Kirche Jesu Christi an, wurde damit jedoch nicht auch Mitglied der Methodistenkirche. Die Mitgliedschaft im Vollsinn setzte das Bekenntnis des Glaubens vor der Gemeinde und die Zustimmung der Gemeinde voraus. Hier ist das erweckliche Moment des Ursprungs mit einer gewissen kongregationalistischen Note verbunden. Die Generalkonferenz als höchstes Gremium der Kirchenleitung bestimmte 2004 die Begrifflichkeiten neu, indem sie den Status des Mitglieds mit der Taufe beginnen ließ, zugleich jedoch an einer begrifflichen Differenzierung festhielt: Zu unterscheiden sind seitdem *getaufte* und *bekennende* Glieder (baptized and professing members). Der Statuswechsel zum bekennenden Mitglied bedarf des Antrags und des persönlichen Bekenntnisses vor der Gemeinde.¹⁴ Der entsprechende Beschluss der Generalkonferenz traf vor allem an der Basis auf Vorbehalte. In Deutschland entschied die zuständige Zentralkonferenz, an ei-

13 Vgl. Amos Binney, *The Theological Compend. Containing a System of Divinity*, New York 1842, 109f.; C.F. Paulus, *Das Christliche Heilsleben. Eine populäre Darstellung der Christlichen Sittenlehre*, Cincinnati/Chicago/St. Louis 1890, 159ff.; W. Nast (Hg.), *Der Größere Katechismus für die deutschen Gemeinden der Bischöflichen Methodistenkirche*, 4. Aufl. Bremen 1896, 76f.; A. Sulzberger, *Christliche Glaubenslehre*, 3. Aufl. Bremen 1898, 698f.; H. Gülich, *Der christliche Glaube. Handbuch der Heils- und Sittenlehre*, Cleveland 1903, 262ff.

14 In manchen Ländern bzw. Gemeinden erfolgt die Aufnahme in die bekennende Mitgliedschaft der United Methodist Church faktisch jahrgangsweise in einem Akt der Konfirmation, wie er in Deutschland aus den Landeskirchen bekannt ist.

ner Terminologie festzuhalten, die den Begriff „Mitglied“ weiterhin ausschließlich bekennenden Gliedern vorbehält. Das ist deshalb besonders interessiert, weil sich in dieser Frage die Positionen nicht entlang theologischer Richtungen unterscheiden. Als weiterhin wirksam erwiesen sich vielmehr Motive der Unterscheidbarkeit von den Landeskirchen und der Wille, als Freiwilligkeitskirche erkennbar zu bleiben. Während also die Theologie zu einer stärker sakramentalen Deutung der Taufe gelangt, bleiben in der Kirche in ihrer Breite Vorbehalte bestehen, daraus die als unerwünscht angesehenen ekklesiologischen Konsequenzen zu ziehen.

4. Der Ort der Theologie im Verhältnis zu Kirche und Gemeinde

Die aus erwecklichen Aufbrüchen hervorgegangenen Freikirchen sind in Ursprung und bleibendem Selbstverständnis maßgeblich von Laien getragene Bewegungen. Das gilt selbst dort, wo – wie im Methodismus – Geistliche als Protagonisten der Bewegung in Erscheinung traten. Wenn auch der Vorwurf der Bildungsfeindlichkeit viel zu pauschal ist, so lässt sich in der Tat über weite Strecken ihrer Geschichte eine gewisse Reserviertheit in freikirchlichen Gemeinden gegenüber der *theologischen* Bildung ausmachen. Daran änderte im Methodismus auch der von John Wesley gesetzte hohe Bildungsanspruch nichts, den er unter anderem in seiner *Address to the Clergy* von 1756 zum Ausdruck brachte.¹⁵

Dieses Erbe genügte jedoch nicht, um eine formale Predigerausbildung im europäischen Methodismus etablieren zu können. Zu berücksichtigen waren bis ins 20. Jahrhundert hinein Vorbehalte in den Gemeinden, denen nicht der gelehrte Erweckungsprediger Wesley vor Augen stand, sondern die aus ihrer Sicht geistlich desaströsen Folgen der universitären Pfarrerausbildung.¹⁶ Befürchtet wurde, dass die formal höhere Ausbildung der Prediger zu „toter theologischer Gelehrsamkeit“ führe und der „evangelistische Eifer“ geschwächt werde. „Predigerfabriken“, so wurde gergewöhnt, könnten leicht zu einer „Pflanzstätte von allerlei Irrtümern werden“. Vor diesem Hintergrund weisen viele Festschriften methodistischer Predigerseminare auch eine apologetische Tendenz auf. Den Gemeinden soll verdeutlicht werden, dass höhere Bildung und rechte geistliche Gesinnung eines Predigers kein Gegensatz sind: „[W]o einer wirklich dem Herrn hingegeben ist, da macht ihn seine Bildung nur zu einem desto brauchbareren Werkzeug für den Geist Gottes“ [1905].¹⁷ Die Predigerausbildung setzt also Bekehrung und Berufung der Kan-

15 *An Address to the Clergy*, in: *The Works of John Wesley*, ed. Jackson, Bd. 10, 480-500.

16 Einen knappen Überblick über die von mir zitierten Vorbehalte bietet Ulrike Schuler, *Vom Bremer Missionshaus zur Theologischen Hochschule Reutlingen. Theologische Ausbildung im Wandel der Zeit*, in: dies., (Hg.), *Glaubenswege – Bildungswege. 150 Jahre theologische Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus Europas*, EmK Geschichte 29.1-2 (2008) 13-68, hier 27f.

17 Festschrift zur Einweihung des neuerbauten Predigerseminars der Evangelischen Gemeinschaft in

didaten voraus, hat auf sie Bezug zu nehmen und sie durch Vermittlung der für den Gemeindedienst grundlegenden Kenntnisse der Theologie fruchtbar werden zu lassen. Dies kann nach Auffassung der Kirchenleitung nur durch ein Seminar in kirchlicher Anbindung gewährleistet werden. Das Predigerseminar, so heißt es 1927, ist seiner Grundordnung nach „eine restlos auf die Zwecke der Kirchenleitung bezogene Anstalt“ und kann daher „kein wissenschaftlich-theologisches Forschungsinstitut sein“.¹⁸ Nicht die wissenschaftliche Erforschung der Gegenstände der Theologie, wohl aber das gründliche Durcharbeiten ihrer Ergebnisse wird als Aufgabe des Predigerseminars definiert.

In einer Festschrift aus dem Jahr 1952 lassen sich Anfragen der Gemeinde(basis) herauslesen, warum sich die Studenten am Predigerseminar überhaupt mit bibel- und glaubenskritischen Richtungen der Theologie beschäftigten. Der Seminardirektor Schempp argumentiert: „Man kann nicht die falschen Theologien verbieten und abschaffen, man kann sie nur überwinden durch die bessere, die echte Theologie“.¹⁹ Diese wird nicht näher bestimmt, noch genügt der Hinweis auf die Verfassung des Seminars, wonach nichts anderes gelehrt werden darf, als was die Heilige Schrift sagt. In einer bemerkenswerten Wendung wird dann der Ball in die Gemeinden zurückgespielt. Bewahrung im Studium der Theologie sei nur möglich durch den „in der Wahrheit begründeten Glauben“,²⁰ dessen Heimat die jeweilige Gemeinde vor Ort ist. Die Gemeinden hätten dafür Sorge zu tragen, dass der Nachwuchs das empfängt, was das Studium allein nicht vermitteln kann, nämlich „religiöse Klarheit und Lauterkeit, und dazu sittliche Zucht“.²¹

1983 ist längst nicht mehr deutlich, was solche Formulierungen im Einzelnen bedeuten sollen. Als wesentliche Herausforderung identifiziert Walter Klaiber, damals Direktor des Theologischen Seminars Reutlingen, „das Problem des Pluralismus“. Pluralismus ist nicht allein ein Charakteristikum der Theologie, sondern auch der Gemeinden, die Bewerber für den Pastorendienst geprägt haben. Was immer stärker zutage tritt, „sind die Differenzen in der Art und Weise, wie die Gnade erlebt und die Berufung gelebt wird, die Verschiedenheit der Vorstellungen über Glaube und Leben des Christen und dem konkreten Dienstauftrag des Pastors“.²²

Reutlingen am 13. Dezember 1905, hrsg. von der Seminarbehörde, Stuttgart o.J. [1905], 14.

18 Das Predigerseminar der Evangelischen Gemeinschaft zu Reutlingen 1877-1927. Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Jubiläums im Auftrag des Seminarvorstandes hrsg. von Johannes Schempp, Stuttgart o.J. [1927], 86.

19 Johannes Schempp, Festschrift zur Feier des fünfundsiebzigjährigen Jubiläums des Predigerseminars der Evangelischen Gemeinschaft in Reutlingen, Stuttgart 1952, 32.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Walter Klaiber, Die Ausbildung am theologischen Seminar, in: Festschrift 125 Jahre Theologisches Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche 1858-1983, in Verbindung mit dem Dozentenkollegium hrsg. von Walter Klaiber und Michel Weyer, Reutlingen 1983, 69-115, hier 80.

Das Signum der Gegenwart ist damit gut beschrieben. Freikirchen sind qua ihrer Existenz Katalysatoren von Pluralisierungsprozessen in der westlichen Gesellschaft, indem sie Monopolansprüche „etablierter“ Kirchen aufbrechen; sie sind zugleich selbst Gegenstand von Pluralisierungsprozessen. Diese Pluralisierung lässt sich – im Sinne Troeltschs – an der Beantwortung der Frage nach dem Weltverhältnis auch der Theologie festmachen. Sie dient den Gemeinden darin, dass sie den Glauben kritisch reflektiert und in nachvollziehbarer Weise verantwortet, zugleich aber auch deren Weltverantwortung bedenkt, indem sie gesellschaftliche Entwicklungen analysiert und zeitgemäße Modelle der Kommunikation des Evangeliums in der Gesellschaft entwickelt. Dabei wird freikirchliche Theologie heute nur dann als seriös wahrgenommen, wenn sie den Anspruch der Lehr- und Forschungsfreiheit durchhält. Dieser Anspruch ist auch wesentliche Voraussetzung für die staatliche institutionelle Akkreditierung der freikirchlichen Seminare als Hochschulen. Zugleich bleibt die Einbindung in die Kirche bzw. die Bundesgemeinschaft der Lebensnerv jeder freikirchlichen theologischen Ausbildungsstätte. Die für den Fortbestand und ein fruchtbares Arbeiten der Hochschulen in freikirchlicher Trägerschaft geforderte Balance zwischen den beiden genannten Polen ist immer wieder neu zu bestimmen.

Seine Komplexität gewinnt das Spannungsgefüge, in dem die freikirchliche Theologie steht, durch die bereits erwähnten Pluralisierungstendenzen. Weder die Gemeinden noch die Kirchen- oder Bundesleitung noch die Kollegien der Hochschulen sind in sich homogene Körperschaften. Vielmehr wird die immer wieder betonte Einheit des Glaubens auf allen Ebenen in einer mehr oder weniger stark ausgeprägten Vielfalt gelebt.²³ Die Handlungsebenen stehen nicht nur im Verhältnis zueinander, sondern sind permanent auch dabei, ihre innere Pluralität zu gestalten oder einfach auszuhalten. Dabei herrscht das Bemühen vor, theologische Extreme zu vermeiden und die unterschiedlichen Positionen auf ein zu definierendes Motiv der Mitte bzw. der Einheit hin zu zentrieren. Die gelebte Vielfalt soll nicht in eine Zerrissenheit führen.

Kennzeichen kirchenleitenden Handelns in der deutschen EmK ist es daher, einen theologischen Horizont aufzuspannen, in dem sich unterschiedliche Positionen dann als legitim verorten können, wobei das Grundkriterium ihrer Akzeptanz m.E. die *Einbindungsfähigkeit* in das Modell der Einheit in Vielfalt ist. So kann die charismatische Bewegung in der deutschen EmK als insgesamt gut integriert und akzeptiert gelten, ohne dass damit Konflikte der Frühphase oder in einzelnen Gemeinden verleugnet werden sollen.²⁴ Demgegenüber entschied sich die Süddeut-

23 Die theologische Vielfalt dürfte in der Evangelisch-methodistischen Kirche stärker ausgeprägt sein als z.B. im Bund Freier Evangelischer Gemeinden mit dem Bund Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden irgendwo dazwischen.

24 Vgl. dazu die Beiträge in Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007.

sche Jährliche Konferenz, eine Arbeitsgruppe einzusetzen, die sich kritisch mit der sogenannten „heilsgeschichtlichen“ Theologie befassen, diese theologisch beurteilen und eine Orientierungshilfe für den Umgang mit ihr in den Gemeinden geben sollte.²⁵ Es handelt sich hierbei um eine dem Dispensationalismus zuzuordnende Richtung der Bibelauslegung, die offenbar in einigen Gemeinden als konfliktträchtig erfahren wurde und deren Einbindung verschiedentlich nicht gelingt.²⁶ Die Stellungnahme verweist auf gruppenpsychologische Aspekte wie die „Akzeptanz von Autorität“ und den hohen Stellenwert eigener Erkenntnis in den Kreisen der heilsgeschichtlichen Theologie und kritisiert die „Neigung zu Abgrenzung und Kritik“.²⁷ Wichtig ist im Blick auf das Phänomen des Pluralismus vor allem der Hinweis auf den Netzwerkcharakter der „heilsgeschichtlichen“ Theologie. Obwohl die erwecklichen Kreise schon immer ein hohes Maß an organisatorischer Fluidität und Flexibilität auszeichnete, sehen sich heute Freikirchen und freikirchliche Gemeindebünde der Entwicklung gegenüber, dass das konfessionelle, oder sagen wir präziser: denominationelle Bewusstsein spürbar abnimmt, während der Einfluss transdenominationaler Netzwerke weiter wächst. Tendenzen der Entkonfessionalisierung zeichnen sich zudem in der unter den jüngeren Generationen vergleichsweise stärkeren Bereitschaft ab, sich bei Wohnortwechsel (oder auch ohne ihn) gemeindlich in einer Weise neu zu orientieren, bei der die Zugehörigkeit der Ortsgemeinde zu einer bestimmten Denomination kaum oder gar nicht mehr von Bedeutung ist. Damit sind wir bei einem letzten Punkt angelangt: der faktischen Macht der Basis.

5. Die Macht der Gemeinde(basis)

Ich hatte eingangs auf unterschiedliche Gestalten freikirchlicher Organisation verwiesen. Deutlich dominieren dürfte der kongregationalistische Typus, bei dem die Ortsgemeinde das grundlegende und im Blick auf Entscheidungsvollmachten wesentliche Element von Kirche bildet. Zentralistisch verfasste Kirchen, die nicht strukturell vom Staat unterstützt werden, mögen hinsichtlich der Entscheidungsabläufe von der Spitze her organisiert sein, sie sind jedoch vollständig darauf angewiesen, dass von unten, von der Basis her, geistliche und finanzielle Gaben eingebracht werden. Kirchenleitende bzw. bündische Strukturen im Freikirchentum haben dem Selbstverständnis nach und auch praktisch letztlich subsidiäre Bedeutung, wäh-

25 Vgl. Holger Eschmann, Roland Gebauer, Klaus Ulrich Ruof, Stellungnahme und Arbeitshilfe zur „heilsgeschichtlichen“ Theologie, Frankfurt 2007.

26 Der Text der Stellungnahme lässt nicht erkennen, inwieweit das Gespräch mit theologischen Vertretern dieser Richtung im Raum der EmK oder darüber hinaus gesucht wurde oder ob es solche Begegnungen im Rahmen der Erarbeitung der Stellungnahme gab.

27 Vgl. ebd., 16-18.

rend die Gaben der Gemeindeglieder wesentlich für das Fortbestehen einer Gemeinschaft sind. Wir können angesichts ihrer essentiellen Bedeutsamkeit von einer faktischen Primärgewalt der Gemeindebasis sprechen, um deren Wohlwollen sich Kirchenleitung und Theologie beständig bemühen müssen.

Der baptistische Theologe Ralf Dziewas schreibt, dass „[k]ongregationalistisch verfasste Gemeindebünde gleichsam Prototypen sich evolutionär entwickelnder Konfessionen“ sind,²⁸ „deren Veränderung von der Basis ausgehen“.²⁹ Mir scheint dies jedoch für die Freikirchen überhaupt, recht unabhängig von ihrer Struktur zu gelten, denn immer geht es, wie Dziewas es für den Baptismus beschreibt, um die innere Balance zwischen den konkurrierenden Prinzipien Freiheit und Freiwilligkeit auf der einen sowie Einheit und Einmütigkeit auf der anderen Seite.³⁰ Faktisch darf die unmittelbare Wirksamkeit zunehmender, konstant bleibender oder nachlassender Geldströme in einem freikirchlichen Organismus nicht unterschätzt werden. Ob man dies mag oder nicht: Über Spenden und Beiträge, die auf der Basis der – allerdings mit einer Erwartungshaltung konnotierten – Freiwilligkeit eingehen, wird in Gemeinden Zustimmung oder Ablehnung zu Entscheidungen der Gemeindeleitung oder höherer Gremien kommuniziert. Dabei handelt es sich um eine zwar auf Dauer wirksame, aber doch keine zielgenaue Form der Kommunikation eigener Vorstellungen und Erwartungen, da z.B. über eine Umlage in Gemeinden Aufgaben der Gesamtkirche bzw. des Gemeindebundes insgesamt finanziert werden.

Neben der eher undeutlichen Kommunikation über Geldströme hat die Gemeindebasis eine ungleich stärker sichtbare Macht des Faktischen. Dziewas verweist auf die Unterscheidung zwischen normativen und kognitiven Erwartungsstrukturen bei Niklas Luhmann. *Normative* Erwartungsstrukturen sanktionieren Nichtkonformität im Verhalten mit dem Ziel, Systemkonformität zu erzwingen. Das wird zum Beispiel ein baptistischer Pastor erfahren, der einen Säugling tauft. Im Unterschied dazu wird bei *kognitiven* Erwartungsstrukturen ein bestimmtes Verhalten von den Mitgliedern erwartet, „aber mitunter bleibt zu konstatieren, dass diese Erwartungen zwar vielleicht einmal zutreffend gewesen sein mögen, eine weitere Aufrechterhaltung allerdings wenig realitätsnah wäre“.³¹ Wie immer man es im Einzelnen bewerten mag, es ist dieses Muster, nach dem sich die Akzeptanz alternativer Le-

28 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 258.

29 Ralf Dziewas, Die unverbindliche Treue, Dimensionen des Amtes im kongregationalistischen Verhältnis von Gemeindebund und Ortsgemeinde, in: Burkhard Neumann, Jürgen Stolze (Hg.), Kirche und Gemeinde aus freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht, Paderborn/Göttingen 2010, 217-245, hier 230.

30 Ralf Dziewas, Verbindlichkeit im Kongregationalismus, a.a.O., 250ff.

31 Ebd., 250.

bensformen und einer größeren Weite der Sexualethik durchzusetzen scheint. Mag es auch für die Theologie ernüchternd sein, sie scheint in diesen Veränderungsprozessen nicht der Leuchtturm der Orientierung zu sein, denn wegen ihrer inneren Pluralität fällt es ihr immer schwerer, diese Aufgabe wahrzunehmen. Entscheidender scheint zu sein, dass in vielen Gemeinden – unabhängig vom Gemeindetyp, doch sicherlich mit Gemeinden in (groß)städtischen Lagen als Vorreitern – die Anzahl der Mitglieder, die zur aktiven Mitarbeit *und* zur Übernahme tradierter Standards der Lebensführung bereit sind, eher abnimmt, was Gemeindeleitungen vor schwierige Entscheidungen stellen kann. Die niedergelegten Leitlinien der Lebensführung müssen nicht einmal unbedingt geändert bzw. angepasst werden. Was geschieht, bringt Dziewas gut auf den Punkt: „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“.³²

Wird von der Theologie in diesem Zusammenhang etwas erwartet, dann eher, solche oft langsamen und gelegentlich schmerzhaften Prozesse zu reflektieren und zu begleiten. Eine ausdrückliche Orientierungsleistung scheint mir kaum nachgefragt zu werden, da an der Basis oftmals der Eindruck vorherrscht, theologisch ließe sich letztlich (nahezu) alles begründen und das heißt: legitimieren. Das Anliegen freikirchlicher Kirchen- und Bundesleitungen ist es dabei in der Regel, die Bindungskräfte zu stärken und zu verhindern, dass radikalere Auffassungen zur Rechten oder Linken die Einheit des Ganzen aufs Spiel setzen.

6. Schlussbemerkungen

Auf einige Aspekte der komplexen Spannungsverhältnisse in Freikirchen ist exemplarisch verwiesen worden, wobei Einsichten aus dem Raum des Methodismus und Baptismus aufgenommen wurden. Abschließend soll zusammenfassend formuliert werden, was diese Spannungsverhältnisse in freikirchlicher Perspektive auszeichnet.

Zum ersten erweisen sich die sozialgeschichtlichen Einsichten Troeltschs zur Typologie von Kirche und Sekte dahingehend als hilfreich, dass sich für erwecklich-freikirchliche Gemeinden die Entwicklung von einer der Umwelt gegenüber oppositionellen Gemeinschaft (bei Troeltsch: Sekte) zur sich in die Umwelt einpassenden Gemeinschaft (bei Troeltsch: Kirche) zeigen lässt. Diese Entwicklung geht einher mit der wachsenden Bereitschaft zum theologischen Arbeiten und einem repräsentativeren Auftreten in der Gesellschaft, wofür gerade das sakramentale Handeln der Kirche Gelegenheit bietet.

³² Ebd., 255.

Die Entwicklung hin zu einem „angepassteren“ Organisationssystem bringt zweitens das Erfordernis mit sich, der theologischen Reflexion einen institutionellen Rahmen zu bieten, wie Theologische Seminare sie bieten. Dabei wird der Auftrag der Theologie klar von den Diensterfordernissen des Gemeindepastors her bestimmt und die kirchliche Einbindung der Theologie betont. Die konzeptionelle Differenz zu einer an staatlichen Universitäten erfolgenden Pfarrerausbildung ist Teil des Selbstverständnisses. Auf dem Weg zu staatlich anerkannten Hochschulen müssen die freikirchlichen theologischen Ausbildungsstätten sehr darauf achten, zwischen dem Anspruch der Lehr- und Forschungsfreiheit einerseits und der Einbindung in den kirchlichen Ausbildungszweck andererseits zu vermitteln, denn nur letzterer erscheint der die Ausbildung wesentlich mittragenden Gemeindebasis als hinreichender Legitimationsgrund einer solchen Einrichtung.

Die Beschreibung einer Entwicklung hin zu einer an die Gesellschaft angepassten Kirche bedarf drittens des Hinweises auf die innere Pluralisierung, die sich auf allen Ebenen der Freikirchen vollzieht. Auf diese innere Pluralisierung reagieren die Träger freikirchlichen Lebens unterschiedlich: Kirchen- bzw. Bundesleitungen versuchen, die Bindungskräfte zu stärken und unterschiedliche Positionen unter dem gemeinsamen Dach, das die jeweilige Denomination darstellt, zusammenzuhalten. Die Theologie nimmt eine eher progressive Rolle ein, was ihrem Anspruch kritischer Reflexion entspricht, doch verblasst die Orientierungsfunktion der Theologie, da einander widerstreitende Positionen in einer für die Gemeinden mehr oder weniger nachvollziehbaren Weise begründet werden. Die Gemeindebasis zeigt die größte Flexibilität in diesem Prozess. Sie bestimmt in Prozessen der Diskussion und Fluktuation Weite und Grenze gemeinsam vertretener und gelebter Überzeugungen. Sie kann Vorgaben der Leitung bestätigen oder durch Nichtbeachtung unterlaufen. Sie kann über geistlich-theologische Profile ihre Bindewirkung stärken (evangelikal, liberal etc.) und dabei selbst bestimmen, wie stark Netzwerkeinbindungen einerseits und denominationelles Bewusstsein andererseits gewichtet werden.

Die eingangs erwähnte Erzählung Harold Frederics aus dem 19. Jh. illustriert Facetten einer Entwicklung, die sich auch heute noch beschreiben lässt: Auch in Freikirchen besteht zu Beginn des 21. Jh. ein Spannungsfeld zwischen übergemeindlicher Leitung, der Theologie und ihren Vertretern in Form universitär geschulter Pastoren sowie der Gemeindebasis, ein Spannungsfeld, das in seinem Weltbezug zugleich Teil eines größeren Spannungsfelds ist, nämlich der sich spätmodern weiter pluralisierenden Gesellschaft.