
Philipp Bartholomä

FREIKIRCHE MIT MISSION

PERSPEKTIVEN FÜR DEN FREIKIRCHLICHEN
GEMEINDEAUFBAU IM NACHCHRISTLICHEN KONTEXT



FREIKIRCHE MIT MISSION

Philipp Bartholomä

FREIKIRCHE MIT MISSION

PERSPEKTIVEN FÜR DEN FREIKIRCHLICHEN GEMEINDEAUFBAU
IM NACHCHRISTLICHEN KONTEXT



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Philipp Bartholomä, Dr. theol., Jahrgang 1980, studierte Evangelische Theologie an der Freien Theologischen Akademie Gießen sowie am Dallas Theological Seminary (USA). Von 2006 bis 2019 war er Pastor der freikirchlichen Er-lebt Gemeinde in Landau/Pfalz, 2010 wurde er im Bereich Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät (ETF) in Leuven (Belgien) promoviert. Seit April 2019 ist er Professor für Praktische Theologie (mit Schwerpunkt Gemeindeaufbau) an der Freien Theologischen Hochschule (FTH) Gießen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Holger S. Hinkelmann, Starnberg
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-06161-7
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Innerhalb des ekklesiologischen und missiologischen Diskurses hat der Beitrag der ›klassischen Freikirchen‹ in jüngerer Vergangenheit zunehmende Aufmerksamkeit erfahren. Dies ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass sich vermehrt umsichtige Theologen und Religionswissenschaftler mit freikirchlichem Hintergrund auch literarisch zu Wort melden. Dabei handelt es sich um eine sehr erfreuliche Entwicklung. Denn eine ausgewogene Erforschung der Christenheit im Westen wird kaum ohne angemessene Einordnung der freikirchlichen Tradition auskommen. Gerade dort, wo ekklesiologische Fragen ins Verhältnis zu den im Zeitalter des Christentums gemachten Erfahrungen gesetzt werden, sollte die Stimme dieser Tradition Gehör finden. Während dies in den USA und in Großbritannien seit geraumer Zeit nicht zuletzt durch die Wiederentdeckung neo-anabaptistischer Perspektiven in den Werken von James McClendon, Howard Yoder, Stanley Hauerwas u. a. anerkannt wird, hinkt man dieser Entwicklung auf dem europäischen Festland noch etwas hinterher. Freikirchen wurden hier lange Zeit als ›Sekten‹ oder ›Erweckungsbewegungen‹ und weniger als kohärente und eigenständige christliche Tradition wahrgenommen. Die Erfahrung der Säkularisierung und der zunehmende Verlust bisheriger religiöser Selbstverständlichkeiten hat allerdings auf Seiten der historischen Staats- bzw. Volkskirchen die ›theologische Neugier‹ auf die bisher marginalisierten ekklesiologischen Traditionen des Westens merklich erhöht.

Historisch betrachtet wurden Freikirchen vor allem in Kontinentaleuropa häufig diskriminiert oder sogar verfolgt. Bis ins 19. Jahrhundert hinein wurden baptistische Pastoren beispielsweise in Deutschland oder in den nordischen Ländern mit Geldstrafen belegt oder gar inhaftiert. Nicht nur in diesen Regionen, sondern auch in Ländern mit römisch-katholischer Mehrheit, sind bisweilen tiefsitzende Spannungen zwischen den etablierten Kirchen und den Freikirchen festzustellen. Diese traditionellen Antagonismen beeinflussen mitunter sogar die säkulare Berichterstattung über das Christentum, wenn zum Beispiel Pfingstler, Baptisten oder andere freikirchliche Gruppierungen als ›amerikanisch‹, ›sektierisch‹ oder ›fundamentalistisch‹ bezeichnet werden. Stereotypen und ›moralische Panik‹ sind in Bezug auf Freikirchen immer schnell bei der Hand. Wo solche Reflexe von den etablierten Kirchen und ihren Theologen gedankenlos reproduziert

werden, tut man dem Gegenüber allerdings großes Unrecht und wird im Gegenzug auf Seiten der Freikirchen wiederum nur ›konfessionell-abgrenzende‹ Reaktionen hervorrufen.

In dieser Hinsicht sind nun aber starke Veränderungen festzustellen. Dies ist zum einen auf die bereits erwähnten kulturellen Erdrutsche zurückzuführen, zum anderen auf Veränderungsprozesse innerhalb der freikirchlichen Bewegung selbst. Dort tritt eine neue Generation von akademisch qualifizierten Theologen in Erscheinung, die theologisch reif genug ist, um ihre eigene Tradition loyal aber kritisch zu reflektieren. Mit der vorliegenden Monographie dokumentiert Philipp Bartholomä diese Eigenschaften auf vorbildliche Weise. Seine Studie ist primär der missionarischen Dimension der freikirchlichen Tradition gewidmet. Innerhalb dieser Tradition hat man die heute allgemein akzeptierte Aussage, wonach die Kirche »von ihrem Wesen her missionarisch« sei, zu einer Zeit wiederentdeckt und am Leben erhalten, als die meisten Theologen und Kirchenleiter die so genannten ›Missionsfelder‹ lediglich außerhalb des Westens verortet haben. Der entsprechende missionarische Fokus der Kirche – »jede Baptistengemeinde eine Missionsgesellschaft«, wie es einer der Väter des deutschen Baptismus, Johann Gerhard Oncken, im 19. Jahrhundert formulierte – wurde zumeist in ›erwecklicher‹ Weise zum Ausdruck gebracht. Dieser für Freikirchen altehrwürdige ›Modus der Erweckung‹ wird von Bartholomä nun eingehend untersucht und kritisch hinterfragt. Damit kritisiert er auch (wenigstens indirekt) den etwas triumphalistischen Ton, der bisweilen von manchen freikirchlichen Theologen zu hören ist, die davon auszugehen scheinen, dass ihre eigene Tradition von den Rahmenbedingungen des Christentums unberührt blieb, weshalb nun auch die wesentlichen Antworten auf die gegenwärtigen missionarischen Herausforderungen innerhalb des eigenen Dunstkreises zu finden sein müssten.

Bartholomä verdeutlicht anhand einer gründlichen Analyse, dass Freikirchen sich immer als die ›Anderen‹ gegenüber dem kirchlichen Mainstream definiert haben. Ihr implizites missionarisches ›Ziel‹ in Deutschland war der stereotype ›nominelle Christ‹ bzw. das ›nominelle Mitglied‹ einer der beiden Großkirchen. Bartholomä nutzt sowohl historische als auch sozialpsychologische Perspektiven und stellt so diesen herkömmlichen Prozess des ›Selfing‹ und ›Othering‹ als zutiefst christentümlich geprägt infrage. Demgegenüber plädiert er für einen neuen Ansatz einer (wenn ich das so nennen darf) ›post-erwecklichen Mission‹ in einem religionssoziologisch tiefgreifend veränderten Kontext. Diesen Ansatz versucht er durch eine spannende und einzigartige praktisch-theologische Analyse empirischer (sowohl quantitativer als auch qualitativer) Daten und im Dialog mit neueren Ansätzen der Missionstheologie zu entwickeln. Auf diese Weise zeigt er einen Weg, der sich sowohl von Triumphalismus als auch ›Sektierertum‹ distanziert, ohne die spezifische freikirchliche Theologie zu leugnen, der er sich leidenschaftlich verpflichtet weiß. Als freikirchlicher Pastor und akademischer Theologe ist Bartholomä in besonderer Weise qualifiziert, um eine solche Studie

durchzuführen. Und seine Ergebnisse sind wesentlich und unverzichtbar für alle, die an der Zukunft christlicher Mission in Europa, insbesondere im Kontext der Freikirchen interessiert sind.

Ich freue mich daher sehr, dieses Buch mit Nachdruck als einen bedeutenden Beitrag zur Missionstheologie und zum missionarischen Gemeindeaufbau in Europa zu empfehlen. Möge es seinen Weg zu einer breiten Leserschaft finden, sowohl innerhalb als auch außerhalb freikirchlicher Kreise.

Stefan Paas

*J. H. Bavinck Professor of Church Planting and Church Renewal,
VU University Amsterdam, Niederlande*

*Professor of Missiology, Theological University Kampen, Niederlande
Director of the Centre for Church and Mission in the West*

VORBEMERKUNGEN UND DANK

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine leicht überarbeitete Fassung meiner ›Postdoctoral Thesis‹, die im August 2018 von der Gutachterkommission der *Faculty of Religion and Theology* an der *VU University (Vrije Universiteit) Amsterdam* angenommen wurde. Sie ist als praktisch-theologische Studie zum missionarischen Gemeindeaufbau konzipiert und will bewusst die Brücke von der akademischen Reflexion ekklesiologischer und missiologischer Sachverhalte hinein in die missionarische Praxis von Freikirchen im nachchristlichen Kontext schlagen. Zur intendierten Leserschaft zählen daher nicht nur akademische Fachkollegen. Vielmehr richtet sich dieses Buch gerade auch an (frei-)kirchliche Verantwortungsträger, die sich in ihrem Dienst bewusst der praktischen Herausforderung stellen, angesichts eines tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandels in einem säkularen Umfeld missionarisch Gemeinde zu bauen.

Natürlich hofft man als Autor aus nachvollziehbaren Gründen, dass sich innerhalb der ins Auge gefassten breiten Leserschaft doch einige finden, die aus praxisorientiertem *und* akademischem Interesse bereit sind, dieser umfangreichen Studie in ihrer Gesamtheit Aufmerksamkeit zu widmen. Da ich allerdings mit den zeitlichen und kräftemäßigen Anforderungen des Gemeindeaufbaus ›vor Ort‹ seit Jahren vertraut bin, habe ich vollstes Verständnis dafür, dass nicht jeder grundsätzlich interessierte Gemeindepraktiker (ob hauptberuflich oder ehrenamtlich) den Aufwand betreiben kann, eine derart umfangreiche Studie in vollem Umfang durcharbeiten. Daher scheinen mir einige Lesehinweise speziell für diejenigen hilfreich, die mit einem begrenzten Zeitbudget und nur eingeschränktem Interesse an akademischen Detailfragen dennoch die wesentlichen Einsichten dieses Buches für ihre Gemeindepraxis fruchtbar machen wollen: Nach Kenntnisnahme des Ausgangspunktes (1.2.) und der Zielsetzung der Arbeit (1.4.), lassen sich die großen Argumentationslinien des ersten Hauptteils (›Freikirchlicher Gemeindeaufbau im Kontext: Rahmenbedingungen, Herausforderungen und Konzepte‹) zunächst gut anhand der jeweiligen Kapitelzusammenfassungen (2.5., 3.4., 4.4., 5.6.) erschließen. Aus der Praxisperspektive dürften darüber hinaus vermutlich vor allem das Unterkapitel zu den gegenwärtigen missiologischen Herausforderungen für Freikirchen (4.3.) und die überblickartige Darstellung neuerer Gemeindeaufbaukonzepte (5.1.–5.5.) von vertieftem Interesse sein. Wer sich im zweiten Hauptteil (›Missionarischer Gemeindeaufbau im Raum der Freikirchen‹) möglichst unverzüglich einen Überblick über die wesentlichen Ergebnisse der

empirischen Untersuchungen und deren Relevanz für die heutige missionarische Gemeindepraxis verschaffen will, sollte sich getrost die Freiheit nehmen, sowohl die methodischen Teile (v. a. 6., 7.1. und 8.1.) als auch die ausführliche Dokumentation der quantitativen Daten (7.2.) zunächst beiseite zu lassen. Sinnvoller wäre in diesem Fall, die vorhandene Leseenergie in das intensive Studium der zusammenfassenden Interpretation der quantitativen Ergebnisse (7.3.) sowie die ausführliche Beschreibung der beiden Fallstudien und der sich aus ihnen ergebenden Implikationen (8.2.–8.4.) zu investieren. Die gebündelten Reflexionen auf dem Weg zu einer zukunftsfähigen missionarischen Ekklesiologie für Freikirchen (9.) sollten im Blick auf die Praxis des Gemeindeaufbaus von besonderem Wert sein und hoffentlich nicht nur für den freikirchlichen, sondern auch für den eher im volksgemeindlichen Kontext verorteten Leser bedenkenswerte Impulse liefern.

Noch eine Bemerkung zum in dieser Studie verwendeten Missionsbegriff: Ich gehe in grundsätzlicher Weise davon aus, dass das Wesen der Gemeinde Jesu im Kern eine missionarische Dimension hat. Dabei ist klar, dass Mission nicht nur auf die Bekehrung des Einzelnen und das zahlenmäßige Wachstum von Gemeinden ausgerichtet ist, sondern auch seelsorgerliche, diakonische, soziale und politische Aspekte umfasst. Dennoch sprachen meines Erachtens gute Gründe dafür, sich im Rahmen dieser Untersuchung für einen fokussierten Missionsbegriff zu entscheiden – und zwar im Sinne einer auf Bekehrungen (bzw. Konversionen) und ortsgemeindliches Wachstum zielenden kirchlichen Praxis. Denn zum einen hat der missionarische Auftrag der Kirche aus biblisch-theologischer Sicht sein Zentrum in der werbenden Verkündigung des Evangeliums und dem damit verbundenen Ruf zum Glauben (vgl. u. a. Apg 5,42; 2 Kor 5,20; sowie Mk 8,36). Zum anderen bildet gerade der konversive Aspekt der Mission seit jeher ein Kernmerkmal freikirchlicher Identität, was sich beispielsweise auch daran ablesen lässt, dass die hier im Fokus stehenden Freikirchen jüngst sehr pointiert als »Konversionschristentum«¹ bezeichnet wurden.

Die Abkürzungen in diesem Band folgen dem *Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, zusammengestellt von Siegfried M. Schwertner, Berlin/Boston³2014 (IATG³). Bei dort nicht verzeichneten Zeitschriften oder Reihen wurde auf Abkürzungen zumeist verzichtet – das gilt auch für Titel aus nicht-theologischen Forschungsbereichen. Alle biblischen Bücher wurden nach den Loccumer Richtlinien abgekürzt. Der zentrale Themenschwerpunkt der Arbeit wird in aller Regel mit dem Begriff »Gemeindeaufbau« bezeichnet, nur gelegentlich ist kürzer und weitestgehend synonym auch vom »Gemeindebau« die Rede.

¹ So bspw. Jean-Paul Willaime, aufgegriffen in: Jörg Stolz, Olivier Favre, u. a., Phänomen Freikirchen: Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, CULTuREL – Religionswissenschaftliche Forschungen 5, Zürich: Pano, 2014, 15.

Auch wenn die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vor nicht allzu langer Zeit eine »Inflation des Danks« in akademischen Arbeiten beklagte, kann und will ich an dieser Stelle nicht darauf verzichten. Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Stefan Paas (VU University Amsterdam), der mich als Supervisor während meiner Postdoc-Studien kompetent betreut und freundlicherweise auch das Vorwort zu diesem Band beigesteuert hat. Inhaltlich waren seine anregenden Fragen für mein Nachdenken und Forschen richtungsweisend und seine scharfsinnigen Impulse haben an vielen Stellen in dieser Arbeit deutliche Spuren hinterlassen. Das wertschätzende Interesse an meinem persönlichen Ergehen hat mich »unterwegs« immer wieder ermutigt, unseren freundschaftlichen Austausch über Erlebnisse und Erfahrungen in der praktischen Gemeindegemeinschaft habe ich als sehr bereichernd erlebt. Danken möchte ich auch Prof. Dr. Henk Bakker (VU University Amsterdam), Prof. Dr. Hans Schaeffer (Theological University Kampen) und Dr. Sake Stoppels (VU University Amsterdam/Christian University of Applied Sciences Ede) für die Erstellung weiterer Gutachten, sowie meinem ehemaligen Lehrer und heutigen Kollegen, Prof. Dr. Helge Stadelmann (Freie Theologische Hochschule Gießen), der die Entstehung dieser Arbeit ebenfalls mit Interesse begleitet und immer wieder hilfreiche Anregungen gegeben hat. Mein Dank gilt außerdem Dr. Günter Becker (Landau), der mir mit seiner Expertise in Sachen empirischer Sozialforschung unter die Arme gegriffen hat, Pastor Ruben Wald (Landau), dessen Excel-Kenntnisse für einige Detailauswertungen quantitativer Daten von großem Wert waren, sowie stud. theol. Henrik Homrighausen (Gießen) für seine unermüdliche Unterstützung beim Korrigieren des Manuskripts. In ganz grundsätzlicher Weise bin ich all jenen freikirchlichen Gemeinden zu Dank verpflichtet, die bereit waren, an meiner empirischen Studie teilzunehmen. Besonders die Verantwortlichen und Interviewpartner in den beiden untersuchten Fallgemeinden haben mir großes Vertrauen entgegengebracht und jeweils sehr authentische und wertvolle Einblicke in ihre Gemeinde und ihr Leben gewährt. Ohne sie wären wesentliche Erkenntnisgewinne dieser Arbeit nicht möglich gewesen.

Der Verlagsleitung der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig danke ich für die Aufnahme in ihr Programm und besonders Herrn Stefan Selbmann als Lektor für die umsichtige und unkomplizierte Betreuung. Dass dieses Buch trotz seines Umfangs zu einem noch recht erschwinglichen Preis erscheinen kann, verdanke ich neben den namhaften Druckkostenzuschüssen der Freien Theologischen Hochschule (FTH) und des City Mentoring Programms (CMP, für dessen Gemeindeinstitut ich viele Jahre tätig war) vor allem Pastor Holger Hinkelmann (Starnberg), der fachkundig und engagiert das Setzen des Manuskripts übernommen hat.

Ein Buch wie dieses parallel zum Dienst als Pastor einer Ortsgemeinde schreiben zu dürfen, ist nicht nur Herausforderung, sondern auch ein besonderes Privileg, für das ich enorm dankbar bin. Die freikirchliche Erlebte Gemeinde in Landau/Pfalz war für mich und meine Familie über viele Jahre ein wunderbares geistliches Zuhause. Meine großartigen Kollegen und Freunde im Pastorenteam teilten meine missionarische Leidenschaft, Menschen durch die Predigt des Evan-

geliums und den sichtbaren Lebenswandel der Gemeinde zum Glauben zu rufen. Zentrale Forschungsperspektiven und Fragestellungen entstanden so aus den alltäglichen Erfahrungen und intuitiven Beobachtungen beim konkreten Versuch, in einer kaum noch christlich geprägten Umgebung missionarisch Gemeinde zu bauen. Die daraus hervorgehenden praktisch-theologischen Reflexionen führten wiederum direkt in die gelebte Praxis vor Ort zurück. Diese spannende Dynamik ›zwischen Praxis und Praxis‹ hat sich als sehr fruchtbar erwiesen und mich immer wieder motiviert.

Der größte Dank gebührt zweifelsfrei meiner Frau Andrea. Ihren Mann neben seinen Aufgaben als Pastor für ein solches Projekt freizugeben, zeugt von besonderer Selbstlosigkeit und liebevoller Geduld. Ohne ihre Unterstützung und ihr großzügiges Verständnis für manche inneren und äußeren Abwesenheiten wäre die Fertigstellung dieser Arbeit nicht möglich gewesen. Widmen möchte ich das Buch unseren beiden Kindern, Joshua und Sophie, die uns in den Jahren meiner Forschungsarbeit geschenkt wurden. Mögen sie wie ihre Eltern die Gemeinde Jesu lieben lernen und in ihrer Generation mit dem Evangelium Wege zu den Menschen finden.

Landau/Gießen, Mai 2019
Philipp Bartholomä

INHALT

VORWORT	5
VORBEMERKUNGEN UND DANK	9
I. EINLEITUNG	19
1.1. Freikirchen als Forschungsgegenstand: Eine Annäherung aus missiologischer Perspektive	19
1.2. Gibt es eine freikirchliche ›Krise der Mission‹? Statistische Indizien	26
1.2.1. Zur Klassifizierung und Größe evangelischer Freikirchen in Deutschland	26
1.2.2. Statistik zu freikirchlichen Wachstumsprozessen	31
1.3. Der praktisch-theologische Rahmen	38
1.3.1. Praktische Theologie und Mission	38
1.3.2. Praktische Theologie und Kirchentheorie	44
1.4. Zielsetzung, Aufbau und Methodik	51

TEIL I: FREIKIRCHLICHER GEMEINDEAUFBAU IM KONTEXT: RAHMENBEDINGUNGEN, HERAUSFORDERUNGEN UND KONZEPTE

2. DIE EKKLESIOLOGISCHE IDENTITÄT VON FREIKIRCHEN IM ZEITALTER DES CHRISTENTUMS: EINE ENTSTEHUNGSGESCHICHTLICHE SKIZZE	57
2.1. Zur Entstehung der ›klassischen‹ Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts	58
2.1.1. Vorläufer und geschichtliche Einflüsse	58
2.1.2. Die Anfänge der ›klassischen‹ Freikirchen in Deutschland	62
2.2. Freikirchen als Alternativmodell zur Volkskirche	71

2.2.1. Ekklesiologische Abgrenzung als geschichtliches Kerncharakteristikum von Freikirchen	71
2.2.2. Volkskirchliche Anknüpfungspunkte freikirchlicher Gemeindegründung	90
2.3. Der Kontext des Christentums als ursprünglicher Nährboden freikirchlicher Gemeinden	102
2.3.1. Säkularisierungs- und Dechristianisierungsprozesse im 19. Jahrhundert	105
2.3.2. Die bleibende Bedeutung des Christentums im 19. Jahrhundert	114
2.4. Implikationen für den freikirchlichen Gemeindeaufbau heute	124
2.5. Zusammenfassendes Fazit	129
3. »WIR« UND »DIE ANDEREN«: DIE THEORIE DER SOZIALEN IDENTITÄT UND DER FREIKIRCHLICHE GEMEINDEAUFBAU	131
3.1. Die sozialpsychologische Unterscheidung zwischen Eigen- und Fremdgruppe	133
3.2. Soziale Identität, Selbstkategorisierung und das ekklesiologische Selbstbewusstsein von Freikirchen	135
3.2.1. Grundlegende Konzepte der Theorie der sozialen Identität	135
3.2.2. Selbstkategorisierung und die Bedeutung der »Salienz«	138
3.2.3. Implikationen für die ekklesiologische Identität von Freikirchen im säkularen Kontext	142
3.3. Die soziale Grammatik der Identitätsbildung: Modelle zum Verständnis freikirchlicher Identität	145
3.3.1. »Selfing« und »Othering« als Konzepte der Sozialanthropologie	145
3.3.2. Modelle der Identitätsbildung und ihre Bedeutung für die freikirchliche Ekklesiologie und Mission	147
3.4. Zusammenfassendes Fazit	149
4. RELIGIÖSER PLURALISMUS UND FORTGESCHRITTENE SÄKULARISIERUNG: BEDINGUNGEN DES GLAUBENS IN EINER NACHCHRISTLICHEN GESELLSCHAFT	151
4.1. »Die Zeiten haben sich geändert«: Der gegenwärtige religionssoziologische Kontext in Deutschland	152
4.1.1. Pluralisierung	154
4.1.2. Entkirchlichung	159
4.1.3. Entchristlichung	169
4.1.4. Individualisierung	179
4.1.5. Säkularisierung	189

4.2. Der einschneidende Wandel: Charles Taylors Genealogie eines säkularen Zeitalters	194
4.2.1. Einführung	195
4.2.2. Vom kollektiven Christentum zum Aufstieg der säkularen Option	199
4.2.3. Der weltanschauliche ›Nova-Effekt‹ und seine Folgen	201
4.2.4. Spielarten des Unglaubens	203
4.2.5. Der Leitbegriff des ›immanenten Rahmens‹	206
4.2.6. Die Bedeutsamkeit der ›intuitiven Gesamtsicht‹	207
4.2.7. Der Sachverhalt der ›Fragilisierung‹	208
4.3. Missiologische Herausforderungen für Freikirchen in einer ›neuen Zeit‹	212
4.3.1. Freikirchen und das Postchristentum	213
4.3.2. Freikirchen und die postchristliche Gesellschaft	219
4.3.3. Freikirchen und die pluralistische Postmoderne	223
4.4. Zusammenfassendes Fazit	230
5. GEMEINDEAUFBAU IN EINER NACHCHRISTLICHEN GESELLSCHAFT: EIN ÜBERBLICK ÜBER NEUERE KONZEPTE	233
5.1. Der sucherorientierte Gottesdienst: Die Impulse von ›Willow Creek‹	235
5.1.1. ›Willow Creek‹ und die deutschen Freikirchen	235
5.1.2. Eine missionarisch leidenschaftliche ›Kirche für andere‹	237
5.1.3. Der Wert der kulturellen Relevanz	240
5.1.4. Der sucherorientierte Gottesdienst	241
5.1.5. Das Willow Creek-Konzept und die säkularisierte Landschaft in Deutschland	244
5.2. Die ›emergent-missionale Konversation‹: Missionarischer Gemeindeaufbau in einer postmodernen Kultur	249
5.2.1. Zu Bedeutung und Verhältnis von ›emerging church‹ und ›missional church‹	249
5.2.2. Post-sucherorientierte Gemeinde für eine postmoderne Kultur	252
5.2.3. Kirche als Mission: Inkarnierender Gemeindeaufbau als Teil der <i>missio dei</i>	256
5.2.4. Gesellschaftsrelevanter Gemeindeaufbau als Wesensmerkmal einer missionalen Gemeinde	260
5.3. ›Fresh Expressions of Church‹: Neue Ausdrucksformen von Gemeinde in einer pluralistischen Gesellschaft	262
5.3.1. ›Fresh X‹: Eine Bewegung nach britischem Vorbild	262
5.3.2. Grundmerkmale neuer Ausdrucksformen von Gemeinde in einem veränderten Kontext	265

5.3.3. Anlaufwege zu kontextuellen Gemeindeformen	269
5.3.4. Fresh Expressions und die Unkirchlichen	270
5.4. »Church after Christendom«: (Neo-)Anabaptistische Perspektiven für den Gemeindeaufbau im Post-Christentum	274
5.4.1. Der Niedergang des Christentums als begrüßenswerte Entwicklung	274
5.4.2. Die Täuferbewegung als Inspirationsquelle	276
5.4.3. Konturen einer missionalen Gemeinde im Post-Christentum ..	277
5.4.4. Gemeinde als Kontrastgesellschaft	281
5.5. »Center Church«: Evangeliumszentrierter Gemeindeaufbau im säkularen Zeitalter	282
5.5.1. »Center Church Deutsch«: Zum Einfluss und zur Übertragbarkeit des missionarischen Gemeindeaufbaukonzepts von Timothy Keller	282
5.5.2. Eine theologische Vision, die im Evangelium gründet	284
5.5.3. Die Kontextualisierung des Evangeliums	286
5.5.4. Merkmale einer missionalen Gemeinde	288
5.5.5. Der evangelistische Gottesdienst für Christen und Nichtchristen	291
5.6. Zusammenfassendes Fazit	294

TEIL II: MISSIONARISCHER GEMEINDEAUFBAU IM RAUM DER FREIKIRCHEN: ERGEBNISSE DER EMPIRISCHEN UNTERSUCHUNG FREIKIRCHLICHER GEMEINDEN

6. DIE EMPIRISCHE UNTERSUCHUNG FREIKIRCHLICHER GEMEINDEN ALS EXPLORATIVE MIXED-METHODS- STUDIE	299
6.1. Praktische Theologie und Empirie: Vorbemerkungen	299
6.2. Erkenntnisinteresse und Fragestellungen der empirischen Studie ...	303
6.3. Zum generellen Mixed-Methods-Design der explorativen Studie	306
7. »INNENANSICHTEN«: ERGEBNISSE EINER QUANTITATIVEN ONLINE-BEFragung VON MITGLIEDERN FREIKIRCHLICHER GEMEINDEN	313
7.1. Zur Vorbereitung und Durchführung der Online-Befragung	313
7.1.1. Auswahl der Befragten	313
7.1.2. Design des Online-Fragebogens	318

7.1.3. Durchführung und Rücklauf	321
7.2. Ergebnisse der Online-Befragung	324
7.2.1. Der sozialdemografische Referenzrahmen	324
7.2.2. Die persönliche Glaubensgeschichte freikirchlicher Mitglieder	325
7.2.3. Die missionarische Ausrichtung freikirchlicher Gemeinden aus der Perspektive ihrer Mitglieder	338
7.2.4. Die Einschätzung der Situation von Freikirchen allgemein	356
7.3. Zusammenfassende Interpretation der empirischen Ergebnisse	358
7.3.1. Wen erreichen Freikirchen?	358
7.3.2. Die missionarische Praxis von Freikirchen	366
8. ›WO GEMEINDE WÄCHST‹: MISSIONARISCHER GEMEINDEAUFBAU IM NACHCHRISTLICHEN KONTEXT AM BEISPIEL ZWEIER FREIKIRCHLICHER GEMEINDEN ...	375
8.1. Design und Methodik des ›Case Study Research‹	375
8.1.1. Auswahl der Fallbeispiele innerhalb eines ›Good Practice‹- Ansatzes	375
8.1.2. Methodischer Rahmen und Erhebungsinstrumente	378
8.2. Fallstudie 1: Die ›Freikirche für andere‹	403
8.2.1. Allgemeine Charakteristik der ›Freikirche für andere‹	403
8.2.2. Die missionarische Praxis und Wirksamkeit	406
8.2.3. Das kontextuelle Bewusstsein	431
8.2.4. Der ›signifikante Andere‹	442
8.2.5. Zusammenfassendes Fazit	456
8.3. Fallstudie 2: Die ›Freikirche für die Stadt‹	457
8.3.1. Allgemeine Charakteristik der ›Freikirche für die Stadt‹	457
8.3.2. Die missionarische Praxis und Wirksamkeit	460
8.3.3. Das kontextuelle Bewusstsein	492
8.3.4. Der ›signifikante Andere‹	511
8.3.5. Zusammenfassendes Fazit	524
8.4. Fallübergreifende Ergebnisse und Implikationen	525
9. ZUSAMMENFASSENDEN REFLEXIONEN AUF DEM WEG ZU EINER MISSIONARISCHEN EKKLESIOLOGIE FÜR FREIKIRCHEN IN EINEM NACHCHRISTLICHEN ZEITALTER	543
9.1. Entstehungsgeschichtliche Wegweiser	544
9.2. Identitätstheoretische Wegweiser	548

9.3. Kontextuelle Wegweiser	554
9.3.1. Auswirkungen der veränderten Nachfragesituation im Postchristentum	554
9.3.2. Perspektiven der Glaubensvermittlung in einer postchristlichen Gesellschaft	557
9.3.3. Missionarische Annäherungen an die pluralistische Postmoderne	562
9.3.4. Konversionsfreundliche Gemeindepraxis im säkularen Kontext	570
9.4. Funktionale Wegweiser	576
9.5. Zusammenfassendes Fazit	585
10. VERZEICHNISSE	587
10.1. Abbildungsverzeichnis	587
10.2. Tabellenverzeichnis	588
10.3. Weblinks	591
10.4. Literaturverzeichnis	595

I. EINLEITUNG

I.1. FREIKIRCHEN ALS FORSCHUNGSGEGENSTAND: EINE ANNÄHERUNG AUS MISSIOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Die Anfänge der evangelischen Freikirchen in Deutschland reichen zum Teil bis in die Zeit der Reformation zurück. Die sogenannten ›klassischen‹ Freikirchen, die in dieser Studie im Vordergrund stehen (siehe 1.2.1.), entstanden schließlich ab Mitte des 19. Jahrhunderts. Freikirchen unterscheiden sich von den traditionellen Großkirchen nicht durch Sonderlehren, sondern in erster Linie durch ein bestimmtes ekklesiologisches Verständnis und ihre ausgeprägte Glaubenspraxis.¹ Bei aller Unterschiedlichkeit zwischen einzelnen freikirchlichen Strömungen und Traditionen,² lässt sich das Phänomen der ›Freikirchen‹ doch annäherungsweise durch die folgenden vier Merkmale bestimmen:

- (1) das Prinzip der ›Freiwilligkeit‹, wonach das aus einer individuellen Bekehrung entspringende persönliche Glaubensbekenntnis entscheidend für die Mitgliedschaft in der Kirche ist;
- (2) die Trennung der Kirche vom Staat, was einerseits die Ablehnung staatlicher Reglementierung bedeutet, gleichzeitig aber die Entscheidung beinhaltet, bewusst auf Privilegien von Seiten des Staates zu verzichten;
- (3) die Förderung des ›Priestertums aller Gläubigen‹, womit die aktive Mitgestaltung des gemeindlichen Lebens durch alle Glieder (und nicht nur durch die Amtsträger) gemeint ist;
- (4) die starke Betonung von Evangelisation und Mission, weshalb man die freikirchliche Bewegung durchaus auch als ›Konversionschristentum‹ bezeichnen kann.³

¹ So dezidiert die *Vereinigung evangelischer Freikirchen* (VEF), www.vef.de/wer-wir-sind/ (Stand: 13.01.2019).

² Zur Schwierigkeit der Definition des Begriffs ›Freikirche‹ vgl. u. a. Hubert Kirchner (Hrsg.), *Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen: Ein Handbuch*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987, 9–10, der zum Fazit kommt: »Es gibt ›Freikirchen‹, aber ›die Freikirche‹ gibt es nicht.«

³ So bei Jörg Stolz, Olivier Favre, u. a., *Phänomen Freikirchen: Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus*, CULTuREL – Religionswissenschaftliche Forschungen 5, Zürich: Pano, 2014, 15, unter Bezugnahme auf Jean-Paul Willaime, »L'écllosion d'un christianisme militant d'inspiration protestante: Le monde évangélique et pentecôtiste«,

Während der Kenntnisstand über Freikirchen in der Bevölkerung weiterhin meist sehr gering ist, haben sie als Forschungsgegenstand in den vergangenen Jahrzehnten vermehrt Aufmerksamkeit erfahren. Gerade aus historischer und systematischer Sicht sind Freikirchen als Kollektiv inzwischen recht gut erfasst und in verschiedenen Grundlagenwerken zugänglich gemacht.⁴ Ähnliches gilt für die jeweils spezifische Geschichte und besondere theologische Ausprägung der einzelnen freikirchlichen Denominationen.⁵ Im deutschsprachigen Kontext hat sich vor allem der 1990 gegründete Verein für Freikirchenforschung um die Untersuchung von theologischen und historischen Fragestellungen aus freikirchlichem Blickwinkel verdient gemacht. Über die Jahre sind eine ganze Reihe von Bänden der Zeitschrift *Freikirchenforschung* mit Beiträgen zu unterschiedlichsten Themenschwerpunkten erschienen, darunter u. a. die Rezeption der Reformation durch die Freikirchen, Freikirchen als [kirchliche wie gesellschaftliche] Außen-seiter, das Verhältnis von Freikirchen zur Gemeinschaftsbewegung, zur charismatischen Bewegung bzw. zu neueren, unabhängigen Gemeinden, Freikirchen zur Zeit des Nationalsozialismus, oder die Problematik enttäuschter Aussteiger aus Freikirchen verbunden mit dem Thema der Dekonversion.

Aus praktisch-theologischer Perspektive ist es nun allerdings verwunderlich, dass angesichts der bei Freikirchen traditionell starken Betonung von Bekehrung, Mission und Gemeindegewachstum gerade der spezifisch missiologische Aspekt des freikirchlichen Gemeindeaufbaus bisher kaum ins Blickfeld intensiverer Forschung gerückt wurde. Dies erscheint umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass in jüngerer Zeit immer häufiger zu hören ist, die Zukunft der Kirche sei freikirchlich. So hat Miroslav Volf in seiner einflussreichen freikirchlichen Ekklesiologie nachdrücklich betont, weltweite Entwicklungen deuteten darauf hin, dass das protestantische Christentum in der Zukunft eine weitestgehend freikirchli-

Futuribles 230 (2001), 73. Ein ähnliches Kirchenverständnis findet sich im Übrigen auch außerhalb dezidiert freikirchlicher Kreise, bspw. bei Karl Barth. Entsprechend benennt Kimlyn J. Bender, *Karl Barth's Christological Ecclesiology*, Eugene: Cascade, 2013, 285–286 u. a. folgende Fasern von Barths ekklesiologischem Teppich: (1) Betonung der Ortsgemeinde als Hauptbezugspunkt göttlichen Handelns, (2) nicht-hierarchische Formen der Kirchenstruktur, (3) Auftrag zur Mission, (4) eine gegenüber dem Staat freie Gemeinde, (5) Ablehnung der Kindertaufe, (6) typologische Auslegung der Schrift, gepaart mit der Weigerung konfessionelle Standards gegenüber dem Wort Gottes als Absoluta zu akzeptieren, (7) Tendenz zum Kongregationalismus.

⁴ Vgl. u. a. Erich Geldbach, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, BenschH70, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²2005; Wolfgang E. Heinrichs, *Freikirchen – eine moderne Kirchenform: Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal*, Gießen: Brunnen, 1989; Karl Heinz Voigt, *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*, KGE III/6, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004.

⁵ Vgl. dazu die im historisch angelegten Kapitel 2 zu den einzelnen Freikirchen angeführte Literatur.

che Form annehmen werde.⁶ Ähnlich hat einer der einflussreichsten deutschen Theologen des 20. Jahrhunderts, Jürgen Moltmann, kürzlich in einem Aufsehen erregenden Interview bemerkt: »Die Zukunft der Volkskirche ist freikirchlich!«⁷ Damit ist zunächst natürlich nicht mehr ausgesagt, als dass die Zukunft der Kirche eine »freiere und freiwilligere« sein wird.⁸ Und auch Volf will seine Aussage explizit *nicht* so verstanden wissen, dass die »Rettung« des Christentums quasi *automatisch* von christlichen Gemeinschaften freikirchlicher Prägung zu erwarten sei.⁹ Doch nichtsdestotrotz drängt sich angesichts solcher Zukunftsprognosen die Frage auf, ob es neben der vorhergesagten Zukunftsfähigkeit des *Typs* »Freikirche« auch andere Anzeichen dafür gibt, dass Freikirchen inmitten des massiven gesellschaftlichen Wandels tatsächlich in besonderem Maße in der Lage sind, missionarische Stoßkraft zu entfalten. Mit anderen Worten: Sind Freikirchen aufgrund ihrer ekklesiologischen Identität und ihren charakteristischen Merkmalen in besonderer Weise geeignet, christliche Erneuerungs- und gemeindliche Wachstumsprozesse in einem zunehmend säkularer werdenden Kontext zu initiieren und zu gestalten?

Abgesehen von einzelnen, verstreuten Hinweisen und Anmerkungen sind mir für den deutschsprachigen Kontext bisher lediglich zwei Studien bekannt, die sich aus jeweils unterschiedlichen Blickwinkeln mit Facetten der angedeuteten Fragestellung befassen. Sabine Schröder hat 2007 unter dem Titel *Konfessionslose erreichen* eine auf den Osten Deutschlands begrenzte empirische Untersuchung freikirchlicher Gemeindegründungen vorgelegt.¹⁰ Sie knüpft dabei an den vielfach geäußerten Standpunkt an, wonach sich im konfessionslosen, areligiösen Osten Deutschlands entscheiden werde, ob der christliche Glaube in seiner kirchlichen Gestalt in der säkularisierten Gesellschaft Deutschlands überhaupt noch missionarische Wirksamkeit entfalten könne.¹¹ Auch Freikirchen geben hier zunächst wenig Anlass zur Hoffnung. Denn Schröder kommt zu dem eher ernüchternden Ergebnis, dass selbst neue, freikirchliche Gemeindegründungen »genauso wenig ein Mittel darstellen, Ostdeutschland mit dem Evangelium zu erreichen, wie die etablierten Kirchen vor Ort«. Das habe vor allem mit einem Mangel an Inkulturation zu tun, wobei »die besonderen gesellschaftlichen Bedingungen in Ostdeutschland nicht genügend reflektiert werden« und folglich eine

⁶ Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, SacDo 1, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 13.

⁷ Interview mit Jürgen Moltmann in: *Magazin 3E - echt.evangelisch.engagiert.*, Ausgabe 04/2013.

⁸ A. a. O.

⁹ Volf, *After Our Likeness*, 18.

¹⁰ Sabine Schröder, *Konfessionslose erreichen: Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland*, Neukirchen: Neukirchener, 2007.

¹¹ So bspw. der Erfurter Bischof Joachim Wanke, »Missionarische Herausforderungen im gesellschaftlichen Kontext Deutschlands. Perspektive Ostdeutschland« in: *Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene*, Hamburg: EMW, 2000, 138.

gezielte, kontextsensible Auseinandersetzung mit spezifisch ostdeutschen Mentalitäten kaum stattfindet.¹² In der Regel würden freikirchliche Angebote, »nicht auf Konfessionslose abgestimmt, die doch über 70 Prozent der Bevölkerung ausmachen, sondern auf Menschen, die noch irgendeine Verbindung zur Kirche oder zum Christentum haben«. Schröder beklagt in diesem Zusammenhang, dass sich die Hoffnung, freikirchliche Gemeindegründungen könnten der »Minorisierung« und »Marginalisierung« der christlichen Kirche etwas Substantielles entgegenzusetzen, bisher nicht erfüllt habe. Stattdessen sei die Frage in den Vordergrund zu rücken, »warum die Freikirchen in ihrem Bemühen um die konfessionslose Bevölkerung ähnlich erfolglos blieben wie zumeist die Volkskirche«. ¹³ Durch die erlernte Konfessionslosigkeit sei in Ostdeutschland eine religiöse Sprachlosigkeit entstanden, die es auch Freikirchen »schwer macht zu verdeutlichen, wie der christliche Glaube im Alltag erfahren und gelebt werden kann«. ¹⁴ Es bestehe ein »Verständigungsgraben« ¹⁵ zwischen Freikirchen und der für den Glauben zu gewinnenden Bevölkerung und es scheint auch Freikirchen bisher nicht ausreichend gelungen, angesichts der weitverbreiteten religiösen Indifferenz sprachfähig und damit missionarisch effektiv zu werden. Ohne tieferes Verständnis der »andersgearteten Sozialisation« ¹⁶ und ohne eine bewusster kontextualisierte Gemeindebaupraxis wird sich, so könnte man im Anschluss an Schröders Studie prognostizieren, angesichts der gesellschaftlichen Realitäten im Osten Deutschlands auch im Rahmen der Freikirchen keine signifikante missionarische Durchschlagskraft entfalten.

Auf den ersten Blick positiver stimmt eine von Forschern der Universität Lausanne und des *Institut de Sciences Sociales des Religions Contemporaines* durchgeführte empirisch-religionssoziologische Untersuchung der evangelischen Freikirchen in der Schweiz aus dem Jahr 2014 mit dem Titel *Phänomen Freikirchen*. ¹⁷ Anhand einer repräsentativen quantitativen Erhebung und weiteren qualitativen Untersuchungen kommen die Autoren zu dem Schluss, dass es sich bei den Evangelisch-Freikirchlichen um ein äußerst wettbewerbsstarkes religiös-soziales Milieu handele. ¹⁸ Das evangelisch-freikirchliche Milieu sei »sicherlich eine der inno-

¹² Schröder, *Konfessionslose erreichen*, 8.

¹³ A. a. O., 2.

¹⁴ A. a. O., 252.

¹⁵ A. a. O.

¹⁶ A. a. O., 261.

¹⁷ Stolz, Favre, u. a., *Phänomen Freikirchen* [französischer Originaltitel: *Le phénomène évangélique. Analyses d'un milieu compétitif*, Genf: Labor et Fides, 2013].

¹⁸ Einleitend erklären die Autoren, dass es ihnen eigentlich um die Erforschung des evangelikalischen Frömmigkeitstypus geht (vgl. den Begriff »évangélique« im französischen Originaltitel). Aufgrund des negativen Beigeschmacks, den die Begriffe »evangelikal« und »Evangelikale« im deutschen Sprachraum tragen, habe man sich hinsichtlich der untersuchten Gruppierung allerdings für die Bezeichnung »Evangelisch-Freikirchliche« entschieden (Stolz, Favre, u. a., *Phänomen Freikirchen*, 9 [Vorwort]). Dies spiegelt zwar eine gewisse Deckungsgleichheit der Begrifflichkeiten wider (an die ich hier

vativsten und dynamischsten Kräfte in der religiösen Szene der Schweiz«¹⁹, denn die Zahl der Evangelisch-Freikirchlichen hat sich nach Angaben des Bundesamtes für Statistik zwischen 1970 und 2000 mehr als verdreifacht (auf 112.964). Für 2008 schätzen die Autoren, dass es in der Schweiz zwischen 200.000 und 250.000 Evangelisch-Freikirchliche gibt (d. h. ca. 2,6–3,2% der Bevölkerung), wozu allerdings auch Kinder, Personen mit Doppelmitgliedschaften (Freikirchen und Landeskirchen) sowie Personen mit freikirchlichem Frömmigkeitstypus in Landeskirchen zählen.²⁰ »In einem von wachsender religiöser Indifferenz und Vielfalt geprägten Kontext stellen die Evangelisch-Freikirchlichen – anders als das katholische und das reformierte Milieu – eine erstaunliche Resistenz unter Beweis«,²¹ was sich die Schweizer Religionssoziologen anhand ihrer Ergebnisse mit einer Kombination von »sozialer Abschottung« und »hoher Wettbewerbsstärke« erklären: Die freikirchliche (evangelikal geprägte) Identität bleibe auch in einer zunehmend säkularisierten Welt plausibel, weil man sich auf der einen Seite durch gemeinsame Glaubensüberzeugungen, Praktiken, Werte und Normen deutlich profiliere und vom religiösen wie ethischen Relativismus der (Post-)Moderne klar abgrenze. Das gemeinsame Bekenntnis zur Bibel als unangefochtene Autorität nicht nur in Glaubensdingen, sondern gerade auch in Sachen Moral und Verhalten, ziehe eine bewusste, normative Selbstkontrolle nach sich und Sorge im Zusammenspiel mit der Sozialkontrolle durch andere Mitglieder und personalisierte Autoritäten (Pastoren, Älteste, sonstige Verantwortungsträger) für die fortdauernde Stabilität freikirchlicher Gruppierungen.²²

Auf der anderen Seite agiere man wettbewerbsstark, weil man in der Lage sei »angemessene Antworten auf die unterschiedlichen [spirituellen, materiellen, sozialen und psychologischen] Bedürfnisse moderner Menschen [anzubieten]«²³ und sowohl inhaltlich als auch in der Gestaltung des Gemeindelebens Angebote zu machen, die attraktiv seien und mit säkularen Angeboten konkurrieren könnten. Entgegen anderslautender Vermutungen sei man im evangelisch-freikirchlichen Milieu durchaus in der Lage, sich an die heutigen gesellschaftlichen Entwicklungen anzupassen, die Widerstandsfähigkeit des Milieus sei gerade durch ein »Doppelspiel von Öffnung und Abschottung, von Anpassung und Ablehnung, von Moderne und Konservatismus«²⁴ gegeben. Bedeutsam sei auch, so die Auto-

auch anknüpfen), bringt aber genau genommen auch einige Unschärfen mit sich – so bspw., wenn dann im Laufe der Studie auch in den Großkirchen evangelisch-freikirchliche Christen verortet werden. Zur Kritik an dieser terminologischen Entscheidung vgl. Helge Stadelmanns Rezension zu vorliegendem Band im *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 29 (2015), 356.

¹⁹ Stolz, Favre, u. a., *Phänomen Freikirchen*, 35.

²⁰ A. a. O., 36.

²¹ A. a. O.

²² A. a. O., 57–59.

²³ A. a. O., 59.

²⁴ A. a. O., 353.

ren der Studie, dass es im freikirchlichen Milieu (mindestens im Vergleich zu anderen religiösen Anbietern und den traditionellen Großkirchen) besser gelinge, die nachwachsende Generation im christlichen Glauben zu sozialisieren. Im Zuge dieser effizienten religiösen Sozialisierung komme es zu einer starken Einbindung in ein dichtes soziales Umfeld, in dem Gemeinschaft und freundschaftliche Beziehungen über die kirchlichen Veranstaltungen hinaus im Alltag intensiv gelebt würden. Darüber hinaus bestehe ein gewichtiger Aspekt der Wettbewerbsstärke schließlich in der vorhandenen Evangelisationsbereitschaft, also darin, dass die Kombination von individueller und kollektiver Evangelisierung »für die Evangelisch-Freikirchlichen nach wie vor eine zentrale Praxis [darstellt]«. ²⁵

Alles in allem scheint sich also (zumindest für die Schweiz) eine deutliche missionarische Wirksamkeit der evangelischen Freikirchen anzudeuten. Doch ein genauerer Blick auf die gebotenen Ergebnisse dämpft die Euphorie. Zunächst gehen die Forscher von drei Strömungen innerhalb des evangelisch-freikirchlichen Milieus aus: charismatisch, klassisch und konservativ. ²⁶ Differenziert man nun zwischen diesen unterschiedlichen Freikirchen-Typen, so wird Folgendes deutlich: Während die klassischen und konservativen Freikirchen relativ starke Verluste in Kauf nehmen mussten oder ihren Mitgliederbestand bestenfalls halten konnten, sind es lediglich die charismatischen Gemeinden, die ein konstantes, teilweise sogar recht markantes Wachstum zu verzeichnen haben. Den Rückgang bzw. die Stagnation im klassischen bzw. konservativen Submilieu begreifen die Autoren innerhalb ihres Erklärungsmechanismus als Folge eines Attraktivitätsverlusts und einer Schwächung der regulativen ethischen Werte und Normen (für die klassischen Freikirchen) bzw. einer zu stark normierten und dabei gleichzeitig wenig attraktiven religiösen Praxis (für die konservativen Freikirchen). ²⁷

Wie dem auch sei – auch das Wachstum der charismatischen Freikirchen lässt sich kaum allein ihrer nachhaltigen Wettbewerbsstärke zuschreiben. So konstatieren die Autoren, dass die überdurchschnittliche statistische Zunahme der Mitgliederzahlen zum einen teilweise dem Zusammenschluss von ehemals unabhängigen Gemeinden geschuldet sei, während zum anderen gerade charismatische Freikirchen in besonders starker Weise von der Immigration ausländischer Christen profitierten. ²⁸ Gleichzeitig deutet manches darauf hin, dass sich der Erfolg des (neo-)charismatischen Freikirchentyps in nicht geringem Maß auch dem Transfer der klassischen und teilweise auch der konservativen Evangelisch-Freikirchlichen verdankt – ein nicht genau quantifizierbarer Vorgang, der zwar eine inner-freikirchliche, aber keine dezidiert missionarische Wettbewerbsstärke im säkularen Kontext offenlegt.

²⁵ A. a. O., 240.

²⁶ Nähere Bestimmungen dieser dreifachen Typologie finden sich a. a. O., 16.

²⁷ A. a. O., 39–44.

²⁸ A. a. O., 28, Fußnote 5 bzw. a. a. O., 17: »[...] sind wir uns bewusst, dass das Phänomen Einwanderung die Präsenz und die Stärkung des evangelisch-freikirchlichen Milieus [...] teilweise erklärt [...].«

Schließlich ist wahrzunehmen, dass das Wachstum der Freikirchen proportional stärker auf »endogene Reproduktion« (d. h. den durch wirksame Sozialisierung bewirkten Verbleib von Kindern der Mitgliedern in den freikirchlichen Gemeinden) als auf »exogene Bekehrung« zurückzuführen ist.²⁹ Dies erlaubt zwar insgesamt den Schluss, dass Freikirchen derzeit in der Lage scheinen, der Säkularisierungswelle in gewisser Weise zu widerstehen und sich mindestens im konfessionellen Vergleich tendenziell besser zu behaupten.³⁰ Von einem aus Bekehrungen gespeisten (und für die freikirchliche Bewegung ursprünglich charakteristischen) missionarischen Wachstum kann aber nur sehr eingeschränkt die Rede sein. So rechnen dann auch die Schweizer Religionssoziologen zum Abschluss ihrer Studie für die Zukunft mit zwei möglichen Konstellationen: Es sei (ganz im Sinne Miroslav Volfs) einerseits vorstellbar, dass die christlichen Kirchen in ihrer Gesamtheit immer evangelisch-freikirchlicher würden. Andererseits sei denkbar, dass »[d]er Säkularisierungsprozess [...] selbst evangelisch-freikirchliche Zugehörigkeiten wegbrechen [lässt], nur etwas langsamer. Dann werden wir Zeugen ihrer Abnahme oder gar ihres Verschwindens sein.«³¹

Wie steht es nun um die Zukunftsfähigkeit der Freikirchen als missionarisch wirkmächtiger Bewegung? Gibt es Anzeichen dafür, dass Freikirchen zunehmend in der Lage sind, im säkularisierten Kontext des 21. Jahrhunderts auf einladende, überzeugende und kontextsensible Art und Weise Gemeinde zu bauen – und dies, ohne dabei ihre ekklesiologische Identität und ihre theologischen Überzeugungen aufzugeben? Die wenigen fundierten, hier eingangs skizzierten Studien lassen grundsätzlich vermuten, dass missionarischer »Erfolg« in einem nachchristlichen Umfeld auch für Freikirchen kein Selbstläufer ist. Die Analyse ostdeutscher Gemeindegründungen weist eher darauf hin, dass Freikirchen nur unzureichend auf die missionarischen Herausforderungen in einer neuen, der christlichen Kultur immer stärker entfremdeten Zeit vorbereitet sind. Dies scheint nicht zuletzt deshalb der Fall, weil eine kontextspezifische, theologische Reflexion unter Berücksichtigung ekklesiologischer, geschichtlicher und religionssoziologischer Gesichtspunkte bestenfalls oberflächlich stattfindet. Hoffnungsvoll stimmt demgegenüber die soziologische Annahme, dass gerade das spannungsreiche Zueinander von abgegrenzter ekklesiologischer Identität und grundsätzlich kontextzugewandter Orientierung an der (Post-)Moderne dafür verantwortlich ist, dass »sich in einer individualisierten Gesellschaft, in der Pluralismus, Diversität und Relativismus die Autorität der religiösen Überzeugungen erschüttern«³², das freikirchliche Milieu doch behaupten und (wenn auch in offensichtlich überschau-

²⁹ A. a. O., 18 (v. a. auch Fußnote 7).

³⁰ Dass sich die Perspektive auf die Freikirchen nicht zuletzt aus diesem Vergleich speist, wird in der Studie schon einleitend deutlich, wo es heißt (a. a. O., 13): »Während die Landeskirchen – die katholischen wie die reformierten – immer mehr Gläubige verlieren, scheinen die Freikirchlichen dieser Grundtendenz zu widerstehen.«

³¹ A. a. O., 355.

³² A. a. O., 347.

barem Ausmaß) sogar ausbreiten kann. Die mindestens moderat vorhandene Resistenz gegenüber dem weitreichenden religiösen Traditionsabbruch sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die missionarische Krise der Gegenwart kein allein volkskirchliches Phänomen ist, sondern auch den Bereich der Freikirchen nachhaltig erfasst hat. Nach einigen kurzen Ausführungen zur Verfasstheit der Freikirchen in Deutschland sollen in der Folge für den (gesamt-)deutschen Kontext einige statistische Indizien zusammengetragen werden, die die vorläufige These einer freikirchlichen ›Krise der Mission‹ stützen.³³

1.2. GIBT ES EINE FREIKIRCHLICHE ›KRISE DER MISSION‹?: STATISTISCHE INDIZIEN

1.2.1. Zur Klassifizierung und Größe evangelischer Freikirchen in Deutschland

Innerhalb der freikirchlichen Landschaft in Deutschland unterscheidet man konfessionelle, klassische und neuere Freikirchen. Die *konfessionellen* (oder bekenntnisgebundenen) *Freikirchen* »sind im 19. Jahrhundert aufgrund bestimmter Lehr- und Organisationsentscheidungen entstanden. Sie hielten gegen eine allgemeine Entwicklung am überkommenen Bekenntnis lutherischer oder reformierter Prägung fest und widersetzten sich entweder einer Union von lutherischer oder reformierter Kirche oder widerstanden einem als gefährlich erachteten Liberalismus in der Theologie, speziell in den Bibelwissenschaften.«³⁴ Grundsätzlich verbunden mit den klassischen Freikirchen sind konfessionelle Freikirchen durch ihre Betonung der Notwendigkeit einer persönlichen Glaubensentscheidung, sowie dem Vorbehalt gegen staatliche Eingriffe. Im Zentrum des Selbstverständnisses steht allerdings stärker »die Wahrung ursprünglicher Bekenntnis- und Lehrstände ihrer Mutterkirchen.«³⁵ Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum sich diese konfessionellen Kirchen von ihrem Selbstverständnis her nicht im engeren Sinne als Freikirchen definieren.³⁶ Denn aus ihrer Sicht spricht nichts »[g]legen einen volkskirchlichen Charakter [...], wenn die Bekenntnisgrundlage erhalten bleibt.«³⁷ So überrascht es nicht, dass sich beispielsweise die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) – neben der evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen (EAK) die wohl bedeutendste Vertreterin dieses

³³ Die folgenden Ausführungen in Kap. 1.2. wurden bereits in einer früheren Fassung veröffentlicht: Philipp Bartholomä, »Gibt es eine freikirchliche ›Krise der Mission‹? Eine kritische Bestandsaufnahme«, *FKF* 26 (2017), 218–236.

³⁴ Geldbach, *Freikirchen*, 170.

³⁵ Lothar Weiß, *Freikirchen am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Geschichtlicher Atlas der Rheinlande Beiheft IX/6, Bonn: Habelt, 2008, 8.

³⁶ Vgl. Georg Hintzen, »Altkonfessionelle Kirchen«, in: *Kleine Konfessionskunde*, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn: Bonifatius, ³1999, 307–331.

³⁷ Geldbach, *Freikirchen*, 192.

protestantischen Kirchentyps in Deutschland – als »Freikirche wider Willen« bezeichnen kann.³⁸ SELK und EAK haben gemeinsam ca. 40.000 Mitglieder und im vergangenen Jahrzehnt um die 10 % ihrer Mitglieder verloren.³⁹ Aufgrund ihres weniger stark ausgeprägten Selbstverständnisses als Freikirchen liegen diese konfessionellen Kirchen außerhalb des Rahmens dieser Arbeit.

Während sich die genannten konfessionellen Kirchen keinem freikirchlichen Netzwerk zurechnen, haben sich die *klassischen Freikirchen* in Deutschland zur *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF) zusammengeschlossen. Folgen wir bei der Betrachtung dieser Freikirchen einem historischen Ansatz, so können innerhalb der heutigen Mitglieder bzw. Gastmitglieder der VEF zunächst zwei Gruppen unterschieden werden: Die Mennoniten (Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden, AMG) und die Evangelische Brüder-Unität Herrnhuter Brüdergemeine (EBU, lediglich Gastmitglied) lassen sich ihrer Entstehung nach – wie oben bereits angeklungen – als »alte« Freikirchen dem Zeitalter von der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zurechnen. Die Mehrzahl der *klassischen Freikirchen* ist allerdings erst im 19. Jahrhundert bzw. frühen 20. Jahrhundert entstanden. Dazu zählen aus dem Pool der VEF die Baptisten und die Brüderbewegung (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, BEFG), die Freien evangelischen Gemeinden (BFEG), die Methodisten (Evangelisch-methodistische Kirche, EmK), die Heilsarmee, die Kirche des Nazareners, die Pfingstgemeinden (Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden, BFP), der Mühlheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden, der freikirchliche Bund der Gemeinden Gottes (FBGG), die (pfingstkirchliche) Gemeinde Gottes, die pfingstliche Bewegung Foursquare Deutschland (Freikirchlich Evangelisches Gemeindegewerk in Deutschland, fegw) und die evangelikal-charismatische Anskar Kirche, sowie als weitere Gastmitglieder die Siebenten-Tags-Adventisten (STA) und die apostolische Gemeinschaft. Zu den Mitgliedskirchen der VEF gehören insgesamt ca. 240.000 erwachsene Mitglieder, die sich wie folgt auf die einzelnen Kirchen und Verbände aufteilen:

³⁸ So Werner Klän, Art. »Selbstständige Evangelisch-Lutherische Kirche«, *TRE* Bd. 31 (2000), 103.

³⁹ Die Zahlen basieren auf den Daten des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes, www.remid.de/info_zahlen/protestantismus/ (Stand: 13.01.2019) und stammen aus dem Jahr 2017 – für die EAK werden 6.542 Mitglieder, für die SELK 33.474 Mitglieder angegeben.

Gemeindebund	Anzahl der Gemeinden	Anzahl der Mitglieder
Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden, AMG	55 Gemeinden	5.100 Mitglieder
Bund evangelisch-freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, BEFG (Baptisten- und Brüdergemeinden) ⁴⁰	802 Gemeinden und Zweiggemeinden (davon 127 Brüdergemeinden)	82.357 Mitglieder (davon 9.219 Mitglieder in Brüdergemeinden)
Bund Freier evangelischer Gemeinden, BFeG	479 Gemeinden	41.203 Mitglieder
Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, BFP	824 Gemeinden	56.275 Mitglieder
Evangelisch-methodistische Kirche, EmK	454 Gemeinden	50.137 Mitglieder und Angehörige
Die Heilsarmee	47 Gemeinden und Projekte	1.300 Mitglieder
Kirche des Nazareners	20 Gemeinden	2.300 Mitglieder
Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden	45 Gemeinden	4.604 Mitglieder
Freikirchlicher Bund der Gemeinde Gottes, FBGG	30 Gemeinden	ca. 2.500 Gottesdienstbesucher (keine Mitglieder)
Gemeinde Gottes	74 Gemeinden	3.500 Mitglieder
Anskar Kirche	7 Gemeinden	709 Mitglieder
Foursquare Deutschland	30 Gemeinden	1.100 Mitglieder

Tabelle I.1: Mitgliederzahlen *Vereinigung evangelischer Freikirchen* (VEF) [ohne Gastmitglieder]⁴¹

Als *neuere Freikirchen* lassen sich Gruppierungen klassifizieren, die nach dem 2. Weltkrieg, v. a. aber seit den 80er Jahren (nicht selten unter amerikanischem Einfluss) entstanden sind. Zu einem beträchtlichen Teil handelt es sich um völlig

⁴⁰ Diese Zahlen sind dem Statistikteil der BEFG-Webpräsenz entnommen: www.baptisten.de/der-befg/wir-ueber-uns/mitgliederstatistik/ (Stand: 13.01.2019).

⁴¹ Die Zahlen sind, soweit nicht anders angegeben, entweder den meist aktuelleren Daten des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes oder der Webpräsenz der VEF entnommen, www.vef.de (Stand: 13.01.2019).