

# Von der Bekehrung zur Gesellschaftstransformation\*

*Entwicklungen und Perspektiven des freikirchlichen  
Missionsverständnisses*

*Ralf Dziewas*

## *1 Vorbemerkung*

Im Gegensatz zu den alten orthodoxen Nationalkirchen, der katholischen Weltkirche und den deutschen evangelischen Landeskirchen haben die aus dem linken Flügel der Reformation hervorgegangenen Freikirchen in Europa nirgendwo eine Stellung erlangt, in der sie ein bestimmtes Territorium als ihren Macht- und Einflussbereich so sehr religiös dominiert hätten, dass es zu einer Verschmelzung von nationalen oder territorialen Identitäten mit einer speziellen konfessionell-freikirchlichen Prägung gekommen wäre. In den Gebieten der Welt, in denen die in Deutschland als Freikirchen bekannten Konfessionen Mehrheitskirchen geworden sind, haben diese aufgrund ihrer Betonung der Glaubens- und Gewissensfreiheit selbst dazu beigetragen, dass in diesen Ländern und Regionen sich zumeist eine große religiöse Vielfalt von

\* Dieser Beitrag ist entstanden aus einem kurzen mündlichen Response zu einem Vortrag von Athanasios Vietsis, »Mission als Martyria in der orthodoxen Theologie einst und jetzt« auf der Tagung »Zwischen Mission und Proselytismus« des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises in Erfurt, am 23.01.2015. Im Gegensatz zur Tagungssituation unternimmt der hier vorgelegte Beitrag aber keine kritische Würdigung und Kontrastierung der freikirchlichen zur orthodoxen Missiologie, sondern eine grundsätzliche, sozialtheologisch orientierte Darstellung des Wandels freikirchlicher Missionsvorstellungen und -praktiken für die Freikirchen in Deutschland. Eine Betrachtung der weltweiten Aktivitäten der Kirchen, die in Deutschland zu den kleinen Minderheitskirchen gehören, weltweit aber große Denominationen sind, hätte den Rahmen dieses Artikels gesprengt. Meinem Kollegen Michael Kießalt danke ich für einige hilfreiche Korrekturen und Anregungen vor allem zur Darstellung der aktuellen Diskussionslage in der freikirchlichen Missionswissenschaft.

Denominationen ausbreiten konnte.<sup>1</sup> Daher haben sich in den klassischen Freikirchen auch keine territorialen Denkweisen von Mission entwickeln können. Es gab zwar ein katholisches Spanien, Österreich oder Polen, ein lutherisches Thüringen oder Hessen, ein uniertes Preußen, reformierte Niederlande und ein England mit anglikanischer Staatskirche, aber kein baptistisches, methodistisches oder pfingstkirchliches Irgendwo, in dem diese freikirchlichen Konfessionen in Europa volkskirchlichen oder nationalkirchlichen Status erlangt hätten.

Dies lag zum einen daran, dass eine solche Verschmelzung von nationaler oder regionaler Identität mit einer vorherrschenden Konfession volkskirchlicher Ausprägung dem freikirchlichen Kirchen- und Glaubensverständnis nicht entsprochen hätte. Zum anderen aber spielte dabei natürlich die historische Erfahrung eine Rolle, dass sich die heutigen Freikirchen in Europa zu meist zwar von verfolgten Minderheiten zu etablierten Freikirchen entwickeln konnten, aber auch als akzeptierte Gesprächspartner im ökumenischen Miteinander doch überwiegend kleine Kirchen blieben, die vielfach bis heute darum ringen, in der Öffentlichkeit neben den großen Konfessionen überhaupt als eigenständige Kirchen mit ihren jeweils unterschiedlichen Prägungen wahrgenommen zu werden.<sup>2</sup>

Diese historische Vorgeschichte hat dazu geführt, dass das Missionsverständnis der europäischen Freikirchen in ihrer Vielfältigkeit traditionell eine eher individualistische Ausprägung besaß.<sup>3</sup> Freikirchliche Mission stand meist

<sup>1</sup> Vgl. MARTIN ROTKEGEL, Reformation, Nonkonformismus, Freiheit, Freikirchliche Anmerkungen zum allzu deutschen Lutherjubiläum 2017, in: ZThG 21 (2016), 157–173, bes. 167–169.

<sup>2</sup> So bildet die in Deutschland größte Freikirche in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF), der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R. mit seinen 82.000 Mitgliedern baptistischer und brüdergemeindlicher Tradition nur einen Anteil von etwa 1 Promille der Gesamtbevölkerung Deutschlands. Zur prozentualen Verteilung der Freikirchen in den einzelnen Regionen Deutschlands vgl. Reinhard Henckel, Die freikirchliche Landschaft, Untersuchungen über die räumliche Verteilung der Freikirchen, in: Freikirchenforschung 9 (1999), 214–263.

<sup>3</sup> Daher kann der baptistische Missionswissenschaftler Michael Kißkalt angesichts der Vielfalt freikirchlicher Missiologie als gemeinsame Besonderheit »die Wertschätzung des einzelnen Menschen, des einzelnen Christen, der einzelnen Gemeinde, des individuellen Glaubensweges« benennen, um zugleich aber auf die ekklesiologische Dimension zu verweisen: »Im Lichte dieses subjektiv-individuellen Missionsverständnisses wird aber das Ganze der Kirche und der Gesellschaft nicht ausgeblendet.« (MICHAEL KISSKALT, Mission im freikirchlichen Protestantismus, in: CHRISTOPH DAHLING-SANDER ET AL (Hg.), Leitfaden Ökumenische Missions-

vor der Herausforderung, dass einzelne Christen in ihrem Lebensumfeld anderen Personen den Glauben nahebringen wollten und dass konkrete Gemeinden bestimmte Menschen für ihre örtliche Gemeindefarbeit zu gewinnen suchten. Und selbst dort, wo Gemeindebünde oder Freikirchen missionarische Aktivitäten anstießen, koordinierten oder beförderten, blieb doch zu meist die Glaubensentscheidung Einzelner das eigentliche Ziel der missionarischen Bemühungen, nicht die missionarische Umprägung ganzer Bevölkerungsteile oder Territorien.

Dennoch zeichnet sich in der aktuellen missiologischen Diskussion im freikirchlichen Kontext eine Veränderung ab, die quer zu diesen traditionellen Prägungen des freikirchlichen Missionsverständnisses steht und gravierende Veränderungen der missionarischen Praxis in den Freikirchen mit sich bringt. Daher werden im Folgenden zunächst die Ursprünge der freikirchlichen Missionstheologie im 19. Jahrhundert, dann die sozialtheologischen Gründe für deren Veränderung im 20. Jahrhundert dargestellt, um schließlich die Bedeutung der im Freikirchenbereich aktuell am stärksten diskutierten missiologischen Modelle erläutern zu können.

## *2 Die ursprünglichen Prägungen des freikirchlichen Missionsverständnisses im 19. Jahrhundert*

Da die meisten der heute in Deutschland etablierten Freikirchen aus ersten Gemeindegründungen im Deutschland des 19. Jahrhundert hervorgegangen sind,<sup>4</sup> haben auch ihre missiologischen Konzepte und Praktiken wesentliche Impulse aus dieser Zeit empfangen. Dabei sind vor allem vier historische Voraussetzungen für die freikirchliche Missiologie und Missionspraxis prägend geworden: Die Aufklärung mit ihrer Betonung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Erweckungsbewegung mit ihrer Betonung der persönlichen Frömmigkeit und Heiligung, das Vereinswesen als Grundlage für die freikirchliche Gemeindeorganisation sowie die soziale Frage des 19. Jahrhunderts und

theologie, unter Mitarbeit von Klaus Schäfer, Gütersloh 2003, 163–177, Zitate 176)

<sup>4</sup> Vgl. zur Entstehung und konfessionellen Prägung der deutschen Freikirchen ERICH GELDBACH, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, 2. völlig neu bearbeitete Auflage, Göttingen 2005 [Bensheimer Hefte 70], sowie für die seit dem Beginn des 20. Jahrhundert verstärkte Zusammenarbeit verschiedener Freikirchen in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen die Selbstdarstellung: VEREINIGUNG EVANGELISCHER FREIKIRCHEN (Hg.), *Freikirchenhandbuch, Informationen – Anschriften – Texte – Berichte*, Wuppertal 2004.

die damit einhergehende Herausforderung zu diakonischem Engagement und zur inneren Mission.<sup>5</sup>

## 2.1 Die Aufklärung und die individuelle Wahlfreiheit in Glaubensfragen

Die Aufklärung hatte bereits im ausgehenden 18. Jahrhundert die individuelle Freiheit eröffnet, in religiösen und weltanschaulichen Fragen alle gegebenen kirchlichen Traditionen kritisch zu bedenken und mit guten Argumenten auch zentrale Glaubensüberzeugungen in Frage zu stellen.<sup>6</sup> Dass Kirche aber auch ganz anders denkbar sein könnte als in den geprägten römisch-katholischen, lutherischen und reformierten Formen, ist eine durch die Aufklärung für alle Bürger eröffnete historische Möglichkeit des »langen« 19. Jahrhunderts.<sup>7</sup> Dass man dem Menschen eine individuelle Entscheidungsfreiheit in religiösen Fragen zugestand, dass man aus jeder Kirche austreten, in eine andere eintreten oder gar eine neue gründen konnte, wenn man von den überlieferten Dogmen oder den traditionellen Frömmigkeitsformen nicht mehr überzeugt war, ist in dieser Form erst seit der Aufklärung denkbar. Und auch die Etablierung einer nichtchristlich-atheistischen Philosophie und Weltanschauung schuf neue Denkmöglichkeiten und Freiheitsräume im Kontext einer noch weithin traditionell christlich geprägten Gesellschaft.

Diese Freiräume nutzten die im 19. Jahrhundert neu entstehenden Freikirchen missionarisch, indem sie die Menschen vor eine individuelle Entscheidung in der Frage der Kirchenzugehörigkeit stellten. Neben die Kirchenzugehörigkeit, in die man hineingeboren oder durch familiäre Tradition hineinerzogen wurde, traten nun neue Alternativen. Man konnte sich auch einer der neuen Glaubensgemeinschaften anschließen. Die zuvor eigentlich eher theoretische Alternative einer freien Form von Kirche, in der die Mitglieder

<sup>5</sup> Vgl. zu diesen Faktoren freikirchlicher Identitätsbildung Ralf Dziewas, *Konfessionelle Identität in Freikirchen, Eine soziologische Analyse ihrer Entstehung und ihrer Wandlungsprozesse*, in: BURKHARD NEUMANN/JÜRGEN STOLZE (Hg.), *Christsein zwischen Identität und Wandel – Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven*, Paderborn/Göttingen 2017, 31–66 (im Druck).

<sup>6</sup> Vgl. GOTTFRIED HORNIG, *Die Freiheit der christlichen Privatreligion, Semlers Begründung des religiösen Individualismus in der protestantischen Aufklärungstheologie*, in: NZSTh 21 (1979), 198–211.

<sup>7</sup> Mit dem sog. »langen« 19. Jahrhunderts wird in den Geschichtswissenschaften die Epoche von der Französischen Revolution 1789 bis zum Ende des ersten Weltkriegs 1918 bezeichnet. Vgl. FRANZ J. BAUER, *Das »lange« 19. Jahrhundert (1789–1917), Profil einer Epoche*, Stuttgart 32010, der allerdings die Russische Revolution 1917 als Epochenende ansieht.

unabhängig von alten kirchlichen Traditionen und frei von etablierten kirchlichen Hierarchien ihr Gemeindeleben gemeinsam gestalten konnten, existierte nun real. Wenn man mit den kirchlichen Traditionen und Formen nicht mehr übereinstimmte, konnte man – neben der Freiheit, den Glauben persönlich anders zu denken und dennoch in der eigenen Kirche zu bleiben – auch die radikalere Konsequenz leben und aus der eigenen Kirche aus- und in eine der neuen Freikirchen eintreten, um dort eine neue geistliche Heimat zu finden oder zu gestalten, die den eigenen Glaubensentscheidungen mehr entsprach. Dies bedeutete damals jedoch in den meisten Fällen den Bruch mit der eigenen Familie und die Inkaufnahme gesellschaftlicher Nachteile, zumindest solange, wie die neuen Konfessionen noch nicht etablierte Kirchen waren, sondern als Sekten oder verbotene christliche Konventikel galten.<sup>8</sup>

Die durch die Aufklärung ermöglichte neue Freiheit des Denkens stieß jedoch dann, wenn sie wie bei der Gründung von freikirchlichen Gemeinden praktisch wurde – also Gemeinschaften damit begannen, auf neue Weise zu taufen, Abendmahl zu feiern oder Gottesdienste in ungewöhnlichen liturgischen Formen zu feiern –, auf den Widerstand der etablierten Kirchen. Diese sorgten häufig dafür, dass die Mitglieder der neuen Gemeinschaften wegen unerlaubter Religionsausübung mit Gefängnis bedroht und sozial ausgegrenzt wurden. So konnten ihre Mitglieder oft nicht getraut oder nicht auf den kirchlichen Friedhöfen bestattet werden.<sup>9</sup> Diese Anfangserfahrung von Repression und Benachteiligung hat die neu entstehenden Freikirchen oftmals zu engagierten Vertretern einer allgemeinen Religionsfreiheit gemacht.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Die bei freikirchlichen Gemeindejubiläen erstellten Jubiläumsschriften sind voll mit eindrücklichen Schilderungen dieser von den ersten Gründungsgenerationen erlittenen Benachteiligungen. Sie erfüllen dabei eine ähnliche Funktion wie die frühchristlichen Märtyrererzählungen, indem sie den Erweis der Glaubwürdigkeit der frühen Glaubenszeugen in besonderer Weise herausstellen.

<sup>9</sup> Vgl. GELDBACH, Freikirchen, 150–160.

<sup>10</sup> So konnte Julius Köbner, der zunächst zum Luthertum, dann 1836 zum Baptismus konvertierte Sohn eines jüdischen Rabbinen, in seinem »Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk« 1848 formulieren: »Aber wir behaupten nicht nur *unsere* religiöse Freiheit, sondern wir fordern sie für *jeden* Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, wir fordern sie in völlig gleichem Maße für Alle, seien sie Christen, Juden, Muhammedaner oder was sonst.« (JULIUS KÖBNER, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk [1848], Neu herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Markus Wehrstedt und Bernd Wittchow, Berlin 2006, S.39 [Herv.i.Orig.]). Ein Erbe radikaler religiöser Toleranz, das leider in späterer Zeit angesichts wachsender Etablierung der Freikirchen durchaus nicht immer durchgehalten wurde.

Der Widerstand der etablierten Kirchen hat aber die jungen Gemeindebewegungen im 19. Jahrhundert nicht nur belastet, sondern sie auch in ihrer eigenen, noch unsicheren konfessionellen Identität gestärkt, denn konfessionelle Identität, das hat die Kirchengeschichte an vielen Stellen gezeigt, wird vor allem durch Druck von außen, durch Ausgrenzung oder Verfolgung verfestigt und gestärkt. Man wird ja gerade wegen der Elemente der eigenen Glaubenslehre und Glaubenspraxis angegriffen, in denen man sich von den Mehrheitskirchen unterscheidet.<sup>11</sup>

Entsprechend sahen sich die Freikirchler der Gründergeneration in einer ähnlichen Situation wie die Christengemeinden vor der Konstantinischen Wende. Mission, d.h. die Einladung zum Glauben und zur Mitgliedschaft in der eigenen Glaubensgemeinschaft, ist ein riskoreiches und daher vor allem mit dem eigenen Leben zu bezeugendes Verhalten. Mission ereignet sich in der Öffentlichkeit nicht so sehr in der Form gemeindlich-evangelistischer Veranstaltungen, sondern als privates Zeugnis, als persönliche Frömmigkeit und als entschiedenes Vertreten der eigenen Überzeugungen, um andere zum Nachdenken herauszufordern und sie vor eine Entscheidung zu stellen: entweder in der traditionellen Kirche bleiben oder einen religiösen Neuanfang in der neuen Glaubensgemeinschaft machen.

## *2.2. Die Erweckungsbewegung und die Konzentration auf die Bibelfrömmigkeit*

Frömmigkeitsgeschichtlich ist die freikirchliche Missionspraxis und -theologie im 19. Jahrhundert stark von der Theologie der Erweckungsbewegung geprägt worden. Die Erweckungsbewegung als innerkirchliche Erneuerungsbewegung ermöglichte in der Frömmigkeit eine Verschiebung der Akzente von der Rechtgläubigkeit hin zu einer Betonung der individuellen Glaubenserfah-

<sup>11</sup> Für die täuferischen Gemeindebewegungen waren dies natürlich die Ablehnung der Säuglingstaufe und der daraus folgende Vollzug von Taufhandlungen an als Säuglingen bereits Getauften. Die Pfingstbewegungen hingegen wurden wegen ihrer Lehre von der Geisttaufe und der Praxis des ekstatischen Sprachengebets ausgegrenzt. Diese Elemente des Gemeindelebens entwickelten sich, gerade weil die Bewegungen deswegen angegriffen und ausgegrenzt wurden, zu den entscheidenden Konfessionsmerkmalen dieser Freikirchen und damit zu den identitätsstiftenden Elementen in der Gemeindepraxis und Gemeindetheologie. Man muss über das, wofür man angegriffen wird, theologisch besonders gründlich nachdenken, zu diesen Themen verstärkt öffentlich Stellung beziehen und Material erarbeiten, mit dem man die eigenen Mitglieder zu diesen Themenfeldern für Auseinandersetzungen sprachfähig machen kann.

rung, also einer privatisierten, die eigenen religiösen Gefühle und Empfindungen in den Mittelpunkt stellenden Frömmigkeit.<sup>12</sup> Es war eine Zeit, in der mit dem Biedermeier ohnehin eine Privatisierung des familiären Lebens stattfand,<sup>13</sup> womit auch die Entwicklung einer individualisierten familialen Frömmigkeit unterstützt wurde. Gleichzeitig hatte die Romantik das emotionale Erleben vertieft und damit einen neuen Zugang zu einem individualisierten religiösen Erleben erleichtert.<sup>14</sup>

Das private Wohnzimmer und der bürgerliche Salon wurden in dieser Zeit nicht nur zur familiären Musizierstube und zum Diskussionsort für literarische oder künstlerische Neuheiten, sondern auch zum Versammlungsraum für an Glaubensfragen interessierte Laien. Diese trafen sich zum gemeinsamen Bibellesen, zum Gebet und zur Diskussion theologischer Fragen und stießen dabei mitunter auf biblische Texte, die überlieferte kirchliche Traditionen fragwürdig werden ließen. Die Entdeckung der Glaubenstaufe als einzige im neuen Testament beschriebene Taufform, die Glossolie als Geistesgabe der Urchristenheit, die Ämterstruktur der frühchristlichen Gemeinden, sie alle wurden auf einmal Gegenstand privater Diskussionen religiös interessierter Laien. So konnte ohne theologische Anleitung und pastorale Aufsicht die Idee entstehen und wachsen, dass man das eigene religiöse Leben und Erleben nicht nach den tradierten kirchlichen Vorgaben, sondern auch direkt nach dem biblischen Vorbild gestalten könnte. Oftmals sind solche Bibelkreise der Erweckungsbewegung die entscheidenden Keimzellen für freikirchliche Gemeindegründungen gewesen.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Vgl. zur Bedeutung der Erweckungsbewegung für die Entwicklung einer typisch freikirchlichen Frömmigkeit MARKUS IFF, *Wurzeln und Wesen freikirchlicher Frömmigkeit*, in: BURKHARD NEUMANN/JÜRGEN STOLZE (Hg.), *Aus dem Glauben leben, Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven*, Paderborn 2014, 49–82.

<sup>13</sup> Vgl. GÜNTHER SCHIWY, Art. Biedermeier, kulturgeschichtlich, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998), 1555–1558

<sup>14</sup> Vgl. GERHARD LAUER, Art. Romantik II. Kirchengeschichtlich, in: RGG<sup>4</sup> 7 (2004) 606–609, bes. 607: »Religion wurde zu einem Wert an sich. Nicht ein Glaube, sondern zu glauben wurde zum zentralen Akt. Das wertete individuelle Glaubensakte gegenüber sozialen Glaubensformen auf und gab dem Gefühl ein stärkeres Gewicht gegenüber metaphysischen, rationalen oder konfessionellen Glaubensverständigungen, die sich als Wissen verstanden.«

<sup>15</sup> So kann Andrea Strübind im Blick auf den aktuellen Forschungsstand formulieren: »Die untrennbare Verbindung von Erweckungsbewegung und Freikirchengründungen wird in neueren Beiträgen zur religiösen Sozialgeschichte und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert sowie in den wissenschaftlichen Selbstdarstellungen der verschiedenen Freikirchen durchgängig thematisiert und anhand der Quellen belegt.« (ANDREA STRÜBIND, »Mission to Germany«, Die Entstehung des

Dies hat dazu geführt, dass auch die missionarische Arbeit der Freikirchen in der Folgezeit sehr stark von einer persönlichen Bibelbezogenheit geprägt war. Bibeln und biblische Traktate zu verteilen, in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen vor allem mit biblischen Erzählungen, Texten und auswendig zu lernenden Bibelversen zu arbeiten, entsprach nicht nur der damaligen Religionspädagogik, sondern war aufgrund des Stellenwertes der individuellen Bibelkenntnis für alle freikirchlichen Bewegungen bedeutsam. Jedes einzelne Gemeindemitglied musste in der Lage sein, gegen Vorbehalte, Vorurteile und Missdeutungen der eigenen Glaubenstraditionen den Beweis der Richtigkeit aus den biblischen Texten darlegen zu können. Zugleich boten solche Diskussionen die Möglichkeit, aus den biblischen Texten heraus für die Glaubwürdigkeit der eigenen Gemeinschaft zu werben.

Es ging bei der missionarisch-evangelistischen Arbeit der Freikirchen traditionell daher sowohl um die Hinführung zu einem entschiedenen Christsein und einer gelebten Frömmigkeit, als auch zu einer neuen Bedeutung der Bibel im Alltag des Lebens. Die tägliche Bibellese, die »Stille Zeit« am Anfang des Tages bereitete darauf vor, so vertraut mit der Schrift zu sein, dass man mit ihr sein Leben glaubwürdig gestalten und im eigenen Lebensumfeld aus ihr heraus persönliche Überzeugungsarbeit für den Glauben leisten konnte.

### *2.3 Das Vereinswesen und die Neubewertung von Konversionen*

Neben der weltanschaulichen Eröffnung neuer Denkfreiheiten durch die Aufklärung und die Infragestellung traditionaler Frömmigkeitsformen durch die Erweckungsbewegung bildeten auch die neuen Assoziationsformen des Vereinswesens im 19. Jahrhundert eine der historischen Voraussetzungen für die Entstehung neuer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften.<sup>16</sup> Mit dem freiwilligen Zusammenschluss von Gleichgesinnten zur Pflege bestimmter Inter-

deutschen Baptismus in seiner Verflechtung mit der internationalen Erweckungsbewegung und den Schwesterkirchen in den USA und in England, in: ANDREA STRÜBIND/MARTIN ROTHKEGEL (Hg.), *Baptismus, Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, 164f.

<sup>16</sup> Zur Bedeutung des Vereinswesens für die Entstehungsgeschichte der Freikirchen vgl. Geldbach, *Freikirchen*, 168f. Gut veranschaulichen lässt sich dies am Beispiel der Gründungsgeschichte der Münchner Baptistengemeinde. Vgl. KIM STRÜBIND, 1895–1914: Die Gründerjahre der Münchner Gemeinde, in: ANDREA STRÜBIND/KIM STRÜBIND (Hg.), *Zwischen Himmel und Erde, Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München (Baptisten)*, o.O. 2002, 29–62, bes. 47–58.

essen und zur Verfolgung bestimmter sozialer oder politischer Ziele entstand gleichsam nebenbei auch die Möglichkeit, religiösem Leben außerhalb kirchlicher und monastischer Gemeinschaften eine stabile organisatorische Basis zu geben, aus der heraus sich die heute noch existierenden Freikirchen entwickeln konnten.<sup>17</sup> Kirchliches Leben wurde auf neue Weise organisierbar, wobei das Vereinsrecht dazu führte, dass nun in den neuen Gemeinschaften der freiwillig vollzogene Beitritt zur Gemeinde und eine von der Gemeinschaft der Gläubigen vollzogene Aufnahme in die Gemeinschaft der Gemeindemitglieder für die Freikirchen konstitutiv wurde.<sup>18</sup>

Etwas überspitzt kann man sagen, dass es, soziologisch betrachtet, das deutsche Vereinswesen war, das die Freikirchen zu Freiwilligkeitskirchen werden ließ. Diese Prägung zeigte sich sowohl dort, wo, wie im Methodismus, die Taufe von Kindern beibehalten wurde, die volle Mitgliedschaft in der Gemeinde aber an eine bewusste Entscheidung für den Glauben geknüpft wurde, als auch dort, wo, wie im Baptismus, die Aufnahme in die Gemeinde an die Vorbedingung einer vollzogenen Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens gebunden wurde. Bei anderen Freikirchen konnte die erfahrene Geisttaufe, das Beten in Zungen, oder ein bestimmtes Abendmahlsverständnis oder eine besondere ethische Lebensführung zur Vorbedingungen der Aufnahme in die Gemeinschaft werden. Aber immer war – wie im Vereinswesen – eine Entscheidung für die Vollmitgliedschaft in den neuen Glaubensbewegungen notwendig. Man wurde in eine Freikirche nicht hineingeboren, sondern musste sich im Laufe seines Lebens für die Mitgliedschaft in der Glaubensgemeinschaft entscheiden, selbst wenn man in ihr aufgewachsen war.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Noch heute sind einige der kleinen freikirchlichen Gemeindebünde in Deutschland über das Vereinsrecht organisiert. Die meisten Freikirchen aber haben seit der Weimarer Zeit die Rechtsform einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Vgl. GELDBACH, Freikirchen, 181.

<sup>18</sup> Dass die individuell sehr unterschiedlichen Gemeindeordnungen freikirchlicher Gemeinden aus formalen Gründen den vereinsrechtlichen Vorgaben entsprechend gestaltet wurden, hat auch zu einer Übernahme von Begrifflichkeiten und Praktiken des Vereinslebens in das freikirchliche Gemeindeleben geführt. So haben freikirchliche Gemeinden oft einen Gemeindevorstand und einen Gemeindegastgeber, führen eine obligatorische Jahresgemeindeversammlung durch, um Wahlen und Beschlüsse zur Entlastung des Gemeindevorstands, zur Annahme der Haushaltsabrechnung des Vorjahres oder zur Feststellung des Gemeindehaushalts des kommenden Jahres zu treffen. Und selbst dort, wo die Begriffe andere sind und die Abläufe durch religiöse Rahmenkommunikationen umgestaltet werden, bleibt der vereinsrechtliche Ursprung dieser traditionellen freikirchlichen Organisationsabläufe doch erkennbar.

<sup>19</sup> Vgl. dazu GELDBACH, Freikirchen, 41f, der darauf verweist, dass die strukturelle

Insofern spielten auch missionarische Aktivitäten und die Evangelisation zur Gewinnung neuer Gemeindemitglieder immer eine zentrale Rolle im freikirchlichen Gemeindespektrum. Freiwilligkeitskirchen, die ihren Fortbestand nicht durch familiären Nachwuchs, sondern nur durch die Aufnahme neuer Mitglieder sichern konnten, mussten Kommunikations- und Veranstaltungsformen suchen und finden, die die Bekehrung Konfessionsloser, die Konversion Andersgläubiger oder die bewusste Glaubensentscheidung bei den eigenen Kindern wahrscheinlicher machten.<sup>20</sup> Insofern wurde es ein Teilaspekt freikirchlicher Identität, dass sich die im 19. Jahrhundert entstandenen Freiwilligkeitskirchen immer auch als missionarisch-evangelistische Gemeinschaften verstanden, die sich mit ihrer gesamten Mitgliedschaft aktiv der Verbreitung der biblischen Botschaft und des christlichen Glauben widmeten.<sup>21</sup>

Zugleich damit aber wurde das Ziel einer Konversion zur Normalform des Gemeindegewachstums. Solange das gesamte Umfeld von kirchlichen Traditionen geprägt war, in denen fast alle Kinder traditionell durch die Säuglings- taufe zu Kirchenmitgliedern gemacht wurden, konnten die Freikirchen neben ihren eigenen Kindern nur weitere Mitglieder aus anderen Kirchen heraus

Nähe freikirchlicher Gemeinden zum Vereinswesen auch zur Kritik am Begriff »Freiwilligkeitskirche« geführt hat, »weil er zu sehr den Gedanken nahe legen würde, es verhielte sich mit einer Freikirche wie mit der Gründung eines Vereins oder dem Aufbau einer Firma« (41). Geldbach führt jedoch zur Verteidigung des Begriffs an, dass »nicht vergessen werden [darf], dass der Entschluss zur Gliedschaft in einer Freikirche zwar eine personale Entscheidung ist, dass sie aber nicht voraussetzungslos, sondern in einer Glaubensgemeinschaft unter dem Wirken des Heiligen Geistes getroffen wird. Sie ist, wie die Glaubensentscheidung auch, Gabe des Geistes und zugleich menschliche Antwort auf diese Gabe.« (GELDBACH, Freikirchen, 42).

<sup>20</sup> Dabei kam Evangelisationsformen, in denen zur bewussten Glaubensentscheidung aufgerufen wurde, über viele Jahrzehnte hin eine besondere Bedeutung zu. Manche Evangelisten, die bei Aufrufen zur Glaubensentscheidung besonders erfolgreich waren, konnten daher mit eigenen Teams von Gemeinde zu Gemeinde reisen (mitunter über die freikirchlichen Konfessionsgrenzen hinweg), um dort in Evangelisationswochen oder Zeltevangelisationen die besonderen Momente zu gestalten, in denen all jene, die an einer Mitgliedschaft in der Gemeinde interessiert waren, ihre bewusste Entscheidung für die Taufe oder eine erinnerbares Bekehrung oder ein besonderes Geistwirken erleben konnten. Vgl. EMILIO CASTRO/GERHARD LINN, Art. Evangelisation, in: EKL<sup>3</sup> 1(1986) 1194–1198, bes. 1197.

<sup>21</sup> Vgl. PETER STRAUCH, Dein Glaube hat dir geholfen! Freikirchliche Akzentuierung des christlichen Missionsauftrages in einer säkularen Gesellschaft, in: VEREINIGUNG EVANGELISCHER FREIKIRCHEN (Hg.): Freikirchenhandbuch. Informationen – Anschriften – Texte – Berichte (Ausgabe 2004), Wuppertal 2004, 167–176.

gewinnen. Ein Umstand, der dazu führte, dass der Wechsel einer Konfession in den Freikirchen nicht grundsätzlich negativ konnotiert werden konnte.<sup>22</sup> Der von den etablierten Kirchen mitunter formulierte Vorwurf, die Freikirchen würden in ihren missionarischen Aktivitäten weniger auf die Gewinnung Ungläubiger als vielmehr auf die Konversion aus anderen Kirchen abzielen, wird daher, aufgrund der positiven Betonung der Wahlfreiheit bei der Konfessionszugehörigkeit auf freikirchlicher Seite oft gar nicht als Kritik verstanden, sondern eher als verständlicher Ärger von Kirchen wahrgenommen, die mit ihren gemeindlichen Aktivitäten eben weniger konkurrenzfähig auf dem Markt der religiösen Angebote zu sein scheinen als ihre freikirchlichen Mitbewerber.<sup>23</sup>

#### *2.4 Die soziale Frage und die sittliche Erneuerung der Verlorenen*

Eine weitere Rahmenbedingung für die Entstehung der Freikirchen war die Entkirchlichung der Arbeiterschaft im Zuge der sozialen Umbrüche des 19. Jahrhunderts. Die Verelendung der Landbevölkerung, die Stadtfucht und die Entstehung des Proletariats in den Städten wurden zur sozialen Frage für die Gesellschaft und zur sozialen Anfrage an die traditionellen Kirchen. Das massive Überangebot an Arbeitssuchenden führte zur Verelendung derer, die nicht mehr anzubieten hatten als ihre Arbeitskraft. Die unzureichende Bezahlung der Arbeit sowie lange Arbeitszeiten, die keine Zeit zur Erholung und für ein echtes Familienleben ermöglichten, führten zu sozialen Missständen, einem wachsenden Alkoholismus, katastrophalen Wohnverhältnissen, verwahrlosten Kindern sowie sexueller Ausbeutung in Prostitution und abhängigen Arbeitsverhältnissen.<sup>24</sup> Da aufgrund der engen Verbindung von Thron und Altar die

<sup>22</sup> Ein Umstand, der mit dazu beigetragen hat, dass bis in die Gegenwart hinein bei einem Umzug oder einer Veränderung der familiären Situation der Wechsel von einer Freikirche zur anderen durchaus üblich ist, wenn vor Ort eine anders konfessionell geprägte Gemeinde die größere Attraktivität hat als die der eigenen Konfession oder eine solche vor Ort gar nicht existiert. Vgl. dazu RALF DZIEWAS, *Aus dem Glauben leben, Gesellschaftliche Herausforderungen für Spiritualität und Leben freikirchlicher Gemeinden*, in: BURKHARD NEUMANN/JÜRGEN STOLZE (Hg.), *Aus dem Glauben leben, Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven*, Paderborn 2014, 189–222.

<sup>23</sup> Vgl. dazu JÖRG STOLZ ET AL., *Phänomen Freikirchen, Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus (CULTuREL Religionswissenschaftliche Forschungen 5)*, Zürich 2014.

<sup>24</sup> Vgl. JOCHEN-CHRISTOPH KAISER, *Die ›soziale Frage‹ des 19. Jahrhunderts und die Antworten der Inneren Mission*, in: RALF DZIEWAS (Hg.), *Gerechtigkeit und Gute Wer-*

Landeskirchen bei den armen Schichten der Bevölkerung als Vertreter der aristokratischen oder bürgerlichen Herrschaft galten, kam es vor allem in den Städten zu einer Entkirchlichung der Arbeiterschaft, die durch die antikirchliche Positionierung der sozialistischen Gewerkschaftsbewegung und der Sozialdemokratie weiter verfestigt wurde.

Gegen diese Folgen der sozialen Verelendung engagierten sich vor allem vom Bürgertum getragene private Hilfsvereine<sup>25</sup>, die sich in der Armen- und Wohlfahrtspflege, als Abstinenzvereine gegen die Trunksucht, als Sittlichkeitsvereine für »gefallene Mädchen«<sup>26</sup> oder als Bildungs- oder Erziehungsvereine für das Wohl der in den Straßen herumstreunenden Kinder engagierten.<sup>27</sup> Auch im Kontext dieses diakonischen und sozialen Engagements entstanden freikirchliche Gemeinschaften, die (wie z.B. die Heilsarmee) explizit diakonisch ausgerichtet arbeiteten. Aber auch für viele andere Freikirchen, die sich in dieser Zeit in Deutschland herausbildeten, gehörte das diakonische Engagement vom Beginn an zu ihrer freikirchlichen Identität, da sie sich als Teil der Heiligungsbewegung verstanden.<sup>28</sup> Die bewusste Glaubensentscheidung sollte auch in einer sittlichen Lebensweise sichtbar werden und in einem sozialen Engagement, das zur sittlichen Erneuerung der entkirchlichten Bevölkerungsteile beitrug. Insofern verband sich in den frühen freikirchlichen Gemeinde-

ke, Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Gläubigen, Neukirchen-Vluyn 2010, 68–82

<sup>25</sup> KAISER, a.a.O., 74

<sup>26</sup> Gerade junge Frauen, die vom Land in die Stadt kamen, um dort in bürgerlichen Haushalten zu arbeiten, waren sexuellen Übergriffen des Hausherrn zumeist schutzlos ausgeliefert. Eine Schwangerschaft führte dann im Normalfall zur Kündigung der Stelle, zur sozialen Ächtung des »gefallenen Mädchens« und oftmals blieb dann nur noch der Weg in die Prostitution, um den eigenen Lebensunterhalt und den des unehelichen Kindes zu sichern. Vgl. zu den Motiven und Maßnahmen der evangelischen Sittlichkeitsbewegung ISABELL LISBERG-HAAG: »Die Unzucht – das Grab der Völker«, in: URSULA RÖPER/CAROLA JÜLLIG (Hg.), Die Macht der Nächstenliebe, Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848–1998, Unveränderter Nachdruck der Ausgabe zur Ausstellung 1998, Stuttgart 2007, 130–137.

<sup>27</sup> So hat der Begründer des kontinentaleuropäischen Baptismus, Johann Gerhard Oncken, 1825, neun Jahre vor der Gründung der ersten deutschen Baptistengemeinde, im Hamburger Vorort St. Georg eine Sonntagschularbeit mitbegründet, in der Kinder aus der Arbeiterschaft kostenlos lesen und schreiben lernen konnten. Vgl. dazu ASTRID GIEBEL, Glaube, der in der Liebe tätig ist, Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957, Kassel 2000 [Baptismus-Studien 1], 21–30.

<sup>28</sup> Vgl. KARL-HEINZ VOIGT, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Leipzig 2004 (KGE III/6), bes. 105–109.

gründungen häufig das missionarische mit dem sozial-diakonischen Engagement zu einem volksmissionarischen Denken, wie es auch für viele der frühen diakonischen Initiativen der Inneren Mission in Deutschland charakteristisch war.<sup>29</sup>

Dabei aber ging es den meisten Freikirchlern eher um die individuelle Errettung des einzelnen Betroffenen aus seiner Verlorenheit, nicht um eine grundsätzliche Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Man erwartete von der Bekehrung einzelner Personen zum Glauben auch eine sittliche Veränderung, die zur Überwindung von Trunksucht, Vergnügung und Spiel hin zu einem einfachen, an bürgerlichen Wertvorstellungen orientierten Lebensstil führen sollte. Dementsprechend war in vielen freikirchlichen Gemeinden bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein die Gemeindegliedschaft mit dem Besuch von Tanz- und Trinkveranstaltungen unvereinbar. Wer bei solchen oder anderen als »unsittlich« eingestuften Veranstaltungen gesehen wurde, musste sich vor der Gemeinde dafür rechtfertigen und ein solches Verhalten zukünftig unterlassen, oder er wurde aus der Gemeinde ausgeschlossen.

Da viele freikirchliche Gemeindebewegungen im 19. Jahrhundert das Ideal der heiligen, sündlosen Gemeinde aus der Heiligungsbewegung übernommen hatten,<sup>30</sup> hatte eine solche Sanktionspraxis und die klare Verbindung von sittlichen Anforderungen an die Gemeindegliedschaft auch Auswirkungen auf die missionarische Attraktivität der Gemeinden. Auf der einen Seite konnte die ethische Strenge und Konsequenz attraktiv sein für diejenigen, die angesichts des gesellschaftlichen Wandels verunsichert waren und traditionelle Werte verteidigen wollten, zum anderen aber konnte eine solch rigorose Durchsetzung ethischer Verhaltensnormen auch als lieblos empfunden werden. Dies war vor allem dann der Fall, wenn veraltete Erwartungen mitunter selbst dann noch aufrechterhalten wurden, wenn sich die gesellschaftlichen Wertvorstellungen längst verändert hatten.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Vgl. am Beispiel WICHERNIS KLAUS TESCHNER, *Das Volk – Die Vereine – Die Kirche – Wicherns erste Schritte zur Volks-Mission*, in: MICHAEL HERBST/ULRICH LAEPPLÉ (Hg.), *Das missionarische Mandat der Diakonie, Impulse Johann Hinrich Wicherns für eine evangelisch profilierte Diakonie im 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2010 (BEG 7), 96–119.

<sup>30</sup> Vgl. RALF DZIEWAS, *Von der ›Sünde der Welt‹ zur ›Sündhaftigkeit sozialer Systeme‹. Sünde als Kategorie der Gegenwartsanalyse aus freikirchlich-baptistischer Sicht*, in: ROCHUS LEONHARD (Hg.), *Die Aktualität der Sünde, Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive*, Frankfurt a. M. 2010 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 86), 95–119, bes. 96f.

<sup>31</sup> Vgl. zu diesen Prozessen und ihren Konsequenzen für den Wandel vor allem auch in ethischen Fragen Ralf Dziewas, *Warum Gemeinden sich verändern*,

In der Konsequenz der Verbindung von Anliegen der Erweckungs- und der Heiligungsbewegung ist die freikirchliche missionarisch-evangelistische Traktatliteratur häufig durch eine Verbindung von erwecklicher Frömmigkeit und ethischer Ermahnung geprägt. Die Verkündigung des Evangeliums und der Aufruf zur Bekehrung, zur Umkehr und zum Neuanfang wurden traditionell meist direkt mit einer Aufforderung zu einer Neuausrichtung des eigenen Lebenswandels verbunden. Nicht nur der Glauben sollte sich neu ausrichten, auch die Lebensführung sollte diesen Wechsel zeigen

### *3 Der Wandel der freikirchlichen Missionstheologie im 20. Jahrhundert*

Sind für die Anfangszeit der Freikirchen diese vier Elemente für die Missions- theologie und -praxis konstitutiv, so bringt das neue Jahrhundert mit der Weimarer Reichsverfassung eine massive Veränderung für den rechtlichen Status der Freikirchen und damit auch für ihre missionarischen Aktivitäten.

#### *3.1 Die Etablierung der Freikirchen und die evangelistische Bekehrungstheologie*

Viele, vor allem größere Gemeinden, erhielten nun die Möglichkeit, sich als Körperschaften des öffentlichen Rechts zu konstituieren und damit den großen Landes- und Staatskirchen rechtlich gleichgestellt zu werden.<sup>32</sup> Dennoch blieben die meisten Freikirchen aufgrund ihrer vergleichsweise geringen Mitgliederzahlen zunächst gesellschaftlich marginalisierte Sondergemein- schaften, zumal sie auf manche ihnen zustehenden Rechte wie den Abschluss von Staatskirchenverträgen oder den Kirchensteuereinzug aus theologischen Gründen verzichteten. Die gesellschaftliche Akzeptanz der freikirchlichen Gemeinden änderte sich letztlich erst, als zunächst über die Evangelische Al- lianz, dann über die Ökumenische Bewegung ein stärkeres Miteinander und ein intensiverer Dialog über Glaubensfragen und Gemeindepraxis nicht nur

Theologische und soziologische Überlegungen zur Wandlungsfähigkeit von Orts- gemeinden im Kongregationalismus, in: WILFRID HAUBECK/WOLFGANG HEINRICHS (Hg.), *Gemeinde der Zukunft, Zukunft der Gemeinde, Aktuelle Herausforderungen der Ekklesiologie*, Witten 2011 (Theologische Impulse 22), 105–137, bes. 124–128.

<sup>32</sup> Vgl. ANDREAS KOHRN, *Die Trennung von Kirche und Staat, Unter besonderer Berücksichtigung der Körperschaftsrechte*, in: ZThG 4 (1999) 289–311, bes. 291–300, der diese Entwicklung allerdings kritisch betrachtet.

den theologischen Diskurs, sondern auch breitere Bevölkerungsschichten erreichte.

Die neuen gesellschaftlichen Umstände in der Weimarer Zeit und danach im nationalsozialistischen Deutschland veränderten die Missionstheologie der Freikirchen zunächst relativ wenig, jedoch nutzte man die verbesserten Möglichkeiten, die eigenen Glaubensüberzeugungen auch in der Öffentlichkeit offensiv zu vertreten. Dabei blieb in den evangelischen Freikirchen genau wie in den evangelischen Landeskirchen weiterhin eine starke Trennung zwischen der in Vereinen und Diakonissenmutterhäusern organisierten diakonischen Arbeit und einer auf die Wortverkündigung und die Seelsorge ausgerichteten Gemeindegemeinschaft bestehen.

Auch angesichts der weltanschaulichen Herausforderungen durch den Nationalsozialismus blieb die freikirchliche Missionstheologie auf die Errettung einzelner Seelen konzentriert; man rief weiter zur Bekehrung zu Jesus Christus auf und versammelte die, die sich entschieden, in Gemeinden, die versuchten, auch unter den gesellschaftlichen Veränderungen ein glaubwürdiges Christsein zu gestalten. Dabei arrangierten sich manche Freikirchen mit dem nationalsozialistischen Staat bis hin zur Übernahme des Führerprinzips<sup>33</sup>, andere wurden verboten oder in ihrer Arbeit eingeschränkt, weil sie sich nicht einbinden lassen wollten. Theologisch aber wurden die Repressionen gegen die Gemeinden und die antikirchliche Ausrichtung von Partei und Staat, genau wie der Krieg und die Vernichtung des europäischen Judentums – sofern man diese überhaupt zur Kenntnis nahm und kommentierte – apokalyptisch als Zeichen der Endzeit gedeutet,<sup>34</sup> woraufhin man die Aktivitäten

<sup>33</sup> Vgl. ANDREA STRÜBIND, *Trennung von Kirche und Staat? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips*, in: ZThG 4 (1999) 261–288, die mit Blick auf den Baptismus konstatierte: »Die Trennung von Kirche und Staat wurde zu einer axiomatischen Unvereinbarkeit von Christsein und Politik modifiziert. Ständig bekannte man sich in den Gemeinden und auf der Leitungsebene vollmundig zur Neutralität der Freikirche in politischen Fragen, der man das negativ verstandene ›Politisieren‹ der sich im Kirchenkampf befindlichen Volkskirchen kontrastierend gegenüberstellte. Hierin fühlte man sich – kurioserweise! – gerade im Einklang mit der eigenen freikirchlichen Tradition. Dies zeigt, wie wenig beheimatet das theologische Erbe des angelsächsischen Freikirchentums im deutschen Baptismus war.« (276).

<sup>34</sup> So z.B. in dem Vortrag »Der Antichrist«, den der Wiener Baptistenpastor Arnold Köster am 09. Oktober 1941 über Off 13 hielt. In diesem wird zwar der Name Hitlers nicht genannt, doch es werden so viele eindeutige Hinweise gegeben, dass jedem Zuhörer klar sein musste, dass Köster über Adolf Hitler sprach, wenn er vom Antichrist in Off 13 redete. (ARNOLD KÖSTER, *Lampenlicht am dunklen Ort, Predigten und Vorträge*, zusammengestellt von K. Federmann, Wien 1965, 112–

zur Rettung derer verstärkte, die sich noch zum Glauben und zur Umkehr aufrufen ließen.

Dieses heilsgeschichtliche Verständnis von Mission, das nach dem Ende des zweiten Weltkrieges die evangelistisch-missionarisch Aktiven in allen Landes- und Freikirchen verband<sup>35</sup>, prägte auch neue Formen der Mission, die in allen Freikirchen genutzt wurden. Man entwickelte regelmäßige evangelistische Veranstaltungen innerhalb der Gemeinde, zu denen die Gemeindeglieder Personen aus ihrem persönlichen Umfeld einluden. Gemeindeguppen stellten sich mit Ständen und Aktionen in die Straßen und auf Märkte, um Bibeln oder Traktate zu verteilen und Passanten auf den Glauben anzusprechen. Gemeinsam mit anderen Kirchen wurden große Konferenzen und evangelistische Aktionen organisiert, für die Stadien und Messehallen angemietet und berühmte Evangelisten eingeladen wurden.<sup>36</sup> Gemeinsames Ziel all dieser Aktivitäten war es, Menschen davon zu überzeugen, eine Entscheidung für den Glauben zu treffen, und sie darüber hinaus für eine aktiv gelebte Frömmigkeit und die Mitarbeit in ihrer jeweiligen Ortsgemeinde zu gewinnen. Es galt, so viele Menschen wie möglich mit dem Evangelium zu erreichen. Und dabei konnten die evangelistisch engagierten Kreise trotz der immer noch bestehenden konfessionellen Differenzen an vielen Stellen sogar multikonfessionell zusammenarbeiten, weil die Errettung der Verlorenen mehr zählte als die Frage, wo diese sich anschließend konfessionell zuordnen.

Für die freikirchlichen Gemeinden, die in der DDR nach dem Krieg mit der antikirchlichen Ausrichtung des SED-Staates zu kämpfen hatten, lassen sich theologisch ähnliche Entwicklungen aufzeigen, jedoch waren dort die

119.) Vgl. dazu auch: FRANZ GRAF-STUHLMACHER, Juden und Freikirchen in Österreich, Die Haltung der Freikirchen zur Zeit des Nationalsozialismus, dargestellt vor allem am Beispiel der Prediger Arnold Köster (Baptist) und Hinrich Bargmann (Methodist), in: DANIEL HEINZ (Hg.), Freikirchen und Juden im »Dritten Reich«, Göttingen 2011 (Kirche – Konfession – Religion) 549, 311–330

<sup>35</sup> Vgl. für die hier verwendete Einordnung die für die jüngere Geschichte der Missionstheologie von Sundermeier entwickelte Typologie von Plantations- und Konversionsmodell (19. und erste Hälfte des 20. Jahrhunderts), heilsgeschichtlichem (seit dem II. Weltkrieg) und verheißungsgeschichtlichem Modell (ab den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts) sowie sein eigener Vorschlag einer konvivalen Missionstheologie in THEO SUNDERMEIER, Theologie der Mission, in: DERS., Konvivenz und Differenz, Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft, Erlangen 1995 (MWNF 3), 15–42.

<sup>36</sup> Für die Freikirchen waren hier vor allem auch die Auftritte des baptistischen Evangelisten Billy Graham besondere Events im Gemeindeleben, zu denen man sich gemeinsam auf den Weg machte.

Aussichten, erfolgreich zu evangelistischen Veranstaltungen einzuladen, deutlich eingeschränkter und viele freikirchliche Gemeinden verzeichneten in dieser Zeit – vor allem aber bis zum Mauerbau – einen starken Rückgang der Mitgliederzahlen.

### *3.2 Der Kampf der 68er gegen die patriarchalen Gemeindestrukturen*

Die Kritik des etablierten heilsgeschichtlich-missiologischen Denkens in den Freikirchen begann mit der Generation der sogenannten 68er-Bewegung. Auch freikirchliche Studierende übernahmen in dieser Zeit die radikale Kritik gesellschaftlicher Machtstrukturen und protestierten in ihren Gemeinden gegen die überkommenen patriarchalen, allein mit älteren Männern besetzten Leitungsgremien, thematisierten die Versäumnisse der Vätergeneration in der NS-Zeit und forderten eine gesellschaftsverändernde, neue Ausrichtung der Gemeindegemeinschaft.<sup>37</sup> Nicht mehr die Evangelisation und die Rettung von Seelen für die Ewigkeit sollte Ziel der Gemeinde sein, sondern die emanzipative und kritische Kraft des Glaubens sollte genutzt werden zur Befreiung der Welt von Strukturen menschlichen Unrechts und zur Überwindung entfremdeter Beziehungen hin zur Neugestaltung eines freien Miteinanders der Menschheit in der Welt.

Der Protest gegen die patriarchalen Leitungen griff auch in den freikirchlichen Gemeinden an den Studienorten mitunter auf alle neu entdeckten Formen des Protests zurück, die sich aus den Hörsälen in freikirchliche Gemeinden übertragen ließen. Es gab Sit-Ins und Störungen von Gemeindeversammlungen, aber auch die Veröffentlichung kritischer Erklärungen zur Theologie und zur Geschichte der eigenen Gemeinden.<sup>38</sup> Die politisch ohnehin konser-

<sup>37</sup> Vgl. beispielhaft für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, MARC SCHNEIDER, Die Diskussion im deutschen Baptismus um die 68er Bewegung, Elstal 2012 (Baptismus-Dokumentation 2), Voraussetzung für diese Erfahrung war allerdings, dass sich die betreffenden freikirchlichen Gemeindebünde bereits für die Akzeptanz einer höheren Bildung geöffnet hatten, was nicht in allen Freikirchen bis dahin schon erfolgt war.

<sup>38</sup> Missiologisch besonders deutlich sind diesbezüglich die Formulierungen in der bei SCHNEIDER, a.a.O., 67–70 abgedruckten Münsteraner Resolution, hinter deren Thesen 2 bis 4 ein klar verheißungsgeschichtliches Missionsverständnis dem traditionell heilsgeschichtlichen entgegengestellt wird: »2. Gottes Heil gipfelt nicht in einer auf Innerlichkeit gerichteten Bekehrung. Gott will den ganzen Menschen hineinnehmen in die Bewegung der Heilung einer sich wandelnden Welt. Der Christ, der nicht an dieser Bewegung teilhat, ist heillos. Ein traditionelles Heilsverständnis, das nicht auf Öffentlichkeit ausgerichtet ist, kultiviert nur religiöse

vativen und den Zielen der Studentenbewegung ablehnend gegenüberstehenden Gemeindeleitungen reagierten auf diese Proteste und Herausforderungen zumeist mit Härte und Abwehr. Nur wenigen freikirchlichen Gemeinden gelang es, diese kritische Generation sehr gut ausgebildeter junger Leute auf Dauer im Gemeindeleben zu halten.<sup>39</sup>

Eine Konsequenz dieser Erfahrung war, dass der in den nächsten Jahren in der evangelischen Missionstheologie erfolgende Wandel vom heilsgeschichtlichen zum verheißungsgeschichtlichen Begründungs-Modell der Mission in den Freikirchen kaum nachvollzogen wurde. Man blieb zunächst weiter bei evangelistischen Aktivitäten und konnte dem Versuch, das Wirken Gottes auch in den Befreiungsbewegungen der sogenannten Dritten Welt zu erkennen und sich an dieser Mission Gottes mit Entwicklungshilfe und dem Einsatz für gerechtere Wirtschaftsstrukturen zu beteiligen, wenig abgewinnen.<sup>40</sup> Dem für diese Sichtweise der Mission zugrunde liegenden Missionsver-

Gefühle. Der bekehrte Mensch ist und bleibt ein ›Weltmensch‹. Die gängige Einteilung in gläubige und ungläubige Menschen ist hochmütig. 3. Verkündigung, die nur der Selbstbestätigung und der inneren Erbauung dient, ist unchristlich und überflüssig. Predigt des Evangeliums soll ausrichten auf ein gesellschaftsbezogenes Handeln. Fürbitte, die das Handeln vergißt, ist Sünde und nicht Gebet, weil wir uns dadurch der Verantwortung zu entziehen versuchen. 4. Christen stellen sich gegen den Willen Gottes, wenn sie ihre öffentliche Verantwortung verleugnen. Um ihre Aufgabe wahrzunehmen, müssen unsere Gemeinden jeder Erscheinungsform von Unversöhnlichkeit, überflüssiger Herrschaft, Ungerechtigkeit entgegentreten. Information ist dazu notwendige Vorbedingung. Wo Christen und ihre Gemeinden sich unpolitisch verhalten, sind sie dennoch politisch wirksam, zementieren sie bestehende Verhältnisse.« (a.a.O., 67) Von den Unterzeichnern sind allerdings die Wenigsten in den folgenden Jahrzehnten im BEFG geblieben.

<sup>39</sup> So löste der BEFG im Jahr 1971 seine gesamte Studierendenarbeit auf und stellte damit zugleich auch die Studierendenzeitschrift *sz* ein, die bereits seit 1970 nicht mehr im Namen des BEFG erscheinen durfte, um den kritischen Studierenden keinen Raum mehr für ihre als untragbar empfundenen Positionen und Publikationen zu bieten. Vgl. SCHNEIDER, a.a.O., 57f.

<sup>40</sup> Dies gilt in dieser Form nicht für die Evangelisch-methodistische Kirche, die durch ihren Konnexionalismus von Anfang an viel stärker als die anderen deutschen Freikirchen in den internationalen missionstheologischen Diskurs eingebunden war und durch ihr soziales Glaubensbekenntnis eine deutlich größere Nähe zu einem politisch-diakonischen Verständnis der Mission besaß. Vgl. KISSKALT, *Mission*, 166: »Evangelisation als Ruf in die Glaubensentscheidung und als Proklamation der Gottesherrschaft in der Gesellschaft wird immer der ‚primäre Auftrag‘ der Evangelisch-methodistischen Kirche bleiben.« [Herv.i.Orig.]

ständnis fehlte in den meisten Freikirchen der positive Resonanzraum eines akademisch geprägten, engagiert-politischen innerfreikirchlichen Diskurses.

Doch die Frage, inwiefern sich die Arbeit einer Gemeinde auf Evangelisation und innergemeindliche Aktivitäten beschränken darf, blieb trotzdem virulent und wurde gut zehn Jahre später von denjenigen jungen Erwachsenen wieder aufgegriffen, die in ihrer Schulzeit vor allem von jungen Lehrern aus der 68er-Bewegung geprägt wurden und nun nach Antworten auf die ökologischen und friedenspolitischen Fragen der 80er Jahre suchten. Offenbar hatten die Vorbilder dieser neuen Jugendgeneration ihr kritisches Bewusstsein und ihr politisches Engagement für eine sozial gerechtere und offenere Gesellschaft erfolgreich an die nächste Generation weitergegeben.

### *3.3 Der Streit der 80er Jahre um Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung*

In den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts eskalierte mit der Nachrüstungsdebatte um die Stationierung atomarer Kurzstreckenraketen der Ost-West-Konflikt auf eine Weise, die deutlich werden ließ, dass die atomare Katastrophe nicht mehr nur im Bereich des Möglichen, sondern langsam in den Bereich des Wahrscheinlichen rückte. Gleichzeitig brachte der Streit um die Nutzung der Kernenergie eine neue ökologische Bewegung hervor, aus der die neue Partei »Die Grünen« entstand. An den Friedensdemonstrationen und Anti-Atomkraft-Protesten beteiligten sich nun auch vermehrt Freikirchler, und in allen Freikirchen nahm die Zahl der Kriegsdienstverweigerer zu.<sup>41</sup> Es entstanden in vielen Gemeinden Dritte-Welt-Stände und Friedensgebete, und man diskutierte in Jugendstunden und Gemeindeabenden auch die aktuellen politischen Fragen. Gleichzeitig erwiesen sich die alten evangelistischen Formate als kaum noch zeitgemäß, denn es gelang zunehmend weniger, durch sie Personen aus dem Umfeld der Gemeinde zu erreichen und für Glaubensfragen zu interessieren.

<sup>41</sup> Eine Rückschau auf diese Phase der Auseinandersetzungen um das Friedenszeugnis bieten für verschiedene Freikirchen in Ost und West die Beiträge von Johannes Scholz, Lothar Wilhelm, Karl-Heinz Voigt, Johannes Schmidt, Christian Theile, Reinhard Assmann, Achim Hoffmann, Manfred Leucke und Hartmut Weyel im Jahresband 2003 der Zeitschrift Freikirchenforschung. Vgl. Geschichte der Freikirchen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg – Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung (Ergebnisse der Arbeitsgruppe), in: Freikirchenforschung 13 (2003) 130–241.

Die fehlende Attraktivität der alten evangelistischen Formate galt vor allem für die jüngere Generation in den Freikirchen. Diese engagierte sich nun entweder politisch oder entwickelte mit dem charismatischen Aufbruch neue Gottesdienstformen mit eigenem Lobpreisliedgut und speziellen Gebetsformen.<sup>42</sup> Dass sich im Bereich der Jugendlichen und jungen Erwachsenen eine Aufspaltung der Frömmigkeitsformen zwischen einem ökumenisch-politisch aktiven Engagement auf der einen Seite und einer charismatisch-spirituellen Konzentration auf Anbetung und Lobpreis auf der anderen Seite ergab, führte in den 80er Jahren in vielen freikirchlichen Gemeinden zu harten Auseinandersetzungen um den zukünftigen Weg der Gemeinde, der an manchen Orten zu Gemeindepaltungen oder zur parallelen Neugründung von Gemeinden führte, die sich – ohne Rücksicht auf alte Gemeindefraditionen nehmen zu müssen – ungehindert einer modernen Gestaltung der Gottesdienste und einer charismatisch geprägten Frömmigkeit widmeten.

Da diese neuen Gemeinden ihre Mitglieder aus unterschiedlichen Kirchen und Freikirchen gewannen, konnte in den folgenden Jahrzehnten in den traditionellen Freikirchen auch der Teil der jüngeren Generation in Leitungspositionen vorrücken, der die missionarische Glaubwürdigkeit der Gemeinden eher an einem überzeugenden politisch-diakonischen Auftreten und gesellschaftsgestaltendem Engagement maß, nicht nur der Flügel, der auf eine charismatische Erneuerung der Frömmigkeit hinarbeitete. Daher wurden in allen Freikirchen nun beide missiologischen Positionen weiter vertreten, und so bestimmte der Kampf um die Prioritäten der Gemeindefarbeit, ob also mehr moderner Lobpreis und charismatische Frömmigkeit oder mehr Gesellschaftsengagement im Kern des Gemeindelebens stehen sollte, die weitere Diskussion am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

#### *4 Konvivenz, Gesellschaftstransformation und missionaler Gemeindebau als freikirchliche Missionskonzepte der Gegenwart*

Einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der für das ausgehende 20. Jahrhundert konstitutiven Gegensätze in der Missiologie der Freikirchen kam vor allem aus der akademischen Missionstheologie. Seit den 1990er Jahren hatten die freikirchlichen Ausbildungsinstitute, die sich auf den Weg zur Akkreditierung als Hochschulen begaben, nach und nach missiologische, diakoniewissenschaftliche oder sozialtheologische Dozenturen und später Professuren

<sup>42</sup> Zur konfessionsübergreifenden Bewegung der charismatischen Gemeindeerneuerung vgl. PETER ZIMMERLING, Die charismatische Bewegung, Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch, Göttingen 2001 (Kirche – Konfession – Religion 42).

ren eingerichtet.<sup>43</sup> Mit dieser Erweiterung des klassischen Fächerkanons der Theologie reagierten die Freikirchen nicht nur auf die Anforderungen des Wissenschaftsrates für kirchliche Hochschulen in freikirchlicher Trägerschaft, sondern auch auf einen Ausbildungsbedarf ihrer Gemeinden, in denen entsprechende Kompetenzen von den Hauptamtlichen zunehmend eingefordert wurden. Die im Zuge der Erweiterung des Lehrangebots in diesen Fächern vermittelten Konzepte einer auf die gesellschaftlichen Herausforderungen ausgerichteten Missiologie und Diakoniewissenschaft begannen in der Folge, das Missionsverständnis und die Missionspraxis der nächsten Generation freikirchlicher Pastorinnen und Pastoren zu verändern.

<sup>43</sup> An der Theologischen Hochschule Reutlingen der Evangelisch-methodistischen Kirche, damals noch Theologisches Seminar Reutlingen, wurde 1992 eine Stiftungsdozentur für Evangelistik eingerichtet, die seit 1993 Achim Härtner inne hat, der im Rahmen der Theologie der Evangelisation neben missiologischen auch gesellschaftswissenschaftliche und diakoniewissenschaftliche Themen an die zukünftigen Hauptamtlichen der methodistischen Kirche vermittelt. Aus dieser Dozentur wurde mit der Akkreditierung als Hochschule 2005 eine Professur für Praktische Theologie mit gleichem Schwerpunkt, nachdem Theologie der Evangelisation im Jahr 2000 weltweit zum Pflichtfach in der methodistischen Ausbildung für pastorale Hauptamtliche wurde. Die Theologische Hochschule Elstal des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), damals noch Theologisches Seminar Elstal, berief im Jahr 1998 zunächst Astrid Giebel auf eine Teilzeitdozentur für Diakonie, die seit 2007 vom Verfasser dieses Artikels ausgefüllt und 2013 auf eine Vollzeitprofessur für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie erweitert wurde. Seit dem Jahr 2000 hatte an der Elstaler Hochschule zudem Michael Kißkalt zunächst eine Teilzeitberufung als Dozent für Missiologie inne, die 2014 zu einer vollen Professur für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie ausgebaut wurde. Die Theologische Hochschule Ewersbach des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (BFEG), damals noch Theologisches Seminar Ewersbach, berief 2009 Johannes Reimer, der bereits zuvor als Professor für Missionswissenschaft an Universitäten in Russland, Kanada und Südafrika lehrte, auf eine missiologische Teilzeitdozentur, aus der mit der Akkreditierung der Hochschule eine Professur für Missionswissenschaft wurde. Damit ist in allen drei freikirchlichen Hochschulen die professorale Forschung und Lehre im Themenfeld Mission und Diakonie stärker als an den meisten Fakultäten ausgestattet und in der Lehre verankert. Zudem sind an allen drei Hochschulen die Professuren seit vielen Jahren mit Personen besetzt, die in einem gesellschaftsrelevanten Engagement einen wesentlichen Aspekt des gemeindlichen Dienstes und der Bezeugung des Evangeliums sehen, wodurch ein verheißungsgeschichtlich oder konvival geprägtes Missionsverständnis an die kommende Generation der pastoralen Hauptamtlichen in diesen drei größten deutschen Freikirchen und darüber hinaus vermittelt wurde.

Mit der Etablierung einer wissenschaftlich-akademisch geschulten Missions-  
theologie an den Freikirchlichen Hochschulen wuchs zum einen die An-  
schlussfähigkeit des freikirchlichen missiologischen Diskurses an die ökumeni-  
sche Missionstheologie und zum anderen die wissenschaftliche Reflektion des  
eigenen historisch gewachsenen Missionsverständnisses. Dies ermöglichte  
zum einen, die eigene Bekehrungstheologie als historisch bedingte, damit ver-  
ständliche, aber doch einseitige Akzentsetzung zu erkennen und missions-  
theologisch dem heilsgeschichtlichen Modell von Mission zuzuordnen. Damit  
verlor dieses zuvor dominante Verständnis einer individualistischen Bekeh-  
rungstheologie in den Freikirchen den Status der Alternativlosigkeit. Was his-  
torisch gewachsen und theologiegeschichtlich einordbar war, konnte auch in  
neuen gesellschaftlichen Verhältnissen verändert, angepasst oder durch neue  
theologische Konzepte ersetzt werden. Diese neuen Konzepte aber brachte  
die akademisch geschulte Missions- und Sozialtheologie auf verschiedenen  
Wegen in die freikirchlichen Diskurse hinein.

Durch die Aufnahme des Missio-Dei-Konzeptes, nach dem alle kirchliche  
Mission nur ein Mitwirken an der elementaren Mission Gottes in der Welt  
sein kann, ergab sich die Chance, die bisher kaum missionstheologisch rezi-  
pierten Aspekte eines verheißungsgeschichtlichen Modells der Mission in das  
freikirchliche Verständnis von Mission und Evangelisation zu integrieren.<sup>44</sup>  
Die These, dass Gottes Mission sich in der Befreiung von Unterdrückung  
auch in politisch-revolutionären Prozessen ereignen könne, war bei Freikirch-  
lern bis zum Ende der 80er Jahre nur in wenigen Kreisen rezipiert worden.<sup>45</sup>  
Dies änderte sich allerdings nach der Erfahrung der Wiedervereinigung, die in  
freikirchlichen Gemeinden häufig als befreiendes Wirken Gottes erlebt und  
gedeutet wurde.<sup>46</sup> Diese Erfahrung ließ in der Folgezeit das zuvor überwie-  
gend abgelehnte Konzept der Missio Dei auch für die eher konservative frei-  
kirchliche Gemeindetheologie anschlussfähig erscheinen. Sich politisch und  
diakonisch zu engagieren, konnte nun leichter als Mitarbeit an Gottes Heils-

<sup>44</sup> Vgl. MICHAEL KISSKALT, Evangelisation im Kontext von Armut, in: ThGespr 35 (2011), 3–18.

<sup>45</sup> Vgl. oben die Münsteraner Erklärung in Fn.39.

<sup>46</sup> Vgl. z.B. das Jubiläumsheft der Zeitschrift EINS der Evangelischen Allianz zum 25. Jahrestag der Wiedervereinigung unter dem Titel: 1989 – Das Wunder der Freiheit und Einheit, 3/2014, Witten 2014, in dem an vielen Stellen der Prozess der friedlichen Revolution und der Wiedervereinigung als Gottes Wirken beschrieben wird. Darin aus freikirchlicher Perspektive JÖRG SWOBODA, »Nun danket alle Gott«? Gottes Wirken und Wunder im politischen Geschehen von 1989, a.a.O., 8f.

wirken in der Welt gedeutet werden und bekam dadurch auch einen neuen Stellenwert in der Gemeindegemeinschaft vor Ort.<sup>47</sup>

Entscheidender aber für die Akzeptanz der politischen Dimension des Missio-Dei-Ansatzes dürften aber die internationalen Konferenzen im evangelikalischen und ökumenischen Bereich gewesen sein. Die dabei intensivierte Vernetzung zwischen den Evangelikalischen aus der südlichen Welt und denen aus dem Norden führte zu einer stärkeren Rezeption missionstheologischer Vorstellungen und Konzepte der südlichen Hemisphäre.<sup>48</sup> Es waren letztlich also vor allem Theologen aus der südlichen Welt, unter ihnen auch viele Theologinnen und Theologen, die konfessionell zu den in Deutschland als Freikirchen vertretenen Konfessionen gehörten, die die freikirchliche Missionstheologie für eine stärkere Berücksichtigung struktureller Ungerechtigkeiten und eine Integration politischer Anliegen in die missionarische Arbeit inspirierten.<sup>49</sup> So wurde in den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts, nachdem die An-

<sup>47</sup> Vgl. ACHIM HÄRTNER, *Missionarisch Gemeinde sein, An Gottes Mission teilhaben mit unterschiedlichen Gemeindeformen*, in: WILFRID HAUBECK/WOLFGANG HEINRICH (Hg.), *Gemeinde der Zukunft, Zukunft der Gemeinde, Aktuelle Herausforderungen der Ekklesiologie*, Witten 2011 (Theologische Impulse 22), 81–104, bes. 95–98.

<sup>48</sup> Hierbei wurde vor allem auch die Rezeption der Missionstheologie der sog. radikalen Evangelikalischen durch Roland Hardmeier für den freikirchlichen Kontext relevant. Die Ergebnisse seiner von Johannes Reimer betreuten Dissertation (ROLAND HARDMEIER, *Das ganze Evangelium für eine heilsbedürftige Welt, Zur Missionstheologie der radikalen Evangelikalischen*, University of South Africa, Diss. 2008) flossen in seine im Zusammenhang der Bildungsarbeit des Instituts für Gemeindebau und Weltmission publizierten und verwendeten Bücher ein und erreichten so auch eine freikirchliche Leserschaft. Vgl. ROLAND HARDMEIER, *Kirche ist Mission, Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*, Schwarzenfeld 2009 und DERS., *Geliebte Welt, Auf dem Weg zu einem neuen missionarischen Paradigma*, Schwarzenfeld 2012.

<sup>49</sup> So kann Reimer mit Blick auf die Geschichte der evangelikalischen Bewegung seit der Lausanner Erklärung von 1974 »Gerechtigkeit als Ziel der Mission« definieren. Vgl. JOHANNES REIMER, *Einsatz für Gerechtigkeit als missionarische Pflicht*, in: MICHAEL BIEHL/KLAUS VELLGUTH (Hg.), *Christliches Zeugnis in ökumenischer Weite, Konvergenzen und Divergenzen als Bereicherung des Missionsverständnisses*, Aachen o.J. (2016), 130–143, Zitat 139. Sein Fazit: »Der biblische Befund zur Gerechtigkeit und Mission macht deutlich, dass Gottes Mission auch auf gerechtes Handeln zielt und Gerechtigkeit als Qualitätsmerkmal der Königsherrschaft Gottes sucht. Die Entscheidung des Lausanner Kongresses in der Erklärung (LV), Gerechtigkeit als kein legitimes Ziel der Mission zu benennen ist falsch und sollte nicht nur halbherzig korrigiert werden, wie das die Kapstadter Verpflichtung (KV) tut. Der Einsatz für die Gerechtigkeit in der Welt ist nicht nur eine mo-

liegen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auch in den freikirchlichen Gemeinden inhaltlich konsensfähig geworden waren, ein aktives gesellschaftspolitisch-diakonisches Engagement für eine gute Zukunft auch missionstheologisch als wesentliches Element einer glaubwürdigen Gemeindepraxis gesehen und daraus Konsequenzen für die freikirchliche Gemeindepraxis gezogen.<sup>50</sup>

In der aktuellen freikirchlichen Diskussion um die politisch-diakonische Seite des missionarischen Auftrags freikirchlicher Gemeinden stehen vor allem drei theologische Konzepte im Vordergrund, die sich gegenseitig ergänzen können: Das Konzept der Konvivenz von Theo Sundermeier, das Modell der Gesellschaftstransformation von Johannes Reimer und Tobias Faix und das Konzept der missionalen Gemeindeentwicklung von Alan Roxburgh.

Das von Theo Sundermeier in die Missionstheologie eingebrachte Modell der Konvivenz, einem Zusammenleben unterschiedlich geprägter Glaubender, zu dem neben dem miteinander Feiern, dem einander Helfen auch ein voneinander Lernen gehört, war für viele freikirchliche Gemeinden anschlussfähig, weil es ihrer Gemeindestruktur entgegenkam.<sup>51</sup> Es war schon immer eine Stärke der freikirchlichen Gemeindeform, dass sie sehr stark den Gemeinschaftscharakter betonte und vielfältige Formen des miteinander Feierns nutzte. Gemeindefeste, Straßencafés, Teestuben und Hauskreise, in denen man gemeinsam aß, feierte und das Leben teilte, gehörten schon immer zum missionarischen Repertoire freikirchlicher Bewegungen. Gerade zu solchen Events und Gemeinschaftsformen konnte man gut auch Nichtgemeindeglieder einladen, um mit ihnen ins Gespräch über Glaubensfragen zu kommen. Eher schwer taten sich viele freikirchliche Gemeinden hingegen mit den zum Konvivenzmodell gehörenden wechselseitigen Lernprozessen, in denen man

ralische und ethische, sondern vor allem eine missionarische Pflicht der Kirche.« (A.a.O., 142f).

- <sup>50</sup> Vgl. RALF DZIEWAS, Der Pastor als Diakon – zur theologischen Begründung des diakonischen Auftrags im pastoralen Dienst, in: MICHAEL ROHDE (Hg.), Pastor und Gemeinde, Freikirchliche Perspektiven auf dem Weg zu einem Leitbild, Kassel 2009 (Beiheft zum Theologischen Gespräch 11), 75–98. In diesem Beitrag werden diakonische Taten der Barmherzigkeit und politisch-zeichenhaftes Handeln für das Reich Gottes als gleichberechtigte Dimensionen des pastoralen Dienstes neben der Wortverkündigung herausstellt.
- <sup>51</sup> Vgl. MICHAEL KISSKALT, Evangelium für alle: Die Übersetzung des Evangeliums in die Lebenswelt der Menschen, in: EDWIN BRANDT (Hg.), Missionarisch leben, Ermutigungen zu einem Lebensstil für andere, Kassel 2004, 71–79 sowie DERS., Mission as Convivence. Life Sharing and Mutual Learning in Mission, Inspirations from German Missiology, Journal of European Baptist Studies 11/2, Prag 2011, 5–14.

nicht nur Zeugnis vom eigenen Glauben geben sollte, sondern auch bereit sein musste, die Glaubensüberzeugungen und die Weltanschauung des Anderen zu hören, zu würdigen, um so wechselseitig voneinander zu lernen.<sup>52</sup>

Je mehr Gemeinden sich allerdings in ihrem Ort an kommunalen Runden Tischen oder Stadtteilkonferenzen beteiligten und je häufiger sie vor allem dort, wo in ihrem Umfeld viele Migranten lebten, sich bei gemeinsamen Stadtteilsten auch auf offene Begegnungen mit anderen Glaubensgemeinschaften einließen, desto mehr Gemeinden entdeckten die Plausibilität eines am Konvivenzgedanken ausgerichteten Miteinanders, in dem man sich auf Augenhöhe begegnen kann, ohne sich gegenseitig die eigene Glaubensbasis vorenthalten zu müssen.<sup>53</sup> Man lernte sich kennen, knüpfte Kontakte, entdeckte viele Gemeinsamkeiten und entwickelte Formen, sich gegenseitig Wertschätzung auszudrücken und die Vielfalt der jeweils anderen Seite zu entdecken.<sup>54</sup> Es sind vermutlich diese Erfahrungen gewesen, die in der aktuellen Situation verstärkter Fluchtbewegungen nach Deutschland viele freikirchliche Gemeinden dazu bewegt haben, sich schnell und mit großem Engagement für die Versorgung und Integration der Geflüchteten einzusetzen, Gottesdienste mehrsprachig zu gestalten oder ihre Gemeindehäuser auch für sich neu gründende oder schnell wachsende Migrantengemeinden zur Verfügung zu stellen.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Vgl. MICHAEL KISSKALT, Zwischen Offenheit und Misstrauen, Zur Integration von Migrationskirchen in den deutschen Freikirchen, in: MUTOMBO MUKENDI FELIX (Hg.): Exégèse, Théologie & Mission. Dix ans au service du Seigneur en Europe, Bochum 2012, 481–487.

<sup>53</sup> Vgl. zur Praxis dieser Begegnungen SANDRA LENKE, Interreligiöse Beziehungen gestalten, in: OLIVER PILNEL/FRIEDRICH SCHNEIDER (Hg.), Mission mit Respekt und Toleranz, Baptistische Perspektiven zu dem Verhaltenskodex »Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt«, Kassel 2015 (Edition BEFG 1), 60–72.

<sup>54</sup> Vgl. MICHAEL KISSKALT, Mission und Respekt – selbstverständlich!, In: OLIVER PILNEL/FRIEDRICH SCHNEIDER (Hg.), Mission mit Respekt und Toleranz, Baptistische Perspektiven zu dem Verhaltenskodex „Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“, Kassel 2015 (Edition BEFG 1), 33–41, bes. 39.

<sup>55</sup> Es ist zum Beispiel auffällig, dass gegenwärtig die Zahl der Kirchenasyle in baptistischen Gemeinden in Deutschland überproportional groß ist, obwohl diese Form politisch-diakonischer Widerständigkeit in Deutschland im freikirchlichen Bereich noch keine lange theologische Tradition hat. Zur Unterstützung von Gemeinden, die Kirchenasyl anbieten oder darüber nachdenken, haben die in der VEF zusammengeschlossenen Freikirchen einen Leitfaden zur Entscheidungsfindung erarbeitet. Vgl. »Kirchenasyl«, Ein Wegweiser für die Evangelischen Freikirchen, zusammengeschlossen in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (Autor: Menno ter Haseborg), Juli 2015. [[https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Kirchenasyl\\_Wegweiser\\_Fassung\\_VI.pdf](https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Kirchenasyl_Wegweiser_Fassung_VI.pdf) abgerufen am 23.01.2017].

Allerdings blieb für diese Veränderungsprozesse in der Missionstheologie und Gemeindepraxis der Widerspruch nicht aus. Nach wie vor gibt es im freikirchlichen Spektrum starke Kräfte, vor allem aus konservativ-evangelikalen Kreisen, die in der neuen Ausrichtung der Missionstheologie auf ein wechselseitiges Kennenlernen, offene Zusammenarbeit im diakonischen Engagement und vor allem im Voneinander-Lernen einen Verrat am Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens sehen.<sup>56</sup> Dies kann durchaus auch einhergehen mit einer populistisch vorgetragenen politischen Fokussierung auf den Erhalt einer ausschließlich christlich ausgerichteten Leitkultur für die deutsche Gesellschaft. Mehrheitsfähig aber sind solche politisch rechts zu verortenden Positionen in freikirchlichen Gemeinden meistens nicht, denn in der Regel wird vor Ort offen und kontrovers aber konstruktiv die Frage diskutiert, in welcher Form sich die Gemeinde in ihrer Stadt für das Wohl aller Menschen am besten engagieren kann, um in einer bunten gewordenen Gesellschaft ein glaubwürdiges Zeugnis für die Botschaft von der Liebe Gottes leben zu können.

Noch über das Konzept der Konvivenz hinaus geht das in Deutschland vor allem von Johannes Reimer und Tobias Faix populär gemachte Konzept der Gesellschaftstransformation, deren Bücher gerade auch in freikirchlichen Gemeinden viele Leser zu einer Neuausrichtung ihrer Gemeindegemeinschaft inspiriert haben.<sup>57</sup> Reimer und Faix haben mit dem Begriff der »Transformation« einen Kernbegriff der Missionserklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen aufgegriffen und für den evangelikalen Bereich anschlussfähig

<sup>56</sup> Vgl. z.B. den Tübinger Pfingst-Aufruf, Weltevangalisation oder Weltveränderung?, in: Diakrisis 3 (August 2013), Sonderbeilage, sowie Harald Seubert, Transformation durch Mission?, Neue Perspektiven der Missionswissenschaft, in: DERS., (Hg.), Mission und Transformation, Beiträge zu neueren Debatten in der Missionswissenschaft, Münster 2015, 9–25, bes. 21f

<sup>57</sup> Vgl. JOHANNES REIMER, Die Welt umarmen, Theologische Grundlagen gesellschaftsrelevanter Gemeindebaus, 2.Auflage Marburg 2013 (Transformationsstudien 1)); TOBIAS FAIX/JOHANNES REIMER, Die Welt verändern, Grundfragen einer Theologie der Transformation, Marburg 2015 (Transformationsstudien 2); TOBIAS FAIX/JOHANNES REIMER (Hg.), Die Welt verstehen, Kontextanalyse als Seehilfe für die Gemeinde, Marburg 2015 (Transformationsstudien 3) sowie die weiteren Bände dieser Reihe. Während Reimer als Freikirchler sowohl in mennonitischen, baptistischen und freien evangelischen Gemeinden im pastoralen Dienst war, hat Tobias Faix als Landeskirchler zunächst am Marburger Bildungs- und Studienzentrum gelehrt und ist seit 2015 Professor für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Gemeindepädagogik, interkulturelle und empirische Theologie an der CVJM-Hochschule in Kassel, beides Bildungseinrichtungen, an denen auch viele freikirchliche Mitarbeitende sich für die Kinder- und Jugendarbeit ausbilden lassen.

gemacht.<sup>58</sup> Sie gehen davon aus, dass christliche Gemeinden den Auftrag haben, sich aktiv vor Ort für die Veränderung der Gesellschaft zu engagieren, damit das Gemeinwesen in einer Weise transformiert wird, die dem heilvollen Wirken Gottes in der Welt entspricht. Dabei liegt ein wesentliches Element dieser Transformationsarbeit gerade darin, nicht nur mit Worten die Gesellschaftsgestaltung nach dem Willen Gottes voranzutreiben, sondern sich auf die gegebene kulturelle Vielfalt einer multireligiösen und pluralistischen Gesellschaft vor Ort einzulassen und der Botschaft des Evangeliums durch glaubwürdiges diakonisches und politisches Handeln zum Wohle aller in dieser Gesellschaft neue Relevanz zu verleihen.<sup>59</sup> Es geht darum, ein Kraftfeld der Liebe und Vergebung, der Annahme und der Zukunftsorientierung zu schaffen, das dann auch zu einer positiven Entwicklung des Miteinanders in der Gesellschaft beiträgt und am Ende Menschen in ihrem Handeln, Denken und Glauben verändert, weil sie die Chance haben, sich an den von den christlichen Gemeinden ausgehenden gesellschaftsverändernden Prozessen aktiv zu beteiligen.<sup>60</sup> Neu dabei ist vor allem, dass sich der Auftrag der Gemeinden damit nicht nur darauf erweitert, den Notleidenden zu helfen, sondern auch sich dafür zu engagieren, dass es weniger Not gibt, also das

<sup>58</sup> Dieser Ursprung in einer des Synkretismus verdächtigen, das heilgeschichtliche Denken verlassenden Theologie des Ökumenischen Rates wird der gesamten Transformationstheologie daher auch von konservativ-evangelikaler Seite zum Vorwurf gemacht. Vgl. ROLF HILLE, Kontroverse um die Transformationstheologie – im Horizont der missionstheologischen Diskussion zwischen der evangelikalen und der ökumenischen Bewegung, in: HARALD SEUBERT (Hg.), *Mission und Transformation. Beiträge zu neueren Debatten in der Missionswissenschaft*, Münster 2015, 27–46, bes. 41–45.

<sup>59</sup> Vgl. REIMER, *Die Welt umarmen*, 220: »Es ist eine Sache, Gemeinde als Stätte der geistlichen Kontemplation zu bauen, wo Menschen Frieden, Vergebung, Rechtfertigung und Ermutigung für sein Leben im Glauben an Gott erfahren. Es ist aber eine ganz andere, wenn die Gemeinde sich auch für die Umsetzung des Friedens, der Vergebung und der Gerechtigkeit in der Lebenswelt der Menschen einsetzt. Im ersten Fall genügt es, eine Kapelle aufzubauen, die immer und für jeden offen steht. Im zweiten ist es mit einer Kapelle nicht getan. Da bestimmt die Tagesordnung der Welt mit all ihren Problemen, all ihrer Friedlosigkeit und Ungerechtigkeit die Agenda. Im ersten Fall sind richtige Worte gefragt. Im zweiten erwartet man, dass den Worten Taten folgen. Im ersten Fall ist die Gemeinde Kirche am Sonntag. Im zweiten feiert sie ihren Gottesdienst im Alltag des Menschen.«

<sup>60</sup> Vgl. TOBIAS KÜNKLER, *Wen oder was soll Gesellschaftstransformation eigentlich transformieren? Der Beitrag der Soziologie zur Gesellschaftstransformation*, in: TOBIAS FAIX/JOHANNES REIMER (Hg.), *Die Welt verändern. Grundfragen einer Theologie der Transformation*, Marburg 2015 (Transformationsstudien 2), 111–117.

politische Engagement und die gesellschaftlichen Konsequenzen einer am Evangelium orientierten Lebens- und Wirkweise der Gemeinden aktiv zu gestalten.

Parallel zum Einfluss des Konzeptes der Gesellschaftstransformation verstärkte sich unter den Freikirchen die Idee der »missionalen Gemeinde«, ein Begriff, der Ende des 20. Jahrhunderts in Nordamerika aufkam,<sup>61</sup> und durch die Bücher von Michael Frost und Alan Hirsch sowie den kanadischen Theologen und Gemeindeberater Alan Roxburgh, der vermehrt in Deutschland als Redner auf Kongressen und Tagungen lokal politisch engagierter Gemeinden und ihrer Netzwerke eingeladen wurde, auch in den deutschen Freikirchen rezipiert wurde.<sup>62</sup> Wie im Transformationskonzept ist auch für die missionale Gemeindeentwicklung entscheidend, dass die christliche Gemeinde einen gesellschaftlichen Auftrag hat, der das Gemeindeleben bestimmen sollte. Dabei setzt das Konzept der missionalen Gemeindeentwicklung weniger auf bestimmte Tätigkeiten und konkrete Aufgaben für die Gemeindeglieder als vielmehr darauf, das Wozu der gesamten Gemeindeglieder davon bestimmen zu lassen, dass eine Gemeinde nicht für sich selbst da ist, sondern Anteil an Gottes Sendung in die Welt hat. Es geht dabei vor allem um eine veränderte Grundhaltung und Ausrichtung, die nicht missionarisch ist, im Sinne von verkündigenden, diakonischen oder politischen Aktivitäten, die sich an Außenstehende richten und von bestimmten Fachleuten durchgeführt werden können, sondern um eine missionale Einstellung des offenen Bei-den-Menschen-Seins, die alle Gemeindeaktivitäten prägen soll.<sup>63</sup> Missionale Gemeinden wollen keine Mission machen, sondern Teil der Mission Gottes in der Welt sein.

<sup>61</sup> Grundlegend ist hier der Band von DARRELL L. GUDER (Hg.), *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*, Michigan/Cambridge 1998 gewesen, mit dem der Begriff »missional« seinen Durchbruch schaffte. Vgl. ROLAND HARDMEIER, *Missionale Theologie, Evangelikale auf dem Weg zur Weltverantwortung*, Schwarzenfeld 2015, 189.

<sup>62</sup> Vgl. zur »missionalen« Gemeindeglieder die ins Deutsche übersetzten Arbeiten von MICHAEL FROST/ALAN HIRSCH, *Die Zukunft gestalten, Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*, Glashütten/Asslar 2008; ALAN ROXBURGH/FRED ROMANUK, *Missionale Leiterschaft, Gemeinde bauen in einer sich verändernden Welt*, Marburg 2011 und ALAN ROXBURGH, *Missional. Mit Gott in der Nachbarschaft leben*, Marburg 2012.

<sup>63</sup> Vgl. ROXBURGH, a.a.O., 179: »Die Nachbarschaft ist der Brennpunkt des christlichen Lebens und der heilsamen Herrschaft Gottes. Statt das lokale kirchliche Leben um kirchliche Programme herum zu gestalten (zu denen wir Menschen einladen sollten), sollten wir die Nachbarschaft und das Gemeinwesen zu Brennpunkten machen und die Kirche in ein Zentrum verwandeln, das für die Ausrüstung, Aussendung und Unterstützung der Menschen vor Ort sorgt.«

Die hier vorgestellten, für die aktuelle freikirchliche Missionstheologie besonders relevanten Konzepte haben in verschiedenen Freikirchen zu Arbeitskreisen und Gruppen geführt, die sich für eine »missionale« Arbeitsweise der Gemeinden stark machen und diejenigen Gemeinden miteinander vernetzen, die nach gangbaren Wegen einer diakonisch-missionarischen Wirksamkeit vor Ort suchen. Es gibt gemeinsame Tagungen und Konferenzen, auf denen diese Konzepte einer gesellschaftsrelevanten Gemeindearbeit einer breiteren Gemeindeöffentlichkeit nahegebracht werden. Dabei werden oft auch Vorstellungen aus dem Konvivenzkonzept und der Transformationstheologie aufgenommen und unter dem Oberbegriff »missional« subsummiert, zumal auch einige Transformationstheologen den Begriff »missional« zur Beschreibung ihrer Arbeitsweise verwenden.<sup>64</sup> Damit steht dieser Begriff mittlerweile geradezu paradigmatisch für das neue Verständnis von Mission, das die Gesellschaftsrelevanz gemeindlicher Arbeit betont.

#### 4 Fazit

Gemeinsam haben die im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert beobachtbaren Veränderungsprozesse in der Missionstheologie und der Missionspraxis der Freikirchen die innerkonfessionelle Vielfalt dieser ohnehin bunten freikirchlichen Landschaft weiter bereichert. War früher der Bereich der Freikirchen missionstheologisch fast durchweg an einer heilsgeschichtlich ausgerichteten Bekehrungstheologie orientiert, stehen heute zunehmend Konzepte im Fokus der Gemeindediskussion und -praxis, die von der missionstheologischen Konvivenzvorstellung bzw. dem Konzept einer Gesellschaftstransformation oder einer missionalen Gemeindeentwicklung ausgehen. Damit aber hat sich die alte Konfrontation von eher diakonisch und politisch aktiven Landeskirchen und eher evangelistisch ausgerichteten Freikirchen überholt. Es gibt mittlerweile in beiden Kirchenformen einen innerkonfessionellen Streit darum, welche Vorstellung von Verkündigung und gesellschaftlichem Engagement die Gemeindepraxis prägen soll. Diese Auseinandersetzung wird hier wie dort in aller Schärfe ausgetragen, denn es geht ja um nicht weniger als den Kern der Frage, wie die christliche Gemeinde in der modernen Welt ihren Glauben auf eine überzeugende Weise leben und weitergeben soll.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> So z.B. REIMER, *Die Welt umarmen*, 221–227 u.ö.

<sup>65</sup> Vgl. dazu die Beiträge in RALF DZIEWAS (Hg.), *Gerechtigkeit und Gute Werke – Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden*, Neukirchen-Vluyn 2010.

Angesichts dieser Frage wird der Stellenwert überzeugenden diakonisch-politischen Engagements für eine glaubwürdige Verkündigung des Evangeliums mittlerweile auch in den Freikirchen deutlich stärker betont als früher. Und da die gesellschaftlichen Herausforderungen im diakonischen Bereich in der Zukunft kaum abnehmen werden, wird diese Neuausrichtung der freikirchlichen Missionstheologie unter Beteiligung diakoniewissenschaftlicher und sozialtheologischer Forschungsarbeiten auch zukünftig weitergehen. Allerdings werden die Freikirchen dabei – trotz der wachsenden Betonung der diakonischen und gesellschaftspolitischen Dimension der Mission – auch weiterhin die evangelistische Seite des missionarischen Auftrags im Blick behalten,<sup>66</sup> denn dieser Aspekt der Mission bleibt aufgrund ihrer Geschichte, Theologie und Sozialform für die Freikirchen als Freiwilligkeitskirchen unaufgebbar: Freikirchen, die ihre Zeitgenossen nicht mehr zu einer bewussten Entscheidung für den Glauben und zu einer aktiven Mitarbeit in einer Gemeinde einladen, bedrohen ihre eigene Zukunft, denn sie ergänzen sich nicht durch eigenen Nachwuchs. Aber eines ist dabei auch in den Freikirchen Teil ihres missionarischen Selbstverständnisses geworden: Freikirchen, die sich nicht um die sozialen Probleme der Gesellschaft kümmern, verspielen die Glaubwürdigkeit ihrer evangelistischen Verkündigung und ihres Gemeindelebens. Letztlich wird es immer wieder darum gehen, neue und für die Gemeindepraxis anschlussfähige Konzepte für ein überzeugendes Zeugnis von der Liebe Gottes in einer sich schnell verändernden pluralistischen Gesellschaft zu entwickeln. Und diese Konzepte müssen die Verkündigung der Liebe Gottes in Worten, in Taten der Barmherzigkeit und in einem daraus erwachsenden politischen Engagement umfassen. Diese Herausforderung verbindet alle Kirchen miteinander, seien sie freikirchlich, volkskirchlich oder anders organisiert.

<sup>66</sup> So enthält der fünfte Band der Reihe Transformationsstudien Überlegungen zu einer diesem Konzept entsprechenden evangelistischen Praxis. Vgl. Johannes Reimer, *Leben, Rufen, Verändern, Chancen und Herausforderungen gesellschaftstransformativer Evangelisation heute*, Marburg 2013 (Transformationsstudien 5)