
Freikirchen und Spiritualität*

Andrea Strübind

Vor einhundert Jahren am 15. September 1909 distanzierten sich die evangelische Gemeinschaftsbewegung und im Rahmen der mitunterzeichnenden Vertreter der Evangelischen Allianz auch die Freikirchen mit ihrer „Berliner Erklärung“ von der entstehenden Pfingstbewegung.¹ In diesem gemeinsamen Manifest identifizierten sie den Geist, der in dieser Bewegung wirke, als Geist „von unten“ und zogen direkte Parallelen zum Okkultismus. Selbstbewusst formulierte das theologische Resümee, das zugleich eine eschatologisch motivierte Absage an die pentekostale Herausforderung darstellte: „Wir erwarten nicht ein neues Pfingsten; wir warten auf den wiederkommenden Herrn.“² Die Nachgeschichte dieser Erklärung führte zu einer sich primär außerhalb der etablierten Kirchen und Freikirchen entwickelnden Pfingstbewegung, obwohl die noch nicht aufgearbeitete Verflechtungsgeschichte der evangelikal orientierten Freikirchen und Gemeinschaften mit den pentekostalen Aufbrüchen gewiss eine engere Kooperation und gegenseitige Beeinflussung erkennen ließe.

Die kirchenpolitische und – was in der Natur der Sache liegt – die geistliche Bedeutung dieser unmissverständlichen Abgrenzung ist gut dokumentiert.³ In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass sich die Beziehungen zwischen der Pfingstbewegung einschließlich der verschiedenen Wellen „charismatischer Erneuerung“ und den traditionellen Freikirchen bis heute tiefgreifend verändert und vor allem seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts in weiten Teilen auch verbessert haben.⁴ Die innerkirchlich orientierten charismatischen Erneuerungsbewegungen wurden in den verschiedenen Freikirchen, wenn auch nach durchaus

* Zuerst erschienen in: JBTh 24, Neukirchen-Vluyn 2011, 203–232.

¹ Vgl. zur Berliner Erklärung: Jörg Ohlemacher, Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der Deutschen Gemeinschaftsbewegung, Göttingen 1986, 18 ff.; ders., Gemeinschaftschristentum in Deutschland, in: Ulrich Gäßler (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Band III, Göttingen 2000, 440 ff.

² Text der Berliner Erklärung, in: Jörg Ohlemacher (Hg.), Die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Quellen zu ihrer Geschichte 1887–1914, Gütersloh 1977, 108–111 (hier: 110).

³ Vgl. Stephan Holthaus, 90 Jahre Berliner Erklärung. Ihre Entstehung und ihr Missbrauch in der Gegenwart, in: 90 Jahre Berliner Erklärung gegen die aufkommende Pfingstbewegung: Ein Jahrhundertereignis mit weitreichenden Folgen, Idea-Dokumentation 1999, 3–14.

⁴ Vgl. die Erklärung der Deutschen Evangelischen Allianz und dem BFP aus dem Jahr 1996, in: 90 Jahre Berliner Erklärung gegen die aufkommende Pfingstbewegung: Ein Jahrhundertereignis mit weitreichenden Folgen, idea-Dokumentation 14/1999, 35 f.; in die Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) wurden nach dem Mülheimer Gemeinschaftsverband (1981), 1994 auch der Bund Freier Pfingstgemeinden als Vollmitglied aufgenommen. Vgl. dazu: Erich Geldbach, Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 2005, 284.

konfliktreichen Prozessen, integriert bzw. haben ihre „Nische“ im pluralen Spektrum freikirchlicher Frömmigkeiten gefunden.⁵

Andererseits gibt es auch heute noch weiter bestehende Vorbehalte gegenüber der Dynamik wachsender pentekostaler Gemeindegründungen außerhalb der bestehenden Traditionskirchen sowie gegenüber ihrem Einfluss in den etablierten Freikirchen und im evangelikalen Spektrum kirchlichen Lebens. Gleichwohl lässt sich beobachten, dass die Relevanz der pentekostalen Kirchen, die sich zu Beginn des 21. Jahrhundert quantitativ zur zweitgrößten Konfessionsfamilie entwickelt haben, zunehmend von Evangelikalen vor allem unter missionarischen Aspekten neu bewertet und anerkannt wird.⁶

Aus pfingstkirchlicher Sicht hätte dieser Beitrag gewiss anders eingesetzt und wiese gänzlich andere Akzente auf. Daher sind zu Beginn einige Klärungen hilfreich. Die Pfingstbewegung sowie alle neu entstehenden pentekostalen Kirchen und Gemeinschaften werden in Deutschland unter dem Containerbegriff „Freikirche“ subsummiert. „Freikirche“ ist im deutschen Kontext ein undifferenzierter Sammelbegriff für alle, vorwiegend protestantischen Denominationen, die sich von den territorial verfassten Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche sowie der Orthodoxie unterscheiden und gleichzeitig von den „Sekten“ phänomenologisch und terminologisch abgegrenzt werden. Entsprechend einer Ekklesiologie *via negationis* ließe sich verkürzt sagen, dass in Deutschland (nota bene nicht im Weltmaßstab!) eine „Freikirche“ alles ist, was weder „Großkirche“ noch Sekte ist.

Nachfolgend soll keine synoptische Betrachtung der durchaus heterogenen freikirchlichen „Spielarten“ unternommen werden, um auf diesem Wege wichtige Impulse ihrer vielgestaltigen und keineswegs harmonisierbaren Spiritualität aufzuzeigen. Auch die bereits vielfach belegte Verflechtungsgeschichte der Freikirchen mit der Pfingstbewegung, die oft als deren Vorgeschichte und frömmigkeitsgeschichtliches Reservoir interpretiert werden, und den charismatischen Aufbrüchen des 20. Jahrhunderts ist nicht der Fokus dieser Darstellung.⁷ In konzentrierter Form sollen viel-

⁵ Vgl. Zimmerling, *Bewegungen*, 47 ff.; Siegfried Großmann, 40 Jahre charismatischer Aufbruch: Rückblick, Analyse und Ausblick, in: *Freikirchenforschung* 14 (2004) 127–142. „Eine wirkliche Integration charismatischer Erfahrungen in die Ortsgemeinden finden wir seltener als neu entstandene Personalgemeinden.“ (Ebd., 137.)

⁶ Man vergleiche nur die vielen Artikel zu pentekostalen Gemeinden und Kirchen in der Zeitschrift *idea-Spektrum* der vergangenen Jahre. Offenbar eignet sich die undifferenzierte Bezeichnung „Evangelikale“ auch zur Integration dieser früher ausgegrenzten Bewegung; vgl. Klaus Peter Voß, Was verbindet uns? Was trennt uns? Was führt uns zusammen? AcK, Pfingstkirchen und charismatische Bewegung, in: *MD* 6/2008, 143–148.

⁷ Vgl. dazu u. a. Walter J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; Peter Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch*, Göttingen 2001; Reinhard Hempelmann, *Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit*, Stuttgart 1998; Alexander F. Gemeinhardt (Hg.), *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*, Bensheimer Hefte 103, Göttingen 2005.

mehr die Traditionen der drei sogenannten klassischen Freikirchen (Baptisten, Methodisten, Freie evangelische Gemeinden)⁸, die im Kontext der Erweckungsbewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert entstanden sind, auf ihre bleibenden pneumatologischen Potenziale, Konzepte und Praktiken befragt werden. Bei aller selbst auferlegten Distanz zur entstehenden Pfingstbewegung haben diese drei Freikirchen aufgrund ihrer Ekklesiologie, ihrer Lehre von der Heiligung und ihres individualisierten Menschenbildes spezifische pneumatologische Impulse in ihre kirchliche Lehre und Praxis integriert, die oftmals unbewusst prägend, wenig reflektiert und zugleich leitmotivisch wirksam sind. Die aus der jeweiligen Tradition erwachsenen spezifischen Elemente einer freikirchlicher Pneumatologie sollen für den ökumenischen Dialog über die Bedeutung des Heiligen Geistes mit seinen inhärenten Chancen und Herausforderungen transparent und gesprächsfähig gemacht werden.

Dem anhaltenden Definitionsstreit um die reichlich opake Begrifflichkeit „Spiritualität“ wird im Folgenden kein weiterer Klärungsversuch hinzugefügt, der alle Facetten und Grenzen dieser gewiss nicht unproblematischen religiösen Modevokabel bedenkt, geschweige denn terminologisch lösen könnte.⁹ Die besonders in ökumenischen Zusammenhängen heimisch gewordene Rede von der „Spiritualität“ oder den „Spiritualitäten“ verbindet den kontextuell erfahrenen und konfessionell gelebten Glauben mit dem kreativen Wirken, das dem Heiligen Geist zugeschrieben wird. Mit Hans-Martin Barth ließe sich Spiritualität treffend als Einheit von „Geisteshaltung und Geisteswirkung“ zusammenfassen.¹⁰

1. „The Covenanted Church“ –

das baptistische Kirchenverständnis des spirituellen Bundes

Der im puritanischen Separatismus Englands entstandene Baptismus,¹¹ der in diesem Jahre sein 400. Jubiläum feiert, maß in seiner Ekklesiologie und gottesdienstlichen Praxis dem Heiligen Geist eine hohe Relevanz zu. Auch wenn die Separation von der englischen Staatskirche und die intendierte Neukonstituierung der „apostolischen“ Kirche vor allem durch eine konsequente Anwendung des reformatorischen Schriftprinzips vollzogen wurde, in dessen Gefolge die Kirche allein auf der Grundlage des Wortes Gottes

⁸ Zur Begrifflichkeit der „klassischen Freikirchen“ vgl. *Erich Geldbach*, Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 2005, 127.

⁹ Vgl. *Peter Zimmerling*, Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Göttingen 2003, 15 ff.; *Hans-Martin Barth*, Spiritualität, Göttingen 1993, 10 ff.

¹⁰ Vgl. *Barth*, Spiritualität, 14 f.

¹¹ Vgl. *Jason K. Lee*, The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite, Macon 2003; *James R. Coggins*, John Smyth's Congregation, Scottdale 1991; *Stephen Wrigth*, The Early English Baptists, 1603–1649, Woodbridge 2006; *H. Leon McBeth*, The Baptist Heritage, Nashville 1987; *William Henry Brackney*, The Baptists, Westport 1988.

reformiert werden sollte, spielte dennoch die Bezugnahme auf das Wirken des Heiligen Geistes in den grundlegenden Schriften der ersten Baptisten-gemeinde, die sich aus englischen Emigrantenkreisen in Amsterdam konstituierte, sowie in den Glaubensbekenntnissen des sich etablierenden Baptismus in England eine bedeutende Rolle.

Das von den ersten Baptisten vertretene kongregationalistische Kirchenverständnis beruhte auf einer expliziten bundestheologischen Voraussetzung, wonach von außen betrachtet der willentliche Zusammenschluss der einzelnen Gläubigen zu einer verbindlichen Gemeinschaft einem inneren, durch den Heiligen Geist gewirkten Geschehen entsprach. Der äußere Bundesschluss (covenant) und die mit ihm einhergehende Konstituierung der sichtbaren Gemeinde auf der Grundlage einer freiwilligen vertraglichen Übereinkunft der Gläubigen steht demnach in einem reziproken Verhältnis zur göttlichen Bundeszusage, die in Jesus Christus als erfüllt und als durch den Heiligen Geist mediiert verstanden wurde. Die „vertikale“ und die „horizontale“ Dimension dieses Bundesschlusses wurden unauflöslich miteinander verbunden.¹²

Die enge Relation zwischen göttlichem und menschlichem Bundesschluss wurde noch dadurch verstärkt, dass der Zusammenschluss der Gläubigen zur Ortsgemeinde im dynamisch-spirituellen Prozess der Ekklesiogenese durch eine göttliche Bevollmächtigung als „wahre Kirche“ beantwortet bzw. vollendet wird.¹³ Jede Einzelgemeinde sei durch Gottes Wirken im Heiligen Geist als „covenanted Church“ zur Wortverkündigung, zur Verwaltung der Sakramente, zur Wahl ihrer Amtsträger und auch zur Ausübung der Kirchenzucht bis hin zur Exkommunikation bevollmächtigt.¹⁴ Essentiell war für dieses kongregationalistische Kirchenverständnis, das von der Eigenständigkeit der Einzelgemeinde ausging, die pneumatologisch begründete Gleichberechtigung aller Glieder.¹⁵ Die Identität der sichtbaren Kirche beruhte nicht auf einem herausgehobenen Leitungsamt, sondern auf einer kollektiven Inspiration und verwirklichte sich in den Begabungen aller Mitglieder, die als Wirken des pneumatisch präsenten Christus verstanden wurden.¹⁶

Die kongregationalistische Ekklesiologie, die sich in Verbindung mit der Gläubigentaufe zur Grundlage aller baptistischen Kirchen entwickelte,

¹² Vgl. John Smyth, Principles and Interferences concerning the visible church, in: W. T. Whitley (Hg.), The Works of John Smyth, Vol. 1, Cambridge 1915, 254.

¹³ Vgl. Lee, Smyth, 138 ff.; Paul S. Fiddes, Church, Trinity and Covenant: An Ecclesiology of Participation, in: Edwin Brandt/Paul S. Fiddes/Joachim Molthagen (Hgg.), Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag, Leipzig 1996, 49 ff.

¹⁴ Vgl. Smyth, Principles and Interferences, 254 f.

¹⁵ Vgl. William Brackney, Congregational/Voluntarist Forms of Christian Community, in: Lena Lybaek/Konrad Raiser/Stefanie Schardien (Hgg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Festschrift für Erich Geldbach, Münster 2004, 98 f.

¹⁶ Vgl. Wright, Baptists, 32; Das Pastorenamt wurde im etablierten Baptismus jedoch nie in Frage gestellt. Vgl. dazu Erich Geldbach, Das Amt in den Anfängen des Baptismus, in: ZThG 14 (2009) 249–260.

profilierte dabei besonders das geistliche Potential des Einzelnen, was im Englischen „soul competence“ genannt wurde.¹⁷ Jede(r) einzelne Gläubige und seine bzw. ihre geistliche Biographie, deren Höhepunkt die individuell erlebte und später vor der Gemeindeversammlung bezeugte Bekehrung darstellte, bildete entsprechend dem puritanischen Erbe ein Konstitutivum für das Kirchenverständnis und die Kirchenmitgliedschaft.¹⁸ Die Fokussierung auf das Individuum und seine „soul competence“ wurde besonders in diesem Kommunikationsgeschehen zwischen Zeugnisgebenden und der zuhörenden sowie schließlich entscheidenden Gemeindeversammlung deutlich. Jedem einzelnen Mitglied wurde die geistliche Fähigkeit zuerkannt, seine bzw. ihre individuelle Glaubenserfahrung und ihre Auswirkung auf die Beziehung zu Gott in der Gemeindeöffentlichkeit darzulegen. Der „persönliche Glaube“ sollte sich dementsprechend in einer Kirche als spiritueller *Lebens- und Dienstgemeinschaft* verwirklichen. Das individuelle Glaubenserlebnis und das Bekenntnis vor der versammelten Gemeinde etablierten sich in Verbindung mit der Gläubigentaufe weltweit zum baptistischen Aufnahme-ritual.¹⁹

Dabei ist zu beachten, dass durch diese Betonung des Individuums keineswegs einem privatistischen Verständnis von Glaubens- bzw. Geisterfahrung Vorschub geleistet wurde. „Der Heilige Geist wird deshalb als public spirit of God, als öffentlicher Geist Gottes, und nicht als private spirit, als privater Geist, bezeichnet [...]“.²⁰

Im Gegensatz zu den Quäkern, einer ebenfalls im Kontext des englischen Puritanismus entstandenen Bewegung, vertraten die Baptisten kein Konzept einer speziellen Geisterfüllung („inneres Licht“) bzw. neuer Offenbarungen des Geistes, sondern verstanden die Charismen nach neutestamentlichem Vorbild als Gnadengaben, die, gebunden an das Zeugnis der Schrift, in ihrer kollektiven Koexistenz und ekklesiologischen Synergie zur Auferbauung und Sendung der einzelnen Gemeinde dienten. Sie lehnten ein neues Offenbarungshandeln des Geistes, das über das Schriftzeugnis hinausführte, ebenso dezidiert ab wie die ihrer Erkenntnis nach durch „menschliche Traditionen“ desavouierte Staatskirche.²¹ Ihre Ekklesiologie war in erster Linie christozentrisch orientiert und grenzte sich bewusst gegen spiritualistische Entwürfe zeitgleich entstandener Gruppierungen ab. In der Londoner Confession von 1644, die als eines der einflussreichsten baptistischen Glaubensbekenntnisse gilt, wird im XXIII. Artikel die über-

¹⁷ Vgl. Brackney, Baptists, 71.

¹⁸ Vgl. Patricia Caldwell, *The Puritan Conversion Narrative. The Beginnings of American Expression*, Cambridge 1985; Andrea Strübind, *Das freikirchliche Kirchen- und Gemeindeverständnis. Eine baptistische Sicht*, in: *Catholica* 63 (2009) 27–47.

¹⁹ Vgl. Brackney, Baptists, 49.

²⁰ Geldbach, *Freikirchen*, 38.

²¹ Vgl. Phyllis Rodgerson Pleasants, *The Dissenting Voice in Early Baptist Confessions of Faith*, in: Lena Lybaek/Konrad Raiser/Stefanie Schardien (Hgg.), *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Festschrift für Erich Geldbach*, Münster 2004, 468.

geordnete Bedeutung der Herrschaft Christi über die Kirche besonders deutlich:

„That Christ hath here on earth a spirituall Kingdome, which is the Church, which he hath purchased and redeemed to himselfe, as a peculiar inheritance: which Church, as it is visible to us, is a company of visible Saints, called and separated from the world, by the word and Spirit of God, to the visible profession of the faith of the Gospel, being baptized into that faith, and joyned to the Lord, and each other, by mutuall agreement, in the practical enjoyment of the Ordinances, commanded by Christ their head and King.“²²

Dem Bekenntnis zur alleinigen Herrschaft Christi in der Kirche entsprach das Plädoyer für die individuell verbürgte Glaubens- und Gewissensfreiheit, denn Christus allein sei auch der Herr jedes Gewissens.²³

Analog zum radikalen Puritanismus lässt sich auch für die Gottesdienstpraxis im Frühbaptismus eine konsequente Ablehnung aller liturgischen Formen, Ordnungen und Rituale nachweisen, die sich aus der Intention speiste, die Kirche von allen „altgläubigen“ Resten und menschlichen Zusätzen zu reinigen. Der neu zu gestaltende baptistische Gottesdienst verzichtete daher sogar auf die Verwendung von Büchern bzw. biblischen Übersetzungen, da diese dem geistlichen Geschehen („spirituell proceeding“) hinderlich wären und den zu entfernenden götzendienerischen „Bildern“ gleichzusetzen seien.²⁴ Gottesdienst wurde als geistgewirktes Zusammensein der Brüder und Schwestern verstanden und praktiziert, in welchem die Gaben des Heiligen Geistes, wie die prophetische Rede, Gebet, Psalmengesang und gegenseitige Ermahnung ihren Raum haben sollten. Wie man sich diese Praxis des spirituellen Gottesdienstes vorzustellen hat, belegt eine zeitgenössische Quelle, in der ein Ehepaar, das zur ersten Baptistengemeinde in Amsterdam gehörte, brieflich einem Verwandten in England einen typischen Gottesdienstverlauf schilderte.²⁵ Nach einem Gebet zu Beginn der gottesdienstlichen Zusammenkunft und biblischen Lesungen, ihrer Auslegung und Besprechung, wurden die Bücher zur Seite gelegt, woran sich eine Zeit des Gebets und der Prophetie anschloss, die von mehreren Sprechern offensichtlich spontan – im Bewusstsein der Geistesleitung – ausgeführt wurde. Den Abschluss bildeten ein Gebet und die

²² The First London Confession (1644), in: *Leon McBeth*, A Sourcebook for Baptist Heritage, Nashville 1990, 49.

²³ Vgl. *Andrea Strübind*, „Widerstandsrecht“ als elementares Thema in den freikirchlichen Traditionen, in: *M. Leiner u. a.* (Hgg.), Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands, Göttingen 2005, 137–168.

²⁴ Vgl. *John Smyth*, Differences of the Churches of the Separation, in: *McBeth*, Sourcebook, 15 f. Diese extreme Haltung, die sich in erster Linie aus der radikalen Separation von Liturgie und Praxis der anglikanischen Kirche (Konformität durch das Book of Common Prayer) erklären lässt, wurde mit einem exegetischen Kunstgriff unter Hinweis auf die Antrittspredigt Jesu in Nazareth begründet (Lk 4, 20), bei der dieser vor seiner Auslegung die Schriftrolle geschlossen und dadurch verdeutlicht hätte, dass der „Buchgottesdienst“ (bookworship) beendet sei.

²⁵ Vgl. Letter from Hughe and Anne Bromheade (1609), in: *McBeth*, Sourcebook, 20–22.

Kollekte für die Armen. Am Sonntag wurden jeweils zwei Gottesdienste in dieser Art gefeiert, die jeweils 3–4 Stunden dauerten.²⁶

Im Blick auf den gegenwärtigen Baptismus ließen sich Entwicklungslinien aufzeigen, die diese Betonung des Gottesdienstes als geistlichen Prozess bei gleichzeitiger Abstinenz von festgelegten Formen und Ordnungen längst hinter sich gelassen haben. Die innerbaptistische Vielfalt an liturgischen und spirituellen Elementen spiegelt sich jedoch auch heute noch in den unterschiedlichen Gottesdienstformen wieder, die ein weites Spektrum umfassen. Dennoch steht im Zentrum traditionellerweise auch in der gegenwärtigen Praxis die Predigt. Das freie Gebet in einer Gebetsgemeinschaft und das persönliche Glaubenszeugnis sollen dabei dem spontanen Wirken des Heiligen Geistes in der versammelten Gemeinschaft Raum geben.

Die gottesdienstliche Spiritualität in schwarzen Baptistengemeinden in den USA zeichnet sich durch weitere Spezifika und Akzente aus. Hier sollen nur ein paar kurze Hinweise genügen.²⁷ Die „Black Church“ war und ist in ihrer kirchlichen Praxis nicht in erster Linie durch systematisch-theologische Reflexion geprägt. Ihre Theologie wurde vielmehr in Form von Predigten, Liedern, Gebeten, Zeugnissen und Geschichten generiert und entspricht daher durchweg mündlicher Tradition.²⁸ Eschatologische Hoffnung und die Sehnsucht nach Befreiung bildeten dabei nicht nur Ideen, die sich durch eine konzeptionelle Sprachanalyse erschließen lassen. Sie werden vielmehr in den Gottesdiensten der „Black Church“ zum *Ereignis*, in dem Gottes Wort sich im Leben der versammelten Gemeinde durch Lieder, Zeugnisse, Predigten und Narrationen Bahn bricht.²⁹ In einem dialogischen Predigtgeschehen und im gesungenen Lob wird der Geist der befreienden Gegenwart Gottes in den schwarzen Gemeinden erfahrbar. Das „black preaching“ ist ein komplexer Kommunikationsvorgang zwischen Prediger und Hörerschaft, die mit responsorischen, spontanen Ausrufen und Bestätigungen auf das Gehörte antworten und damit selbst Teilhaber der Verkündigung werden. Oftmals geht das dialogische Predigtgeschehen in eine gemeinsame doxologische Anrufung Gottes über (etwa in ein Lied oder ein Gebet).

Martin Nicol, der die hohe Bedeutung dieses afroamerikanischen Predigens für eine Erneuerung der Homiletik herausarbeitete, fasst dieses wie folgt zusammen: „Das ritualisierte Zusammenspiel von Prediger und Gemeinde,

²⁶ Vgl. ebd., 22.

²⁷ Vgl. Andrea Strübind, Die Macht der Gewaltlosigkeit. Martin Luther King und die „Black Church“ als Trägerin der Bürgerrechtsbewegung, in: KZG 17 (2004) 500–518; Leroy Fitts, A History of Black Baptists, Nashville 1985; Erich Geldbach, In Gottes eigenem Land. Religion und Macht in den USA. Notizen einer Reise, Berlin 2008, 72–88.

²⁸ Vgl. James H. Cone, The Theology of Martin Luther King, in: David J. Garrow (Hg.), Martin Luther King, Jr. and the Civil Rights Movement, Bd. 1, New York 1989, 211.

²⁹ Vgl. dazu die Studie über Martin Luther King als Prediger: Richard Lischer, The Preacher King. Martin Luther King, Jr. And the Word that Moved America, New York 1997. Besonders eindrucksvoll schildert Lischer die Tradition der Black Church und ihrer speziellen mündlichen Kultur als spirituellen Hintergrund für das Wirken Martin Luther Kings.

die Mündlichkeit solcher Predigt, ihre Ereignishaftigkeit, ihre spezifische Musikalität im Kontext der gottesdienstlichen Feier [...], der lebensnahe Gebrauch der Bibel – mit alledem ist mitten in den europäischen Mustern der ‚weißen‘ Predigtkultur eine Predigtweise mit ganz anderen Ursprüngen präsent.“³⁰ Das gottesdienstliche Geschehen in den afroamerikanischen Baptistengemeinden ist jedenfalls eine kunstvolle liturgische Komposition, in die die einzelnen Gläubigen emotional und kognitiv einbezogen werden.

In der „Rechenschaft vom Glauben“, dem 1977 verfassten Glaubensbekenntnis für den Baptismus im deutschsprachigen Raum, lassen sich die oben skizzierten Linien des spezifischen Zusammenhangs zwischen Ekklesiologie und Pneumatologie nachweisen. Der pneumatologischen Gleichberechtigung aller Glieder wird ebenso Ausdruck verliehen, wie der geistlichen Suffizienz und Kompetenz der Einzelgemeinde.

„In der Erfahrung der Gnade Gottes werden den Gliedern der Gemeinde Jesu Christi Gnadengaben geschenkt, die der Auferbauung des Leibes Christi dienen. Der Heilige Geist gibt in der Gemeinde insbesondere Gaben der Verkündigung und Lehre, der Liebe und Fürsorge, der Leitung und der aktuellen Weisung. So befähigt der Heilige Geist das Volk Gottes auf seinem Weg durch die Zeiten, seine Sendung zu erfüllen. Es gibt kein unbegabtes Glied am Leib Christi. Alle Geistesgaben sind dazu verliehen, in Frieden und Ordnung, in Zusammenarbeit und gegenseitiger Achtung unser Leben unter Gottes guter Herrschaft zu gestalten. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ist die der christlichen Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur [...]. Jede Ortsgemeinde versteht sich als Manifestation des einen Leibes Christi und ordnet ihr Leben und ihren Dienst selbst.“³¹

Als Fazit lässt sich festhalten: Der Heilige Geist hat für den Baptismus grundlegende Bedeutung für die Ekklesiologie, die vom pneumatologisch inaugurierten und vollendeten Bundesschluss (covenant) ausgeht, der auf einer geistlichen Bevollmächtigung jedes einzelnen Gemeindemitgliedes beruht. Diese charismatische Gleichberechtigung findet ihren Ausdruck in der Relevanz des Individuums, seiner geistlichen Biographie, Begabung und Kompetenz als konstitutivem Element für den Aufbau und Erhalt von Gemeinden. Die freiwillige persönlich getroffene Entscheidung zur Kirchenmitgliedschaft wird als Teil des Prozesses des vom Geist gewirkten Glaubensempfangs und des nachfolgenden Lebenszeugnisses des Glaubenden verstanden. Weiterhin kommt dem Heiligen Geist im gottesdienstlichen Geschehen als katalytischer Kraft eines spirituellen Prozesses der Gemeinschaft der Gläubigen eine große Bedeutung zu.

Die so verstandene Gemeinde der Geistbegabten als einer dienenden Gemeinschaft in wechselseitiger Verbundenheit, in der jeder gebraucht wird und alle aufeinander angewiesen sind, bildet einen Ort existentiell bedeut-

³⁰ Martin Nicol, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen 2002, 24.

³¹ Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Hg.), „Rechenschaft vom Glauben“ 1977, (1995 revidiert), <http://www.baptisten.org/pdf/werwirsind/id-7-pdf.pdf>

samer Konvivenz und der ekklesiologischen Kooperation. Gerade dieses dynamische Kirchenverständnis, das von der Überzeugung, der Hingabe und dem Engagement jedes und jeder Einzelnen abhängt, ist jedoch durch gegenwärtige Prozesse der Pluralisierung und inneren Dissoziierung gefährdet. Der Vielfältigkeit der Gemeinden und ihrer Prägung in der Lehre, den Gottesdienstformen und Aktivitäten sind kaum Grenzen gesetzt. Die im Kongregationalismus angelegte Pluralität von Überzeugungen und Haltungen wird durch gesellschaftliche Trends der Individualisierung und Identitäts-Diffusionen besonders getroffen.

Die konstitutive Bedeutung des Individuums tendiert zudem zu einer subjektivistischen Verengung des Glaubensverständnisses. Die Gegenwart des Heiligen Geistes zeigt sich nach dem einhelligen Zeugnis der Heiligen Schrift aber gerade darin, dass er innerhalb des sich immer wieder in Sünde verstrickenden Gottesvolkes Einmütigkeit und Handlungsfähigkeit schafft.³² Diese Dimension des einheitsstiftenden Geistes gerät im gegenwärtigen Baptismus leicht in Vergessenheit. Eine neue Studie aus dem englischen Baptismus zur baptistischen Spiritualität hebt in mehreren Beiträgen ebenfalls die hohe Bedeutung der Covenant-Ekklesiologie hervor, die mit ihrem förderaltheologischen Ansatz einen wiederzuentdeckenden Weg zur „Einheit im Geist“ weisen könnte.³³

2. Verantwortliche Gnade – die methodistische Lehre von der „Heiligung“

Während bei den Baptisten für die Frage nach ihrer spezifischen Spiritualität vor allem auf die kongregationalistische Ekklesiologie und ihre pneumatologische Potenz hinzuweisen ist, soll beim Methodismus der Akzent auf der „Heiligung“ als lebenslanger Prozess geistgewirkter Umgestaltung gelegt werden. In seiner von der Fachwelt hochgelobten Studie über den Methodismus als transnationaler Bewegung kommt David Hempton zu dem Schluss, dass die explosionshafte Ausbreitung der pentekostalen Bewegung im 20. Jahrhundert als – wenn auch modifizierte – Fortsetzung der methodistischen Heiligungstradition zu verstehen sei.³⁴ Von ihren Anfängen an als innere Erneuerungsbewegung der anglikanischen Kirche in den 40er Jahren des 18. Jahrhunderts entwickelte der Methodismus charakteristische Formen der Frömmigkeit und kirchlichen Praxis, die in John Wesleys spezifischer Soteriologie ihren Ursprung haben.³⁵ Dabei ist die

³² Vgl. dazu M. Welker, *Gottes Geist*, Neukirchen-Vluyn 1992, der dies anhand konkreter Exegesen veranschaulicht.

³³ Vgl. Paul S. Fiddes, *Under the Rule of Christ: Dimensions of Baptist Spirituality*, London 2008. Als weitere typische Merkmale einer baptistischen Spiritualität werden hier auch Solidarität im Leiden, die Bibelfrömmigkeit und die Einbindung in die Mission Gottes herausgearbeitet.

³⁴ Vgl. David Hempton, *Methodism. Empire of the Spirit*, New Haven/London 2005, 2.

³⁵ Vgl. zu John Wesley: Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast. John Wesley and the Rise of Methodism*, London 2002; Richard P. Heitzenrater, *John Wesley und der frühe Methodis-*

Herausbildung einer eigenständigen methodistischen Theologie eng mit den verschiedenen Kontroversen zwischen den konkurrierenden religiösen Bewegungen der Entstehungszeit sowie der im Zuge des religiösen Aufbruchs ausgebildeten neuen Organisationsformen verbunden. Der prägende Einfluss John Wesleys, den er durch einen ununterbrochenen Strom an Veröffentlichungen (Predigten, Zeitschriften, Auswahlbibliotheken) und Korrespondenzen auf die entstehende Bewegung ausübte, war dabei von überragender Bedeutung und kann kaum überschätzt werden.³⁶

Ohne auf das in der Forschung aufbereitete und nahezu unüberschaubare Kaleidoskop der theologischen Referenzen John Wesleys einzugehen, scheint die Skizzierung einiger spezieller Topoi seiner Theologie sinnvoll zu sein, die besonders mit dem Wirken des Heiligen Geistes im Heilsgeschehen, im Leben des einzelnen Gläubigen sowie in der Gemeinschaft und mit der gesellschaftlichen Sendung der christlichen Gemeinde verknüpft sind und den Methodismus prägen.

Wesley bekannte sich in seinen Schriften durchgängig zur reformatorischen Rechtfertigungslehre, wobei er jedoch in Auseinandersetzung mit dem Herrnhuter Pietismus die forensisch-imputative Akzentuierung ablehnte.³⁷ Gottes gnadenhaftes Handeln in Christus galt ihm vielmehr als neue Schöpfungstat, die zur Erneuerung des göttlichen Ebenbildes im Menschen und damit zu einer effektiven Wandlung seines Selbst- und Weltverständnis führte. „Wem die Gerechtigkeit Christi zugerechnet ist, der wird auch durch den Geist Christi gerechtmacht. Solche Menschen sind erneuert nach dem Ebenbild Gottes, „nach dem Bild, worin sie erschaffen wurden in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit.“³⁸

Diese effektive Veränderung des Glaubenden durch den schöpferischen Eingriff Gottes im Heiligen Geist beschreibt Wesley mit dem biblischen Bild der Geburt bzw. der Wiedergeburt. In Analogie zum erkenntnistheoretischen Empirismus John Lockes deutete der Begründer des Methodismus diese Wiedergeburt als geistgewirktes Geschehen, in dem die durch Sünde verkümmerten und eingeschlafenen geistlichen Sinne (*spiritual senses*) im Menschen erweckt und wieder funktionsfähig werden, um Gott zu erkennen und seine Berufung anzunehmen.³⁹

mus, Göttingen 2006; ein älteres Standardwerk: *Martin Schmidt*, John Wesley. Leben und Werk, Bd. 1–3 (1953–1966), Wiederauflage Zürich 1987–1988.

³⁶ Vgl. *Hempton*, Methodism, 58: „Indeed, one of the most striking features of Methodism is the extent to which Wesley tried to secure control over the discourse of the movement by remorselessly selecting, editing, publishing, and disseminating print.“

³⁷ Vgl. *Manfred Marquardt*, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, Göttingen 2008, 123.

³⁸ *John Wesley*, Lehrpredigt 20: „Der Herr unsere Gerechtigkeit“, in: *John Wesley*, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1988, 370. In dieser Lehrpredigt von 1765 äußerte sich Wesley ausführlich zu seinem Verständnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre.

³⁹ Vgl. *Theodor Runyon*, Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute, Göttingen 2005, 82 ff.

Die Wiedergeburt als Widerfahrnis ist für ihn zugleich eine *wahrnehmbare* geistliche Erfahrung („perceptible inspiration“). In einem Brief von 1745 erläuterte Wesley die kontroverstheologische Bedeutung dieser Lehre:

„Therefore the distinguishing doctrines on which I do insist in all my writings and in all my preaching will lie in a very narrow compass. You sum them all up in Perceptible Inspiration. For this I earnestly contend; and so do all who are called Methodist preachers. But be pleased to observe what we mean thereby. He fills us with righteousness, peace, and joy, with love to Him and to all mankind. And we believe it cannot be, in the nature of things, that a man should be filled with this peace and joy and love by the inspiration of the Holy Spirit without perceiving it as clearly as he does the light of the sun. This is (so far I understand them) the main doctrine of the Methodists. This is the substance of what we all preach. And I will still believe none is a true Christian till he experiences it.“⁴⁰

Wenige Zeilen später schreibt er: „No man can be a true Christian without such an inspiration of the Holy Ghost as fills his heart with peace and joy and love, which he who perceives not has is not“. This is the point for which I contend; and this I take to be the very foundation of Christianity.“⁴¹ Die umstrittene Lehre der „perceptible inspiration“, wonach die Heilszueignung mit einer wahrnehmbaren geistgewirkten Erfahrung einherging, galt für Wesley, im Gegensatz zu zeitgenössischen Urteilen, die der methodistischen Bewegung elitären Enthusiasmus vorwarfen, als Grunderfahrung aller Christen und Christinnen.⁴²

Diese Grunderfahrung der Wiedergeburt wurde von Wesley zugleich als Initiation eines lebenslangen spirituellen Veränderungsprozesses verstanden. „Zur selben Zeit, da wir gerechtfertigt werden, ja in eben diesem Augenblick, beginnt unsere Heiligung. Zu diesem Zeitpunkt werden wir wiedergeboren, ‚von oben geboren‘, ‚vom Geist geboren‘. Es geschieht eine reale und eine relative Veränderung der Beziehungen.“⁴³ Die Heiligung als prozessuales Geschehen, das die gesamte Biographie des Gläubigen betraf,⁴⁴ hatte dabei sowohl einen individuellen, als auch einen sozialen Aspekt. Die Früchte des Geistes nach Gal 5, 22 f. sollten im Leben des Einzelnen sichtbar werden

⁴⁰ Brief John Wesley an John Smith vom 30. Dezember 1745, in: *John Telford* (Hg.), *The Letters of the Rev. John Wesley*, Vol. II, London 1960, 63 f.

⁴¹ Ebd., 64.

⁴² Vgl. *Christoph Raedel*, Gotteserfahrung im Widerstreit? Zwischen methodistischer Identität und charismatischer Erneuerung, in: *ders.* (Hg.), *Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge*, Göttingen 2007, 170.

⁴³ *John Wesley*, Lehrpredigt 43: „Der schriftgemäße Weg zum Heil“, in: *Wesley*, Lehrpredigten, 827. John Wesley. Englisch: Sermon 43: „The Scripture Way of Salvation“ I, 4: „And at the same time that we are justified, yea, in that very moment, sanctification begins. In that instant we are born again, born from above, born of the Spirit: there is a real as well as a relative change.“ <http://new.gbgm-umc.org/umhistory/wesley/sermons/43> (Zugriff 3. August 2009).

⁴⁴ Vgl. dazu *John Wesley*, Lehrpredigt 24 „Über die Bergpredigt unseres Herrn“, in: *John Wesley*, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1988, 457–476. „Die Schönheit der Heiligung, die eine Erneuerung des inneren Menschen nach dem Bilde Gottes ist, muss jedem auffallen, dessen Augen geöffnet und dessen Verstand Er erleuchtet hat.“ (457).

und sich in der Liebe zum Nächsten bewähren. In diesem Sinne wurde die erneuerte Beziehung zu Gott unlösbar mit einer ebenfalls erneuerten Beziehung zum Mitmenschen verbunden, denn „[...] die Wiedergeburt schließt die Erneuerung der ‚moralischen Ebenbildlichkeit‘ mit ein.“⁴⁵ Dieser Konnex war für Wesley durch die im biblischen Doppelgebot zusammengefasste Gottes- und Nächstenliebe begründet und motiviert. Die wahrnehmbare geistliche Erfahrung resultierte in der Gewissheit einer neuen, wiederhergestellten Beziehung zu Gott, die sich in der tätigen Liebe zum Nächsten und in guten Werken äußerte. Eine längere Passage aus einer Predigt zum Thema „The Unity of God“ vermag diesen Zusammenhang zu erhellen:

„It is in consequence of our knowing God loves us, that we love him, and love our neighbour as ourselves. Gratitude towards our Creator cannot but produce benevolence to our fellow creatures. [...] This is religion, and this is happiness; the happiness for which we were made. This begins when we begin to know God, by the teaching of his own Spirit. As soon as the Father of spirits reveals his Son in our hearts, and the Son reveals his Father, the love of God is shed abroad in our hearts; then, and not till then, we are happy. We are happy, first, in the consciousness of his favour, which indeed is better than life itself; next, in the constant communion with the Father, and with his Son Jesus Christ; then, in all the heavenly tempers which he hath wrought in us by his Spirit; again, in the testimony of his Spirit, that all our works please him; and, lastly, in the testimony of our own spirits, that ‚in simplicity and godly sincerity we have had our conversation in the world‘. Standing fast in this liberty from sin and sorrow, wherewith Christ hath made them free, real Christians ‚rejoice evermore, pray without ceasing, and in everything give thanks.‘ And their happiness still increases as they ‚grow up into the measure of the stature of the fullness of Christ.‘“⁴⁶

Wie keine andere Erweckungsbewegung zeichnete sich der Methodismus von Beginn an durch soziale Initiativen aus. Bereits in seiner Frühphase innerhalb der Studentenkreise in Oxford, später von den methodistischen Gemeinschaften und Kirchengemeinden wurden wohltätige Projekte (Armenhilfe, Schulprojekte, Gefangenenseelsorge und -reformen) zugunsten sozial unterprivilegierter Bevölkerungsschichten begonnen und getragen.⁴⁷ Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch der anhaltende Kampf John Wesleys gegen die Sklaverei.⁴⁸

Für Wesley war das Christentum eine genuin soziale Religion (a social religion), weil sich in der Verantwortung für den Nächsten und in den Werken der tätigen Liebe die geistgewirkte Heiligung manifestierte.⁴⁹ Christoph

⁴⁵ Runyan, Schöpfung, 82.

⁴⁶ Predigt 114: „The Unity of the Devine Beeing“, zit. nach: <http://new.gbgbm-umc.org/umhistory/wesley/sermons/114> (Zugriff am 3. 8. 2009); vgl. Marquardt, Praxis, 140.

⁴⁷ Vgl. Marquardt, Praxis, 12–38.59–84.98–106.

⁴⁸ Vgl. John Wesley, Gedanken über die Sklaverei (1774), Stuttgart 1986; Warren Thomas Smith, John Wesley and Slavery, Abingdon, 1986; Hempton, Methodism, 41 f.; Marquardt, Praxis, 85–97.

⁴⁹ Vgl. John Wesley, Lehrpredigt 24 „Über die Bergpredigt unsers Herrn“, in: John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1988, 459: „Ich werde zu zeigen versuchen, dass das Chris-

Raedel fasst diesen theologischen Grundzug methodistischer Frömmigkeit wie folgt zusammen: „Die Gegenwart Gottes ist wesentlich transformative Gegenwart. Die Liebe Gottes kann nicht anders empfangen werden als dadurch, dass ihrem kraftvollen Wirken Raum im eigenen Leben gegeben und so die eigene Existenz als Dasein für andere ausgerichtet wird.“⁵⁰ Als unverkennbares Kennzeichen des Methodismus entwickelte sich in diesem Sinne der religiös begründete Aktivismus, den Hempton als „energetic activism“ bezeichnet.⁵¹ Das ideale Leben der Christen glich einem rastlosen Concours im Streben nach Verbesserung des eigenen sittlichen Lebens, aber auch der sozialen Verhältnisse. Die methodistische Bewegung inkorporierte in ihrer Spiritualität die guten Werke, die Solidarität mit den sozial Benachteiligten und den diakonischen Einsatz, ohne die entscheidende Bedeutung des sola gratia zu vernachlässigen. „What is distinctive about Methodist spirituality, however is its remorseless emphasis on scriptural holiness and on the need for human beings to take control of their spiritual destinies, not as passive respondents to the iron will of God, but as active agents in ‚working out of own salvation‘, or [...] ‚responsible grace‘.“⁵² Runyon bezeichnet dies als die teleologische Ausrichtung des ganzen Lebens, durch die Wesley unbewusst auch die Zeiterfahrung und das Lebensgefühl seiner Epoche aufnahm.⁵³

Diese zentralen Elemente der Theologie Wesleys, so das Fazit neuerer Studien, sind durchzogen von Verweisen auf das Wirken des Heiligen Geistes, so dass er sogar als „Theologe des dritten Glaubensartikels“⁵⁴ bezeichnet wurde. Obwohl sich Wesley wiederholt mit Vorwürfen des Enthusiasmus auseinandersetzte musste, die ausgelöst durch ekstatische Phänomene als Begleiterscheinungen methodistischer Versammlungen immer wieder gegen ihn erhoben wurden, hielt er an der erfahrbaren Inspiration als zentraler Lehre fest. Allerdings entwickelte er ein kriteriologisches Instrumentarium, wonach die Gaben des Geistes anhand der Schrift und der Tradition zu prüfen seien. Charismen, die unmittelbar dem Gemeindeaufbau und dem missionarischen Auftrag zugute kamen, bewertete er dabei höher als die ekstatischen und außergewöhnlichen Gaben wie Glossolie oder Krankenheilung.⁵⁵

tentum wesentlich eine soziale Religion ist. Wer das Christentum zu einer einsiedlerischen Religion macht, zerstört es in Wirklichkeit.“; vgl. Marquardt, *Praxis*, 159.

⁵⁰ Raedel, *Gotteserfahrung*, 172.

⁵¹ Vgl. Hempton, *Methodism*, 14.

⁵² Hempton, *Methodism*, 58.

⁵³ Vgl. Runyon, *Schöpfung*, 97f.

⁵⁴ Vgl. Vilém Schneeberger, Ein Herr – ein Geist – ein Glaube. Die pneumatologische Programmatik wesleyanischer Theologie, in: Christoph Raedel (Hg.), *Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge*, Göttingen 2007, 143; Raedel, *Gotteserfahrung*, 170 ff.; vgl. zum Themenfeld Pneumatologie: Thomas Leßmann, *Rolle und Bedeutung des Heiligen Geistes in der Theologie John Wesleys*, Stuttgart 1987.

⁵⁵ Vgl. Schneeberger, *Programmatik*, 151 ff.

Die Heiligung als dynamischer Prozess, der von den Wirkungen des Heiligen Geistes begleitet wird, ist schon früh in den Verdacht des Leistungsdenkens, des Synergismus und auch der Illusion eines christlichen Perfektionismus geraten, wozu auch die von Wesley benutzte Terminologie des Strebens nach Vollkommenheit („total perfection“) beigetragen hat.⁵⁶ Bei aller vorsichtigen Exegese der unterschiedlichen Äußerungen Wesleys zeichnet sich dennoch die leitmotivische Vision ab, dass durch ein kontinuierliches Wachsen in der Heiligung eine spirituelle Vollkommenheit im irdischen Leben erreicht werden könne. Es wundert nicht, dass damit ein theologischer Grenzbereich der aktivistischen Spiritualität des Methodismus erreicht ist. Trotz des exegetisch begründbaren prozessualen Verständnisses der Gnade und ihrer effektiven Wirkung im Leben der Glaubenden sowie der nachvollziehbaren Forderung nach Selbstentäußerung im Dienst am Nächsten provoziert ein solcher Radikalismus doch den Verdacht eines inhärenten Leistungsdenkens und damit zur kritischen Nachfrage. Aktivistische Spiritualität, die nicht den Weg zur Meditation und Kontemplation findet, um sich dem Gnadencharakter der christlichen Existenz immer neu bewusst zu werden, steht in der Gefahr sich von der Quelle der Inspiration zu lösen.

Die ausgesprochen kreativen kirchlichen bzw. gemeindlichen Organisationsformen im Methodismus trugen den Linien der Lehre von der Heiligung und der wahrnehmbaren Inspiration Rechnung. Analog zu den oben beschriebenen baptistischen Gottesdiensten wurden die Versammlungen im öffentlichen oder privaten Raum zu besonderen Orten spiritueller Begegnung. Da jeder Christ und jede Christin von einer spirituellen Grunderfahrung herkam, war die Gemeinschaft vor allem durch den Austausch über die geistgeleiteten Führungen und Fügungen im Alltagsleben geprägt. Religiöse Erfahrungsberichte mit einem konsequenten Lebensweltbezug, die neben der Predigt im Zentrum der Versammlungen standen, konnten so zur „Verführung zum Glauben“⁵⁷ für Außenstehende werden.⁵⁸

Dabei besaß das geistliche Liedgut und das gemeinsame Singen in der methodistischen Bewegung eine hohe Bedeutung. „It has long been recognized that the most distinctive, characteristic, and ubiquitous feature of the Methodist message, indeed of the entire Methodist revival, was its transmission by means of hymns and hymn singing.“⁵⁹ Die Lieder, so Hempton, verwoben die Singenden mit der großen Erzählung des Evangeliums von der Berufung der Jünger und Jüngerinnen bis zum Fest am Ende der Zeiten, wobei jene durch ihr Singen selbst zum Teil dieser Narration wurden. Die geistlichen Lieder begleiteten die Gläubigen so auf der „Pilgerfahrt“ ihres christlichen Lebens. „Hymn singing was an expression of individual

⁵⁶ Vgl. Runyon, Schöpfung, 104 ff.

⁵⁷ Ebd., 173.

⁵⁸ Zur Bedeutung von Erfahrungsberichten, Zeugnissen und Bekehrungserlebnissen vgl. Hempton, Methodism, 60 ff.

⁵⁹ Ebd., 68.

and corporate affirmation, an aid to memory, a trigger of religious emotion, and a creator of spiritual identity.“⁶⁰

Der methodistische Gottesdienst und die Vielfalt der neu und vorwiegend von Charles Wesley geschaffenen Lieder unterschieden sich in ihrer Lebendigkeit und emotionalen Atmosphäre ganz offensichtlich von den traditionellen Gottesdiensten in der anglikanischen Kirche, obwohl Wesley bei der Gestaltung der Gottesdienste sich zugleich eng an die liturgische Tradition hielt, die vom Book of Common Prayer vorgegeben war.⁶¹ Wesley selbst verteidigte die spirituelle Ausrichtung der gottesdienstlichen Versammlungen, indem er sie durchaus polemisch gegen die dunkle Folie des traditionellen anglikanischen Gottesdienstes und seiner Teilnehmerschaft absetzte. „Accordingly they do not spend their time there in bowing and courtesying, or in staring about them, but in looking upward and looking inward, in hearkening to the voice of God, and pouring out their hearts before Him“.⁶² Zur spirituellen Bedeutung des gemeinsamen Singens, das Wesley als unmittelbaren Ausweis geistlichen Lebens verstand, führte er wenig später aus:

„When it is seasonable to sing praise to God, they do it with the spirit and with the understanding also; not in the miserable, scandalous doggerel of Hopkins and Sternhold,⁶³ but in psalms and hymns which are both sense and poetry [...] What they sing is therefore a proper continuation of the spiritual and reasonable service; being selected for that end, not by a poor humdrum wretch who can scarce read what he drones out with such an air of importance, but by one who knows what he is about and how to connect the preceding with the following part of the service.“⁶⁴

Mit spöttischem Unterton verglich Wesley weiterhin den unprofessionellen traditionellen Gottesdienstverlauf mit dem Lobpreis einer ernsthaften und in der Anbetung gesammelten methodistischen Versammlung, ihres vollmächtigen Predigers und der entsprechend würdigen Feier des Abendmahls – wenn auch stets innerhalb des vorgegebenen liturgischen Rahmens.

Theodor Runyan skizziert im letzten Teil seiner Studie zur Theologie Wesleys deren aktuellen Potenziale.⁶⁵ Dabei sieht er vor allem in der sozialen Ausrichtung, die mit dem prozessualen Heiligungsgeschehen für jeden Christen

⁶⁰ Ebd., 74.

⁶¹ Vgl. James H. S. Steven, Das charismatische Liedgut im Lichte des frühen methodistischen Liedguts, in: Christoph Raedel (Hg.), Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge, Göttingen 2007, 68 f.; J. Ernest Rattenbury, The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns, London 1941; Karen B. Westerfield-Tucker, American Methodist Worship, New York 2001.

⁶² Brief von John Wesley an einen Freund vom 20. September 1757, in: John Telford (Hg.), The Letters of the Rev. John Wesley, Vol. III, London 1960, 227.

⁶³ 1562 war die erste Londoner Gesamtausgabe des Psalters von Thomas Sternhold und John Hopkins in metrischer Versform veröffentlicht worden.

⁶⁴ Brief von John Wesley an einen Freund vom 20. September 1757, in: John Telford (Hg.), The Letters of the Rev. John Wesley, Bd. III, London 1960, 227.

⁶⁵ Vgl. Runyan, Schöpfung, 183 ff.

und jede Christin verbunden ist, eine zukunftsweisende Konzeption, die den Herausforderungen durch eine globalisierte Welt gerecht werden könnte. Aus diesem Ansatz heraus konnte sich, anders als in der europäischen Reformation und dem Pietismus, eine „Theologie für weitergehende Reformen und Veränderungen“ entwickeln.⁶⁶ Die Rolle des Heiligen Geistes bestehe darin, dass nach Wesley die Gnade durch ihn unmittelbar erfahrbar wird und zu einem Leben in Gemeinschaft mit dem Schöpfer in der Heiligung ermächtigt. „Zum Heil gehört darum nicht nur die Versöhnung, sondern auch der Dienst, nicht nur die spürbare Erfahrung der Wirklichkeit und Gegenwart Gottes, sondern auch ein Leben, das aus dieser Wirklichkeit heraus gelebt wird, damit die verwandelnde Macht Gottes in alle Bereiche des individuellen und sozialen Lebens hineinwirkt.“⁶⁷ So lässt sich die aus den grundlegenden Lehren Wesleys herausgearbeitete methodistische Spiritualität als unauflösbares Gewebe von erfahrener Gottesliebe und praktizierter Nächstenliebe im Heiligen Geist zusammenfassen. Die spürbare Erfahrung der Gnade führt stracks zur Verantwortung für die Welt. Die beiden Aspekte der neutestamentlichen Koninonia – Teilhabe und Teilgabe – bilden die beiden Pole dieser pneumatologisch begründeten Frömmigkeit. Die starke Betonung des Vollkommenheitsideals lässt allerdings auch die Grenze dieser genuin aktivistischen Spiritualität deutlich werden.

3. „Die Einheit der Kinder Gottes“ als Grundlage des Gemeindeverständnisses der Freien evangelischen Gemeinden

Die Freien evangelischen Gemeinden können nicht auf eine vergleichbar lange Geschichte ihrer Tradition zurückblicken wie Baptisten und Methodisten. Im Unterschied zu den beiden anderen Freikirchen, die ihre Gründung im Deutschland des 19. Jahrhunderts dem Engagement der angelsächsischen Erweckungsbewegung und dem Beziehungsgeflecht zu den bereits etablierten Schwester-Denominationen in England und den USA verdanken, spielte bei der Entstehungsgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden das erweckliche Konventikelwesen eine entscheidende Rolle.⁶⁸ Die Bildung von Konventikeln und die freie religiöse Vergesellschaftung in kirchenunabhängigen Vereinen erwiesen sich im 19. Jahrhundert als spiritueller Nährboden der Separation von landeskirchlichen Strukturen.⁶⁹ Die

⁶⁶ Vgl. ebd., 184.

⁶⁷ Ebd., 240.

⁶⁸ Vgl. Wolfgang E. Heinrichs, Freikirchen eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen 1989; August Jung, Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung, Wuppertal/Kassel/Witten 1999; Hartmut Lenhard, Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Wuppertal 1977.

⁶⁹ Vgl. Andrea Strübind, Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden, in: ZThG 12 (2007) 241–271

Freien evangelischen Gemeinden gingen aus dem auf Anregung des Kaufmanns Herrmann Heinrich Grafe 1850 in Wuppertal gegründeten Evangelischen Brüderverein hervor.⁷⁰ Entgegen seiner ursprünglichen Absicht, durch missionarische Arbeit zu einer inneren Erneuerung der Landeskirchen beizutragen, entwickelte sich der Verein zu einem Zentrum späterer freikirchlicher Gründungen. Der Verein verfolgte das erklärte Ziel, überkonfessionell orientiert zu arbeiten. Das entscheidende Integrationsmoment war dabei keine gemeinsame dogmatische Lehrgrundlage, sondern eine aus Pietismus und Erweckungsbewegung erwachsene christozentrisch-bibelorientierte Frömmigkeit.⁷¹

Die ekklesiologische Programmatik des Gründers der ersten „Freien evangelischen Gemeinde“, Herrmann Heinrich Grafe, soll im Folgenden unter der Fragestellung ihrer spezifisch pneumatologischen Akzente untersucht werden. Durch seine Beziehungen zu freien evangelischen Gemeinden in Lyon und in Genf entwickelte Grafe die Vorstellung einer Gemeinde, die auf der gemeinsamen Grundlage christlicher Wahrheiten allen Konfessionen offen stehen sollte. Ziel dieser Gemeinde war in erster Linie die sichtbare Darstellung der Einheit des Leibes Christi, die für Grafe in der gemeinsamen Mahlfeier manifest und anschaulich wurde. Nach seiner Auffassung sollte daher niemand, der sich durch geistliche Wiedergeburt und ein persönliches Glaubensbekenntnis als bekennender Christ ausgewiesen hatte, davon ausgeschlossen sein.⁷² Das verbindende Motiv war die erfahrene geistliche Wiedergeburt, die alle konfessionellen und kirchentrennenden Faktoren überwand. Die Vision einer transnationalen und transkonfessionellen Gemeinschaft im Geist, eines gleichsam spirituellen Ökumenismus, sollte an die Stelle der territorialen und institutionellen Konfessionskirche treten.⁷³

Hartmut Lenhard gelang in seiner Monographie, die Vision der *Einheit* als Leitmotiv der gesamten theologischen Konzeption Grafes eindrucksvoll nachzuweisen.⁷⁴ Die durch die Gemeinschaft darzustellende Einheit besaß für Grafe höchste Priorität, hinter die alle anderen Lehrfragen und -unterschiede zurückzutreten hatten. Die Trennung von der Staatskirche, deren Charakter als „Corpus permixtum“ von Gläubigen und Ungläubigen Grafe ablehnte, sollte mit der Gründung einer überkonfessionellen Gemeinde verbunden werden, die sich bei Übereinstimmung in wesentlichen Glaubensinhalten gleichzeitig durch eine große Weite in allen übrigen Lehrfragen auszeichnete. Entscheidende Charakteristika dieser Gemeinde sollten die bewusste Separation der Gläubigen von den Ungläubigen, der persönliche Glaube, die Erfahrung der Wiedergeburt, die Heiligung des Lebens und der

⁷⁰ Vgl. Heinrichs, Freikirchen, 377 ff.; Geldbach, Freikirchen, 152.

⁷¹ Vgl. Heinrichs, Freikirchen, 278 ff.

⁷² Vgl. Lenhard, Einheit, 22.

⁷³ Hier lassen sich deutliche Parallelen zum überkonfessionellen Einheitsverständnis der Evangelischen Allianz von 1846 aufzeigen.

⁷⁴ Vgl. Hartmut Lenhard, Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Wuppertal 1977.

missionierende Grundzug sein. Alle weiteren Lehrfragen galten dagegen als eher marginal und sollten die erstrebte Einheit nicht in Frage stellen.

Dem ersten Glaubensbekenntnis der neugegründeten Freien evangelischen Gemeinde in Elberfeld und Barmen von 1854 wurde daher das 17. Kapitel des Johannesevangeliums mit der zentralen Bitte Jesu um die Einheit der Jüngerschaft vorangestellt.⁷⁵ Das sich anschließende Glaubensbekenntnis sollte nicht der konfessionellen Abgrenzung dienen, sondern nur eine Zusammenfassung der biblischen Glaubenslehre darstellen. Die einzige Voraussetzung für die Mitgliedschaft sollte der persönliche Glaube an Jesus Christus sein: „Wie erklären, dass [...] wir alle Diejenigen als Brüder anerkennen, die, an welchem Orte es auch sei, Jesum Christum als ihren einigen Heiland und ihren Gott anrufen; wir wollen sie lieben, und wir begehren, von dem Herrn zu lernen, ihnen bei jeder Gelegenheit Zeugnisse von dem Bande zu geben, welches uns Alle in Ihm auf ewig vereint.“⁷⁶ Allerdings wurde im Artikel 7 die Erfahrung der Wiedergeburt als konstitutives Kriterium für die Gliedschaft am Leibe Christi festgeschrieben. „Wir glauben, dass kein Mensch in's Reich Gottes eingehen kann, ohne in seiner Seele durch die wirksame Kraft des heiligen Geistes jene übernatürliche Umwandlung erfahren zu haben, welche die heilige Schrift neue Geburt, Wiedergeburt, Bekehrung, Übergang aus dem Tode in das Leben nennt.“⁷⁷

Grundlegend für die ekklesiologische Konzeption war für Grafe die Lehre vom „unsichtbaren, wahren Leib Christi als die göttlich-vollkommene Gemeinschaft aller Auserwählten und Wiedergeborenen aus allen Zeiten und an allen Orten.“⁷⁸ Diese unsichtbare Kirche, die allen sichtbaren Manifestationen vorgeordnet ist, versteht er in erster Linie als spirituelle Gemeinschaft. „Die einige und allgemeine wahre Kirche als der Leib Christi hat zum Ausgangspunkte den heil. Geist, indem sie die Gemeinschaft der Gläubigen im Geiste ausmacht.“⁷⁹ Für Grafe kam, im Unterschied zu ihren sichtbaren Erscheinungsformen, nur dieser unsichtbaren Geisteskirche die Bestimmung zu, „wahre“ Kirche zu sein. Daraus folgerte er, dass jede sichtbare Kirche gleich welcher Form in ihrer Zeitbedingtheit und Zugehörigkeit zu ihrer jeweiligen Lebenswelt mit der „wahren“ Geisteskirche nicht identisch sein konnte.

Polemisch grenzte er sich gegen die Sichtbarmachung der „Geisteskirche“ bzw. der geistlich gewirkten Lebensbeziehung jedes Wiedergeborenen mit Christus durch die verschiedenen Konfessionen und besonders durch einen

⁷⁵ Vgl. Wolfgang Dietrich (Hg.), *Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden*, Band 2, Witten 1988, 123 f.

⁷⁶ Art. 17 des Glaubensbekenntnisses von 1854, ebd., 129.

⁷⁷ Ebd., 127.

⁷⁸ Herrmann Heinrich Grafe, Eintrag vom 2. April 1853, Tagebuch II, 62, zit. nach: Lenhard, Einheit, 95. Die Tagebücher sind leider nicht veröffentlicht, sondern liegen in handschriftlicher Form dem Archiv des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Witten vor.

⁷⁹ Herrmann Heinrich Grafe, Eintrag vom 20. April 1852, Tagebuch I, 123, zit. nach: Lenhard, Einheit, 95.

christlich verstandenen Staat ab, was er als eine Profanisierung und falsche Institutionalisierung betrachtete. Die pneumatisch gewirkte Gemeinschaft dürfe durch Unterschiede in gleichsam marginalen Lehrauffassungen nicht in Frage gestellt werden. Wer diesem höheren Ziel – der geistlichen Einheit der Wiedergeborenen – zuwiderhandelte, dem unterstellte Grafe durchaus polemisch „Sektengeist“ und die bewusste Verletzung der in Christus gegebenen Einheit.

Lenhard bestreitet, dass Grafe mit dieser Lehre einem rein spiritualistischen Verständnis der Ekklesiologie Vorschub leistet. Grafe habe vielmehr an der Bedeutung der *sichtbaren* Gemeinde festgehalten, wie auch die von ihm initiierte Gründung der ersten Freien evangelischen Gemeinde zeigte, die jedoch nie mit der vollkommen unsichtbaren Kirche identifiziert werden könnte. Sie habe aber danach zu streben, in Analogie zu ihr zu stehen und sie zu repräsentieren. Allerdings sollten nicht lehrmäßige Festlegungen und Bekenntnisinhalte das Kriterium für die Mitgliedschaft bilden, auch nicht die Art der Taufe, sondern allein die durch den heiligen Geist gewirkte persönliche Glaubensbeziehung zu Christus. Diese Haltung wurde auch in der Auseinandersetzung mit den Baptisten deutlich, die Grafe zu einer Kooperation aufforderte, die aber letztlich an der unterschiedlichen Relevanz der Taufe für die Kirchenmitgliedschaft scheiterte.⁸⁰ Zum Aufnahme-ritual entwickelte sich in den Freien evangelischen Gemeinden folgerichtig ausschließlich das öffentliche, individuelle Bekenntnis zu Christus.⁸¹ Daraus lässt sich mit Heinrichs die Konsequenz ableiten: „Damit lässt er [= Grafe] allen institutionellen Zwang zurück. Christsein und Gemeindezugehörigkeit werden zur individuellen Entscheidung des Menschen.“⁸² Die Entdeckung der Individualität und der damit verbundenen Gewissensfreiheit konturierte auch Grafes Ekklesiologie. Die Einheit in Christus kann nicht durch institutionelle Pressionen, sondern nur durch die freie Gewissensentscheidung des Einzelnen verwirklicht werden.

Diese pneumatisch gewirkte Einheit ist dabei der sichtbaren Gemeinde in Christus immer schon vorgegeben und kann bzw. muss nicht durch diese geschaffen werden. Grafe vertrat damit eine Ansicht, die sich in vielfältigen ökumenischen Zeugnissen bis in die Gegenwart nachweisen lässt. Seine „ökumenische“ Sicht auf die Kirche betont die einheitsstiftende Wirkung des Geistes: „In Christo sind die Gläubigen alle nicht nur Eins, sondern auch einig; ihre Verschiedenheit liegt daher nicht im Herrn, sondern in ihnen. Deshalb sind die Christen auch um so einiger, als sie sich gegenseitig nicht in sich, sondern in Christo, ihrem Haupt, ansehen. In der Lehre von Christo und in der persönlichen Aneignung des Heils können die Gläubigen auseinander gehen; in dem Leben Christi und dem alleinigen

⁸⁰ Vgl. Strübind, *Wege*, 247 ff.

⁸¹ Vgl. Verfassung der ersten Freien evangelischen Gemeinde, Artikel 2–3, in: Dietrich, *Act des Gewissens*, Band 2, Witten 1988, 129 f.

⁸² Heinrichs, *Freikirchen*, 381.

Grund des Heils sind sie doch alle einig.⁸³ Nach seiner Vorstellung sollte die Gemeinde, die er anstrebte, daher einen überkonfessionellen Charakter jenseits aller etablierten Kirchen besitzen. Bei der Frage nach der theologischen Referenz verweist Lenhard besonders auf das spirituelle Kirchenverständnis Gerhard Tersteegens, zu dessen Kreisen Grafe Kontakt hatte.⁸⁴

Die Grenze für das überkonfessionelle Leitbild der Geistes- und Lebensgemeinschaft der wahren Kirche wurde in scharfer Polemik gegen das Corpus permixtum der Landeskirchen und auch der katholischen Kirche gezogen.⁸⁵ Der ökumenische Geist betraf ausschließlich die Wiedergeborenen, die sich allerdings in allen Konfessionen finden sollten. Erstaunlich ist, dass beim schriftlichen Austritt aus der Landeskirche dennoch die bleibende Verbundenheit in Christus feierlich betont wurde: „Wir erklären es vor dem Herrn, dass wir die Brüder in Ihrer Gemeinde, wie in jeder andern Kirche, von Herzen lieb haben und dass wir das Band, welches uns mit ihnen in Christo, unserm erhöhten Haupte, auf ewig umschlingt, nicht gering achten. Wir wünschen vielmehr durch die That zu beweisen, dass wir mit Ihnen, als Glieder Eines Leibes, auf's engste verbunden sind, damit die Welt an der brüderlichen Liebe untereinander erkenne, dass wir Christo wahre Jünger sind.“⁸⁶

Die Vision einer transkonfessionellen Gemeinde, die auf der individuellen Gewissensentscheidung des Einzelnen aufbaute, koinzidierte allerdings mit dem Postulat einer strikten Trennung von der „Welt“, die als pluralistische und säkulare Gesellschaft ein deutliches Bedrohungspotential für die Gläubigen darstellte und durchweg als krisenhaft gedeutet wurde. Von der ursprünglich spiritualistisch-individualistischen Ausrichtung des Kirchenverständnisses Grafes lässt sich in der Folgezeit eine sukzessive Umorientierung wahrnehmen, die der sichtbaren und strukturierten Gestalt der Gemeinde eine höhere Bedeutung zubilligte. Die Gemeinde der Gläubigen sollte sich zunehmend als empirische „Kontrastkirche“ verstehen, was sich bereits in den Kriterien für die Mitgliedschaft zeigte (s.o.). Bei der Aufnahmepraxis der ersten Freien evangelischen Gemeinde lässt sich nachweisen, dass auch äußerst strenge moralische Kriterien an die Lebensführung angelegt wurden, so dass es in der Frühzeit zu keinem nennenswerten Wachstum kam.⁸⁷ Der theologische Grundkonflikt zwischen der geglaubten unsichtbaren Kirche und dem Leitbild einer sichtbaren, wenn auch transkonfessionellen Gemeinde war letztlich nicht hinreichend geklärt.

⁸³ Herrmann Heinrich Grafe, Eintrag vom 30. November 1858, Tagebuch VI, 123, zit. nach: Lenhard, Einheit, 101.

⁸⁴ Vgl. Lenhard, Einheit, 108 f.; Klaus von Orde, Die Rezeption der mystischen Tradition in der Nachfolge von Gerhard Tersteegen, in: Dietrich Meyer/Udo Sträter (Hgg.), Zur Rezeption mystischer Traditionen im Protestantismus des 16. bis 19. Jahrhunderts, Köln 2002, 335.

⁸⁵ Im Austrittsschreiben vom 30. November 1854 wird die Grundlage der Volkskirche abgelehnt, die durch „Massenconfirmation“ eine Gemeinschaft von Gläubigen und Ungläubigen konstituierte. Vgl. Dietrich, Act, Bd. I, 215.

⁸⁶ Ebd., 218 f. (Originaltext rekonstruiert).

⁸⁷ Vgl. Heinrichs, Freikirchen, 420 f.

In der zweiten Generation der Freien evangelischen Gemeinden verstärkte sich die Hervorhebung der Separation der Gemeinde von der Welt bzw. der verweltlichten Kirche und die Profilierung der Gemeinschaft mit den Attributen, die bei Grafe nur der unsichtbaren Kirche zukamen.⁸⁸ In einem Prozess der Konfessionalisierung wurde nun das besondere Profil der Freien evangelischen Gemeinden gegenüber anderen Freikirchen und den Landeskirchen herausgestellt. Das Innovative an dieser ekklesiologischen Standortbestimmung zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestand in der „Betonung der sichtbaren und konkreten Einzelgemeinde als Raum der Freiheit, als Spiegelung des Erlösungswerkes Christi.“⁸⁹ Die traditionelle Hervorhebung der Einheit aller Wiedergeborenen wurde zugunsten der Konzentration auf die Bedeutung der independenten bzw. autonomen Einzelgemeinde nivelliert.

Die Freien evangelischen Gemeinden haben sich aufgrund dieser Entwicklung ausgesprochen zurückhaltend gegenüber der entstehenden ökumenischen Bewegung verhalten. Auch die Gründungsgeschichte der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (AcK) verlief gerade im Blick auf die Freien evangelischen Gemeinden, die dort nur mit einem Gaststatus vertreten sind, alles andere als konfliktfrei.⁹⁰ Die transkonfessionelle Einheit aller Wiedergeborenen trat schon bei Grafe, aber dann verstärkt in der nachfolgenden Generation mit dem Leitbild der Kontrastkirche in Konflikt, die sich vehement und teils polemisch von den Traditionskirchen abgrenzte. Das spiritualistische Kirchenverständnis, das fundamentalen Unterschieden in der Lehre keine kirchentrennende Bedeutung zuerkannte, sondern allein auf die Geistgemeinschaft der erweckten Gläubigen setzte, erwies sich aufgrund der theologischen Inkongruenzen und angesichts der „vorökumenischen“ Situation offensichtlich als nicht lebensfähig.

Von dieser Entwicklung her stellt sich heute angesichts einer immer öfter hervorgehobenen sogenannten „geistlichen Ökumene“⁹¹, die bisweilen in einen Gegensatz zur Gremienökumene tritt, die Frage, inwieweit nicht auch dort die Gefahr weiterbesteht, dass ähnliche Mechanismen erneut – und im Widerspruch zur intendierten Absicht – zu einer weiteren Fraktionierung der Christenheit beitragen. Könnte eine Betonung der „geistlichen Ökumene“ und des spirituellen Prozesses, der in der Kraft des Heiligen Geistes in allen christlichen Kirchen wirksam ist, das elementare Streben nach der sichtbaren Einheit der Kirchen nicht auch lähmen sowie der gegenseitigen Anerkennung als Kirche Jesu Christi sogar im Weg stehen? Geistgewirkte Elemente der Heiligkeit in anderen Kirchen zu entdecken und die ökumenische Bewegung in erster Linie unter pneumatologischen Vorzeichen zu verstehen, vermag ge-

⁸⁸ Vgl. Hartmut Lenhard, Studien zur Entwicklung der Ekklesiologie in den Freien Evangelischen Gemeinden in Deutschland, Witten 1977, 216 ff.

⁸⁹ Ebd., 252.

⁹⁰ Vgl. Karl Heinz Voigt, Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland, in: Freikirchenforschung 18 (2009) 231 f.

⁹¹ Vgl. Walter Kasper, Wegweiser Ökumene und Spiritualität, Freiburg i. Br. 2007, 12 ff.

wiss einen unverzichtbaren Beitrag zu gegenseitigem Respekt sowie zur Intensivierung der Gemeinschaft in Gebet, biblischer Lektüre und im Gotteslob beitragen. Allerdings dürfen dadurch strittige Elemente wie die fortbestehende und schmerzlich erfahrene Trennung bei der Feier des Abendmahls nicht durch den „kühlenden Balsam“ einer unklaren Rede vom Heiligen Geist als dem Urheber einer transempirischen Ökumene überdeckt werden.

4. Freikirchliche Spiritualität und pentekostale Herausforderungen

Die vorgestellten Traditionen der drei klassischen Freikirchen bieten m. E. wichtige Impulse für eine Neuentdeckung der pneumatologischen Dimension ihres Kirchenverständnisses und ihrer kirchlichen Praxis. Heute mangelt es aber gerade in den traditionellen Freikirchen an Antworten und an einer Sprachfähigkeit gegenüber der wachsenden pentekostalen Bewegung, die oftmals als bedrohliche Konkurrenz eines überzogenen pneumatischen Empirismus erscheint. Dessen Impulse wurden oft nur halbherzig in Form von liturgischen Additiven („Lobpreisteil“) oder durch besondere „Initiativen“ in die Kirchenstruktur bzw. in den jeweiligen Gemeindebund integriert.

Die theologische Diskussion konzentriert sich vor allem auf die Abgrenzung von den enthusiastischen Erscheinungen der pentekostalen Bewegung, wodurch eine konstruktive und kreative Auseinandersetzung mit einer freikirchlich verantworteten Pneumatologie oft unterbleibt. Das Erbe der Freikirchen enthält aber meines Erachtens einige Elemente, die eine – freilich keineswegs kritiklose – Anknüpfung an die pentekostalen Bewegungen ermöglichen.

Dazu gehört eine spirituell begründete Covenant-Theologie, die gegen eine individualistische und spiritualistische Verengung des Kirchenbegriffs spricht oder der Konnex von erfahrbarer Inspiration mit einem sozial ausgerichteten lebenslangen Prozess der Heiligung, der einer subjektivistisch und auf religiöse Selbstgenügsamkeit ausgerichteten Frömmigkeit wehrt. Wichtig bleibt auch die Vision der geistgewirkten Einheit der unsichtbaren Kirche, die sich in der – wenn auch unvollkommenen – Kononia einer transkonfessionellen Gemeinde darstellen lässt und die fortgesetzte Trennung der Kirchen als Irrweg und bleibende Sünde brandmarkt.

Das Verhältnis der klassischen Freikirchen zu den verschiedenen Spielarten der pentekostalen Bewegung ist alles andere als spannungsfrei. Dabei ist zu beachten, dass die Freikirchen sich im 19. Jahrhundert durchweg einem erwecklichen Impuls verdanken und die etablierten Schwesterkirchen, die ihre Organisation und Ausbreitung auf dem europäischen Kontinent ideell und finanziell förderten, zur selben Zeit im anglo-amerikanischen und angelsächsischen Raum bereits mehrere Erweckungen durchlaufen hatten.⁹²

⁹² Vgl. Mark A. Noll, *Das Christentum in Nordamerika*, Leipzig 2000, 79 ff.; 112 ff.; Jörg Ohlemacher, *Evangelikalismus und Heiligungsbewegung*, in: Ulrich Gäßler (Hg.), *Der Pietis-*

Zu diesen Erweckungsbewegungen, die vor allem im Zuge des Second Great Awakening die Kirchenzugehörigkeit in den USA innerhalb eines halben Jahrhunderts völlig verändert hatten,⁹³ gehörten auch evangelistische Massenversammlungen, psychische (emotionale) Ausnahmezustände und spontane Gemeindebildungen, die erst im Nachhinein in die bereits etablierten Denominationen integriert werden konnten.⁹⁴

Freikirchen, die aus diesem Erbe stammen, können sogar als eine Kirchenform angesehen werden, die durch periodische „Erweckungen“, Erneuerungsbewegungen und Aufbrüche ständig verändert wurden. Daher sind sie auch durch die pentekostalen Bewegungen besonders herausgefordert und müssen ihre Position zwischen Abgrenzung und Integration definieren. Letztlich stellt sich für die Freikirchen die Frage, was es für eine Kirche bedeutet, immer wieder durch neue erweckliche Aufbrüche beeinflusst und in ihrer Substanz verändert zu werden. Befinden sich Freikirchen durch die Konfrontation mit der pentekostalen Bewegung notgedrungen in einem ständigen Prozess der Identitätsfindung oder teilen sie einfach das Schicksal jener Kirchen, die sich dem Prinzip der „ecclesia semper reformanda“ verschrieben haben?

Durch die Konzentration auf die persönliche Glaubenserfahrung und -praxis des Einzelnen tendieren die deutschen Freikirchen – besonders in ihrer kongregationalistischen Spielart – dazu, einer utopischen und prinzipiell nie ans Ziel gelangenden Bewegung eines immer „noch entschiedeneren“ Christentums zu gleichen. Hier fällt die Abgrenzung zur pentekostalen Bewegung bzw. ein fruchtbarer Rezeptionsprozess ihrer Anliegen besonders schwer. Gegen die sich hier allzu leicht einstellende freikirchliche Nervosität mag die Erkenntnis hilfreich sein, dass bei allem notwendigen und möglichen Wandel, „Grund, Wesen und Auftrag“ der Kirche vorgegeben sind.⁹⁵

Nach dieser spirituellen Spurensuche im freikirchlichen Kontext bleibt festzuhalten, dass sich in ihm beachtliche Ansatzpunkte für das Gespräch über eine geistliche Ökumene zeigen. Interessant wäre aus meiner Sicht eine Ausweitung des ekklesiologischen Leitbildes der „covenanted church“ auf den zwischenkirchlichen Bereich.⁹⁶ „Die covenanted community sucht

mus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Band III, Göttingen 2000, 371 ff.

⁹³ Vgl. Michael Hochgeschwender, Amerikanische Religion, Evangelikalismus, Pfingstler-tum und Fundamentalismus, Frankfurt a.M./Leipzig, 2007, 88. Hochgeschwender bezieht sich auf Studien, die besagen, dass bis zu 90 % der protestantischen Denominationen von der Erweckungsbewegung um 1840 erfasst wurden.

⁹⁴ Vgl. Mark A. Noll, Evangelikalismus und Fundamentalismus in Nordamerika, in: Ulrich Gäßler u. a. (Hgg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Band III, Göttingen 2000, 466–532; David Hempton, Methodism. Empire of the Spirit, New Haven/London 2005.

⁹⁵ Vgl. Martin Abraham, Evangelium und Kirchengestalt. Reformatorisches Kirchenverständnis heute, Berlin 2007, 519.

⁹⁶ Einen ersten Versuch unternimmt der methodistische Theologe Karl Heinz Voigt. Vgl. ders., Freikirchen als Vorboten der Ökumene in Deutschland, in: Freikirchenforschung 18 (2009) 166 ff.

ihre Gestalt im gegenseitigen, theologisch schwer auf eine Konfession oder Denomination eingrenzbaaren vielfältigen Dienst miteinander, aneinander und füreinander. Mit dem Model der (einen) Gemeinde Jesu Christi als (vielfältige) Bundesgemeinschaft hat die kongregationalistische Tradition einen Weg erschlossen, wie einzelne Kirchengemeinschaften zur Gestaltwerdung der einen Kirche Jesu Christi unterwegs sein können. Das Bundesmodell ermöglicht die sichtbare Einheit in gleichzeitig unterschiedlicher Gestalt und mit unterschiedlichen Akzenten des Bekenkens.⁹⁷

Jürgen Moltmann hat in seiner Pneumatologie die Entdeckung und Betonung der persönlichen Glaubensentscheidung den Erweckungsbewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts zugeordnet. Durch sie sei „der relationale Begriff der Freiheit im Gottesverhältnis um den subjektiven Begriff der Entscheidungsfreiheit im Selbstverständnis der Menschen“⁹⁸ erweitert worden. „Das Drängen auf persönliche Glaubensentscheidung, auf das persönliche Bekehrungserlebnis, auf das herzerwärmende, innere Zeugnis des Heiligen Geistes hat die modernen protestantischen Denominationen, Quäker, Baptisten, Methodisten und andere geprägt.“⁹⁹ Diese Akzentuierung interpretiert Moltmann anschließend als „notwendige pneumatologische Ergänzung des reformatorischen Christozentrismus.“¹⁰⁰ Diese schmeichelhafte Deutung, die Moltmann vor allem an der mit Vehemenz vorgebrachten Forderung der freikirchlichen Denominationen nach Glaubens- und Gewissensfreiheit festmacht, müsste sich im kritisch-konstruktiven Dialog zwischen klassischen Freikirchen und pentekostaler Bewegung erst noch erweisen. Denn die von mir hier dargestellten Freikirchen verstehen sich gegenwärtig nicht in erster Linie als „pneumatologische Ergänzung“ zu bestehenden kirchlichen Gebilden, sondern müssten selbst erst eine theologische Renaissance ihrer spezifischen Lehre vom Heiligen Geist erfahren, zumal sie schon über eine lange Zeit an einer „Geistvergessenheit“ ganz eigener Art partizipieren.

Die Leitlinien der Evangelisch-methodistischen Kirche über die Beziehung zur charismatischen Bewegung aus dem Jahr 1976¹⁰¹ enden mit einer frommen Selbstverpflichtung, die keinen Schlusspunkt hinter diese traditionskritische Spurensuche setzen soll, sondern als Doppelpunkt verstanden werden möge: „Sicher muss noch viel gelehrt und gelernt werden sowohl von den Fehlern als auch Erfolgen. Gnade uns Gott, wenn wir in der Zwischenzeit nicht in Liebe und Offenheit miteinander umgehen. Schließlich ist es das, worum es im geisterfüllten Leben geht.“¹⁰²

⁹⁷ Ebd. 168.

⁹⁸ Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, 129.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Vgl. Leitlinien: Die Evangelisch-methodistische Kirche und die charismatische Bewegung, in: *Raedel*, *Methodismus*, 230 ff.

¹⁰² Ebd., 245.