
Die „Kirche der Freien“

Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell – 400 Jahre Baptismus¹

Andrea Strübind

Das an kulturellen und kirchenhistorischen Jubiläen reiche Jahr 2009 bot für Baptisten und Baptistinnen gleich zwei wichtige Gedenkanlässe: Den 400. Geburtstag der weltweit ersten baptistischen Gemeindegründung und das 175. Jahresfest der Entstehung der ersten Baptistengemeinde in Deutschland. Jubiläen gelten zunehmend auch im kirchlichen Bereich als Chance zur Selbstdarstellung, die mit einer intendierten massiven Innen- und Außenwirkung den Zweck einer nachhaltig positiven Imagebildung verfolgt.² Wie die eher bescheidenen Feierlichkeiten auf deutscher und europäischer Ebene in diesem Jahr gezeigt haben, tun sich Baptisten im Gegensatz zu anderen Kirchen dagegen schwer mit der medialen Präsentation ihrer eigenen Geschichte, schon gar als Teil eines strategischen „Reputationsmanagements“. Dafür sollte nicht vorschnell ihre Situation als Minderheitskirche im europäischen Raum verantwortlich gemacht werden, die ihre Wahrnehmung in der Öffentlichkeit erschwert. Baptisten orientieren sich vielmehr nicht in erster Linie an der geschichtlich gewordenen und bleibenden Gestalt der Kirche, sondern fragen analog zu ihrer ekklesiologischen Struktur, die letztlich vom Commitment der in ihr verbundenen Mitglieder abhängt, immer wieder neu nach der kontextuellen Verwirklichung von Kirche. Das kongregationalistische Kirchenverständnis ist per se mit einer sich stets an neue Zeiten, Räume und Konstellationen akkommodierenden Dynamik ausgestattet. Kennzeichnend für den Kongregationalismus ist dessen hohe Anpassungsfähigkeit an verschiedene kulturelle und gesellschaftliche Gegebenheiten, zugleich aber auch eine damit einhergehende mangelnde Identifizierbarkeit in Form klarer Signaturen, die in der Gewissheit einer die Gegenwart erschließenden Tradition ruhen.

Die Darstellung der historischen Genese des Baptismus soll nachfolgend anhand dreier unterschiedlicher Kontexte (England, Nordamerika, Deutschland) auf die bleibenden kirchenreformerischen Potenziale des kongregationalistischen Kirchenverständnisses in seiner baptistischen Spielart hin untersucht werden. Dieses methodische Vorhaben wird durch die seltsam anmutende Beobachtung erschwert, wonach Baptisten und

¹ Erstveröffentlichung in: MD 60 (2009), 103–109. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim.

² Vgl. dazu etwa die groß angelegten Vorbereitungen für das Reformationsjubiläum von 2017: www.luther2017.de

Baptistinnen seit 400 Jahren unterschiedliche Ursprungsgeschichten erzählen. Einer populären Tradition folgend führte man den Ursprung der Baptistengemeinden auf ihren neutestamentlichen Namenspatron Johannes den Täufer („John the Baptist“), zumindest aber auf die Apostel zurück. Die tief verankerte, wenn auch ahistorische Ansicht, dass Baptisten „Gemeinden nach dem Neuen Testament“ bildeten, führte zur Behauptung einer bruchlosen theologischen Kontinuität zum Urchristentum.³ Die imitierende Orientierung an den Glaubens- und Lebensformen der ersten Christenheit wurde und wird im Baptismus als eigentliche und wesentliche Übereinstimmung mit dem apostolischen Zeugnis verstanden.⁴

Eine weitere, in der Forschung breit diskutierte Variante der baptistischen Ursprungsgeschichte verortet diese in der Kontinuität zur reformatorischen Täuferbewegung der Frühen Neuzeit.⁵ Bisher ist es jedoch nicht gelungen, eine diachrone Verbindung zwischen dem kontinentalen Täufertum der Reformationszeit und dem neuzeitlichen Baptismus in England nachzuweisen, auch wenn beide Bewegungen charakteristische Signaturen vor allem in der Ekklesiologie aufweisen. Neuere Forschungen zum englischen Baptismus tendieren jedoch eher zur Annahme eines Transformationsprozesses zwischen ursprünglich täuferischen Kreisen, deren Entstehung im Zusammenhang kontinentaler religiöser Migration zu verstehen ist, zum puritanischen Separatismus in England gegen Ende des 16. Jahrhunderts.⁶ Eine weitere Ursprungsgeschichte – zudem die historisch wohl plausibelste – ordnet den Beginn des Baptismus in den Kontext des separatistischen Puritanismus Englands ein, der in sich eine sehr pluriforme Bewegung darstellte.

Zu den Verlegenheiten dieser divergenten Ursprungsgeschichten tritt zusätzlich die nicht leicht zu beantwortende Frage nach den typischen denominationellen Kennzeichen und einem verbindlichen Selbstverständnis des Baptismus. Die sogenannten Basisprinzipien (Baptist Distinctives), die in variierenden Formulierungen in vielen baptistischen Veröffentlichungen, Selbstdarstellungen, Bekenntnissen und Gemeindeordnungen nachweisbar sind, verbinden – wenn auch in großer Auslegungsvielfalt – heute Baptistengemeinden weltweit miteinander und sorgen bei aller Diversität für eine erstaunliche Konsistenz. Es gibt jedoch keine für den Baptismus insgesamt verbindliche Festlegung, Formulierung oder Reihenfolge dieser Prinzipien. Als konstitutiv werden festgehalten: Die Bibel als oberste Autorität, das ekklesiologische Prinzip des „Priestertums aller Gläubigen“, die

³ Vgl. *Andrea Strübind*, Die Unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, Wuppertal/Kassel 1995, 22 f.

⁴ Vgl. dagegen die kritische Sicht von *Kim Strübind*, Einigkeit und Recht auf Freiheit. Überlegungen zum Dauerproblem eines freikirchlichen Gemeindebundes, in: ZThG 9 (2004), 30 ff.

⁵ Vgl. *Stephen Wright*, The Early English Baptists (1603–1649), Woodbridge 2006, 4 ff.; *William Henry Brackney*, The Baptists, Westport 1988, XVII f.

⁶ Vgl. *Wright*, Baptists, 6 ff.

Taufe der Gläubigen durch Immersion, die Selbstständigkeit der Einzelgemeinden, die Trennung von Kirche und Staat sowie die Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit als Menschenrecht.

Die Entstehung des Baptismus im separatistischen Puritanismus Englands und die kongregationalistische Kirchenstruktur (the Covenanted Church)

Der Puritanismus als die dominierende Frömmigkeits- und Kirchenreformbewegung in England zwischen 1560–1660 ist vor allem durch eine konsequente Bekämpfung aller altgläubigen Traditionen gekennzeichnet, die sich in der anglikanischen Kirche erhalten hatten und von denen sie konsequent gereinigt werden sollte („to purify“). Dies bezog sich auf Rituale, liturgische Formen und Kleidung sowie auf die überkommene Konzentration auf sakramentale Vollzüge, die nach puritanischem Verständnis durch das biblische Zeugnis nicht gedeckt waren. An ihrer Stelle sollten die Predigt, die biblische Unterweisung und eine an den göttlichen Geboten orientierte Lebensführung ins Zentrum des Kirchenwesens treten und auch zur sittlichen Erneuerung der Gesellschaft beitragen.⁷

Innerhalb des pluriformen Puritanismus forderte man von der Obrigkeit ein höheres Maß an Selbstständigkeit der Kirche, die eine vom Monarchen überwachte bischöfliche Struktur und das Kirchenpatronat des Adels ablösen und sich in einer presbyterianischen oder kongregationalistischen Verfassung verwirklichen sollte. Im Rahmen des als innerkirchliche Erneuerungsbewegung wirkenden Puritanismus entstand im Gefolge einer längeren Vorgeschichte eine separatistische Bewegung, die nach mehreren Stadien der Konventikelbildung und assoziierten Mitgliedschaft schließlich eine völlige Loslösung von der Staatskirche (Separation) und die Bildung unabhängiger Gemeinden propagierte und diese auch realisierte.

Ein Schnittpunkt vieler Biographien bekannter Vertreter dieses separatistischen Puritanismus war das Christ's College im Cambridge. John Smyth (um 1570–1612), der spätere Gründer der ersten Baptistengemeinde, studierte und arbeitete dort als Fellow, wodurch er intensive Kontakte zu weiteren radikal-puritanisch orientierten Geistlichen und Kollegen knüpfte.⁸ Als entscheidendes Datum baptistischer Geschichte ist die Gründung zweier miteinander verbundener Konventikel in Gainsborough bzw. Scrooby anzusehen, die auf das Frühjahr 1607 zu datieren ist.⁹ In dieser Gemeindegründung verbündeten sich die späteren „Pilgerväter“ Richard Clyfton, William Bradford

⁷ Vgl. *Klaus Deppermann*, Der Englische Puritanismus, in: *Martin Brecht* (Hg.), *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Geschichte des Pietismus, Bd. I, Göttingen 1993, 11 f.

⁸ Vgl. *Jason K. Lee*, *The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon 2003, 41 ff.

⁹ Vgl. *Wright*, *Baptists*, 18 ff.

und John Robinson, die teilweise 1620 mit der Mayflower nach New England segelten, mit den Gründervätern des Baptismus John Smyth und Thomas Helwys, einem gebildeten Juristen und vermögenden Mitglied der Gentry.¹⁰ Beide Gruppen emigrierten aufgrund staatlicher Repression wenig später nach Amsterdam, einer Stadt, die zu dieser Zeit eine Heimstatt für zahlreiche religiöse Dissidenten bot. Die erste Baptistengemeinde wurde 1609 dort im Kontext dieser englischen Exulantenkreise nach einem folgenreichen Differenzierungs- und Distanzierungsprozess gegründet.

In seiner grundlegenden Schrift „Principles and inferences concerning the Visible Church“ von 1607 begründete John Smyth die Trennung von der Staatskirche und die Errichtung einer neuen „wahren Kirche“, freilich noch ohne jeden Bezug auf die spätere Gläubigentaufe.¹¹ Auffällig ist die dabei konkordante Heranziehung von Bibelstellen, die jede seiner Aussagen begleiten und legitimieren. Der Leserschaft wurde dadurch sinnfällig der Anspruch vermittelt, die Kirche sei allein nach den Anweisungen des Wortes Gottes zu restituieren. Dabei unterbleibt jede Bezugnahme auf die kirchliche Tradition oder andere theologische Autoritäten aus der Reformation bzw. der eigenen puritanischen Bewegung. Die Bibel allein, so die verbreitete Meinung innerhalb des puritanischen Separatismus, enthalte das „Design“, die Verfassung und die Geschäftsordnung der wahren apostolischen Kirche. „Gods word doth absolutely describe vnto vs the only true shape of a true visible church.“¹² Die argumentative Stoßrichtung richtete sich auf die Trennung von der falschen, „götzendienerschen“ und verunreinigten Kirche, die mit der Church of England identifiziert wurde, und nimmt die Errichtung einer Kontrastkirche auf apostolischer Grundlage in den Blick.

Zu Beginn seiner Darstellung formulierte Smyth das Axiom: „The visible communion of Saints is a visible Church. [...] The visible church is the only religious societie that God hath ordeyned for men on earth.“¹³ Die Grundlage dieser einzig von Gottes Wort vorgegebenen sichtbaren Kirche bildeten nach Smyth die Heiligen, die sich von der offenbaren Sünde getrennt hatten und Gottes Willen in Gemeinschaft untereinander verwirklichen wollten. Die wahre „Form“ dieser sichtbaren Kirche werde im Inneren durch den Geist gewirkt, der die Heiligen im Glauben mit ihrem Haupt Christus und durch die Liebe untereinander verbinde. Die wahre Form sei nach außen ein „Bund“ (Covenant) bzw. ein Vertrag oder Eid, der die Gläubigen zum Gehorsam gegenüber Gott und zur Gemeinschaft untereinander verpflichte. „A visible communion of Saints is of two, three, or moe Saints joyned together by covenant with God & themselves, freely to vse al the holy things of God, according to the word, for their mutual edification, & Gods glory.“¹⁴

¹⁰ Vgl. Lee, Smyth, 46 ff.

¹¹ John Smyth, Principles and Interferences concerning the visible church, in: William Thomas Whitley (Hg.), The Works of John Smyth, Bd. 1, Cambridge 1915, 250–320.

¹² Ebd., 252.

¹³ Smyth, Principles, 251.

¹⁴ Ebd., 252.

Dieser Bundesschluss, der die freiwillige vertragliche Übereinkunft der Gläubigen bezeichnet, ist ein typisches Leitmotiv des puritanischen Separatismus,¹⁵ der sich damit gleichzeitig von der national bestimmten Einheit der Staatskirche emanzipierte und eine Form der Vergesellschaftung schuf, die sich unabhängig von parochialen Strukturen lokal realisieren ließ. Wichtig für Smyth – wie auch für weitere wichtige Vertreter der covenanting-traditions im englischen Puritanismus vor ihm – war dabei, dass der äußere Bundesschluss in einem reziproken Verhältnis zu dem von Gott gestifteten Bund mit den Menschen zu verstehen sei. Gottes Bundeszusage, die Smyth als durch Jesus Christus erfüllt und durch den Heiligen Geist mediiert betrachtete, korrespondiere mit dem gegenseitigen Bundesversprechen der berufenen Gläubigen und ihrer Verpflichtung, im Gehorsam gegen Gottes Gebote zu leben. Diese enge Relation zwischen göttlichem und menschlichem Bundesschluss wurde zusätzlich dadurch unterstrichen, dass der Zusammenschluss der Gläubigen zur Ortsgemeinde im dynamisch-spirituellen Prozess der Ekklesiogenese erst durch die Bevollmächtigung Gottes zur „wahren Kirche“ vollendet werde.¹⁶ Bei aller Betonung des freiwilligen Zusammenschlusses zur Kirche als gewählte Gemeinschaft blieb die untrennbare Einheit der „horizontalen“ Verbindung der Gläubigen mit der „vertikalen“ Ermöglichung des Bundes durch Gottes Wirken im Heiligen Geist essentiell und konstitutiv.

Bereits in diesem frühen Traktat identifizierte Smyth die von ihm beschriebene wahre und sichtbare Kirche mit der Einzel- oder Ortsgemeinde. „Every true visible Church is of equal powre with all other visible Churches.“¹⁷ Damit stellte Smyth zugleich klar, dass jede Einzelgemeinde für sich die vollständige Manifestation der sichtbaren Kirche unter der alleinigen Herrschaft Christi darstellte. Die Einzelgemeinde sei durch die Bevollmächtigung Christi aufgerufen, ihre Amtsträger zu wählen und zu ordinieren sowie alle Fragen des Gottesdienstes und der Organisation bis hin zur Verwaltung der materiellen Güter selbstständig zu regeln.¹⁸

Dabei ging Smyth im Widerspruch zum presbyterianischen Modell von der Bevollmächtigung der *gesamten* Gemeinde aus, die mit allen notwendigen geistlichen Gütern ausgestattet sei. In strikter Ablehnung hierarchischer Tendenzen befürwortete er egalitäre Strukturen innerhalb der Gemeinde, die sich an den Begabungen der Mitglieder ausrichten sollten.¹⁹ Diese struk-

¹⁵ Vgl. *Stephen Brachlow*, *The Communion of Saints. Radical Puritan and Separatist Ecclesiology 1570–1625*, Oxford 1988, 34 f.; *John Huxtable*, Art. „Kongregationalismus“, in: *TRE* Bd. XIX, Berlin/New York 1990, 452; *Lee*, *Smyth*, 128 ff.; *Brackney*, *Baptists*, 44 f. Zur Wirkungsgeschichte der Covenant-Ekklesiologie vgl. *Harald Beutel*, *Die Sozialtheologie Thomas Chalmers und ihre Bedeutung für die Freikirchen*, Göttingen 2007.

¹⁶ Vgl. *Lee*, *Smyth*, 138 ff.

¹⁷ Ebd., 267.

¹⁸ Vgl. ebd., 255 ff.

¹⁹ Vgl. *Wright*, *Baptists*, 28. In seiner Schrift „*The Differences of the Churches of the Separation*“ von 1608 schrieb Smyth dazu: „Thus shall al men that have excellēcy of gifts when they shalbe added to the church be employed in the honourable service of the Church,

turelle Gleichberechtigung aller Mitglieder schloss zudem, wenn auch in nachgeordneter Weise, Frauen ein. Die Identität der sichtbaren Kirche beruhte nach Smyth nicht auf einem herausgehobenen Leitungsamt, sondern auf der kollektiven Inspiration und verwirklichte sich in den Begabungen aller Mitglieder, die durch das Wirken des pneumatisch präsenten Christus gewährt wurden.²⁰ Mit diesen Leitideen seines ekklesiologischen Traktats von 1607 blieb Smyth weitgehend im theologischen Rahmen des puritanischen Separatismus.

Innerhalb der englischen Emigrantenkreise in Amsterdam führten jedoch die Fragen nach dem Ältestenamt und einer presbyterianischen Verfassung, die dem Konzept egalitärer Gemeindestrukturen zuwiderlief, nach einem von allen traditionellen Riten und liturgischen Elementen bereinigten Gottesdienst und schließlich nach der biblischen Taufe zu intensiven Auseinandersetzungen. John Smyth und seine Anhänger entwickelten sich nach einem längeren Reflexionsprozess und ausführlichen Debatten zu dezidierten Gegnern der Kindertaufe. Zu Beginn des Jahres 1609 vollzog er die erste Gläubigentaufe an sich selbst sowie an etwa 30 weiteren Personen.²¹ Dieser Schritt hatte die sukzessive Isolation der entstandenen Baptistengemeinde von den übrigen englischen Separatisten zur Folge.

Für Smyth gehörte die Ablehnung der Kindertaufe als ein weiteres unverzichtbares Element zum stringenten Distanzierungsprozess von der als antichristlich verstandenen Church of England. Eine „falsche Kirche“ konnte auch keine wahre Taufe vollziehen, so dass eine vollständige Separation, für die Smyth sich im Kreise der Emigranten vehement einsetzte, nur durch die Ablehnung der Kindertaufe vollendet werden könne.

Ein weiteres Motiv war für Smyth die Wiederherstellung der apostolischen Kirche²², zu der die Gläubigentaufe nach seinem durch intensives Bibelstudium gewachsenen Verständnis nunmehr konstitutiv gehörte.²³ Die Gläubigentaufe lag für Smyth und seine Anhänger dabei in der Konsequenz des kongregationalistischen Kirchenverständnisses, das auf dem willentlichen Bundesschluss allein der Gläubigen und deren sichtbarem Gehorsam beruhte. Kinder könnten zwar den Glauben empfangen, seien

wheras if ther be but one pastor in a Church, men of more excellent gifts being added to the church shall sitt still, leefe ther gifts & look on: which alone is an argument sufficient to overthrow the fancy of one pastor only in one Church.“ (*John Smyth, The Difference of the Churches of the Separation*, 1608, in: *Whitley, John Smyth* [Bd. 1], 314).

²⁰ Vgl. *Wright, Baptists*, 32. Eine Rolle mag dabei die soziale Zusammensetzung der Gruppe um Helwys und Smyth gespielt haben, die eingerechnet der Frauen und Verwandten etwa 40 Personen umfasste. Die Mehrzahl der Männer war akademisch gebildet – viele davon in Cambridge. Darunter befanden sich mehrere Geistliche und Lehrer sowie mit Thomas Helwys ein gut ausgebildeter Jurist. Einige stammten zudem aus dem Landadel.

²¹ Vgl. *Lee, Smyth*, 71 ff.; *Wright, Baptists*, 33 ff.

²² Vgl. *Smyth, Differences*, 271. „Wee will never be satisfied in endeavoring the primitive Apostolique institution from which as yet it is so farr distant [...]“

²³ Vgl. *John Smyth, The Character of the Beast*, 1609, in: *Whitley, John Smyth*, Bd. 2 564 f. Die Kindertaufe galt ihm als „cheef point“ des antichristlichen Charakters der anglikanischen Kirche.

aber zum Gehorsam als sichtbares Zeichen der Erlösung nicht fähig (visible saving faith).

„I say that washing into the Name of the Father, Sonne & Holy Ghost, is not the forme of Baptisme: For to wash a Turk, Iew, Foole, mad Man, or infant into the Trinity is not true baptisme [...] Therefore to baptize the true matter into the true Fayth, or into Christ, or the New Testament, or the Trinity, or into the true body, is the true forme of baptisme: So that the true matter of baptisme is a new creature: one regenerate, a confessor.“²⁴

Nachdem sich Smyth nur wenige Wochen nach der vollzogenen Taufe um Aufnahme in die örtliche Mennonitengemeinde bemühte, trennte sich ein Teil der Gemeinde unter der Leitung von Thomas Helwys von ihm und kehrte 1611 nach England zurück. Aufgrund ihrer arminianischen Versöhnungslehre später als „General Baptists“ bezeichnet, bildete sie einen Zweig des entstehenden englischen Baptismus. Unabhängig von der Entwicklung der General Baptists entstand aus der innerkirchlichen puritanischen Reformbewegung in den späten 1630er bzw. Anfang der 1640er Jahren eine weitere baptistische Gruppierung. Sie formierte sich in einem evolutionären Distanzierungsprozess von der anglikanischen Kirche zur zweiten baptistischen Traditionslinie in England, die später aufgrund ihrer streng calvinistischen Prädestinationslehre den Namen „Particular Baptists“ erhielt.²⁵ Ein dritter Zweig der Baptisten, der ebenfalls um die Mitte des 17. Jahrhunderts entstand, findet in den meisten Darstellungen wenig Beachtung, die sogenannten Seventh Day Baptists.²⁶

Ab 1641 gingen die englischen Baptisten in einem längeren Prozess zur Immersionstaufe (Taufritus durch Untertauchen) über, einer Taufpraxis, die sich später im gesamten Baptismus durchsetzte. Die enge und komplexe Verflechtungsgeschichte des englischen Puritanismus rückt den Baptismus auch in die Nähe zahlreicher anderer Gruppierungen, wie etwa den Quäkern. Von Anfang an war der Baptismus daher eine pluriforme und ausgesprochen heterogene Bewegung, die sich nicht, wie lange Zeit in der Forschung behauptet, auf zwei Gemeindegründungen reduzieren lässt.

Die Verbindung der covenanted Church mit der Gläubigentaufe als Wiederherstellung des apostolischen Vorbildes mit der Selbstständigkeit der Ortsgemeinde als Grundstruktur der Kirche erwies sich in der Folgezeit als konstitutiv für alle baptistischen Gemeindebildungen. Ein erstes Glaubensbekenntnis der englischen Baptisten, das von Thomas Helwys 1611 verfasst wurde, hält zu dieser ekklesiologischen Grundlegung fest: Die Kirche sei: „A company of faithful people [...] separated from the world by the Word

²⁴ *Smyth*, *Character of the Beast*, 654.

²⁵ Vgl. *Brackney*, *Baptists*, 6 f.; *H. Leon McBeth*, *The Baptist Heritage. Four Centuries of Baptist Witness*, Nashville 1987, 171 ff.; *Wright*, *Baptists*, 75 ff.

²⁶ Deren Biblizismus führte sie dazu, die Sabbatheiligung als konstitutives Element der christlichen Gemeinde anzusehen. Vgl. *William H. Brackney*, *Baptists in North America. A Historical Perspective*, Malden 2006, 11.

and the Spirit of God [...] being knit unto the Lord, and one unto another, by baptism [...] upon their owne confession of the faith.²⁷ Weiter führte das Bekenntnis aus, dass jede Gemeinde eine mit allen Mitteln des Heils ausgestattete vollständige Kirche („whole Church“) sei.²⁸ In der Londoner Confession von 1644, die von sieben Gemeinden der Particular Baptists verantwortet wurde und als eines der einflussreichsten baptistischen Glaubensbekenntnisse gilt, lautet der XXXIII. Artikel zur Kirche:

„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 & 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 joined to the Lord, and each other, by mutuall agreement, in the practical injoyment of the Ordinances, commanded by Christ their head and King.“²⁹

Ohne Zweifel war die spezifische Ausformung der kongregationalistischen Ekklesiologie des Baptismus im 17. Jahrhundert ein fundamentaler Ansatz der Kirchenreform, der bisherige Konzepte von Staats-, Territorial- und Nationalkirchen radikal in Frage stellte.

Die Entstehung des Baptismus auf dem nordamerikanischen Kontinent und der Einsatz für Religionsfreiheit als Grundrecht sowie die Trennung von Staat und Kirche

Die verschiedenen Phasen von Migrationen des 17. und 18. Jahrhunderts brachten letztlich alle europäischen Konfessionen früher oder später auf den nordamerikanischen Kontinent, wobei die ersten Ansiedlungen in den neuen Kolonien unter der Führung konservativer puritanischer Gruppen in Neuengland standen.³⁰ Diese nordöstlichen Kolonien wuchsen rasch und übten einen prägenden Einfluss auf die amerikanische Religiosität und Kultur aus, wobei heute die Deutungen des puritanischen Erbes weit auseinandergehen und in ihm eher eine „Projektionsfläche“ für gegenwärtige gesellschaftliche Fehlentwicklungen gesehen wird.³¹ Die kongregationalistische Kirche der Puritaner in New England entwickelte sich zunächst zu einer gesellschaftlich-privilegierten Mehrheitskirche, die wenig Toleranz für dissentierende Anschauungen aufbrachte. Das territoriale Prinzip der Glaubenseinheit, unter dem die separatistischen Puritaner in England noch selbst gelitten hatten, übertrugen die Siedlergemeinschaften unter theo-

²⁷ A Declaration of Faith of English People, 1611, in: *Joe Early*, The Life and Writings of Thomas Helwys, Macon 2009, 70.

²⁸ Vgl. ebd., 71.

²⁹ *McBeth*, Baptist Heritage, 49.

³⁰ Vgl. ebd., 123–152.

³¹ Vgl. *Michael Hochgeschwender*, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus, Frankfurt a.M./Leipzig 2007, 32 ff.

kratischem Vorzeichen auf die sich entwickelnden Kolonien. Dementsprechend wurden dissentierende Protestanten sowie alle übrigen religiösen Minderheiten ausgegrenzt und auch verfolgt.³²

Die erste baptistische Gemeinde entstand 1639 in den Providence Plantations, außerhalb der Massachusetts Bay Jurisdiction (dem heutigen Rhode Island) durch Roger Williams (ca. 1603–1684) und einige aus Europa emigrierte Baptisten.³³ Williams, ehemaliger anglikanischer Geistlicher und radikal-puritanischer Separatist, war aus Massachusetts ausgewiesen worden, weil er die staatskirchlichen Ambitionen der puritanischen Kongregationalisten und die Legitimität des Anspruchs der Siedler auf das annektierte Land gegenüber der indigenen Bevölkerung in Frage gestellt hatte.³⁴

Die Erfahrung religiöser Verfolgung in seinem Heimatland England und später in den neuen Kolonien führten Roger Williams zu einer konsequenten Umsetzung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der von ihm mit einigen Gleichgesinnten gegründeten Kolonie. Hier sollte es keine staatsprivilegierte Kirche mehr geben, denn die demokratische Selbstverwaltung sei nicht dazu da, die Religion der Bürger zu überwachen, weshalb ihre Jurisdiktion von Beginn an auf die „civil things“ begrenzt wurde.³⁵ Das bedeutete vollständige Freiheit in Glaubens- und Gewissensfragen, die Verwaltung in einer Konsensdemokratie sowie den Bruch mit der puritanischen Theokratie. Rhode Island entwickelte sich – ähnlich wie Pennsylvania unter William Penn – zu einer Heimstatt für religiös Verfolgte und Dissidenten, besonders für Baptisten und Quäker, aber auch für Juden. Der Beitrag der Baptisten und anderer aus der puritanischen Separation stammenden Kirchen bzw. Gemeinschaften (etwa der Quäker) für die Entstehung der Religions- und Gewissensfreiheit als unveräußerlichem Menschenrecht ist in der kontinentaleuropäischen Forschung noch nicht hinreichend gewürdigt worden. Dennoch ist sie ein von Beginn an unter großer persönlicher Leidenbereitschaft eingefordertes Konstitutivum des angelsächsischen Baptismus gewesen.

Die dynamische Ausbreitung der Baptisten in den nordamerikanischen Kolonien wurde durch eine Reihe weiterer Gemeindegründungen in den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts ausgelöst.³⁶ Obwohl Roger Williams in der baptistischen Geschichtsschreibung der prominentere Gründervater ist, wird in der neueren Forschung besonders die nachhaltige Bedeutung

³² Vgl. *Andrew R. Murphy*, *Conscience and Community. Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*, University Park Pennsylvania 2001, 27 ff.

³³ Vgl. dazu: *Timothy L. Hall*, *Separating Church and State. Roger Williams and the Religious Liberty*, Chicago 1998; *J. P. Byrd*, *The Challenges of Roger Williams. Religious Liberty, Violent Persecution, and the Bible*, Macon 2002.

³⁴ Roger Williams gilt als „Ikone“ des kulturellen Gedächtnisses in den Vereinigten Staaten ferner als unerschrockener Vorkämpfer für Religionsfreiheit und Demokratie sowie als aufklärerischer Liberaler. Dabei hat die Erforschung seines Wirkens und seines Werkes schon viele Phasen durchlaufen. Vgl. *Byrd*, *Challenges*, 21 ff.

³⁵ Vgl. den „Social compact“ von 1638, in: *Hall*, *Separating Church*, 100.

³⁶ Vgl. *Brackney*, *Baptists*, 10 ff.

von John Clarke (1606–1676), einem juristisch versierten baptistischen Pastor in New Port, Rhode Island, hervorgehoben. Er setzte sich durch seine Schriften und sein öffentliches Wirken konsequent für die Durchsetzung von Religionsfreiheit als Grundrecht ein, wie sie in der Kolonie Rhode Island durch die Charta von 1661 schließlich gesetzlich garantiert wurde.³⁷

Im Zuge der ersten großen Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts, die zu großen Spannungen zwischen den etablierten Kirchen und den Protagonisten des religiösen Aufbruchs führte, setzten sich namhafte Baptisten für die Aufnahme der Glaubens- und Gewissensfreiheit in die verschiedenen Verfassungen der sich emanzipierenden Kolonien und schließlich in die Bundesverfassung ein.³⁸ Durch die Intervention dieses „linken Flügels“ des Puritanismus in Kooperation mit den führenden humanistischen Eliten fanden die Religionsfreiheit, die Gleichberechtigung aller Bekenntnisse sowie die Trennung von Kirche und Staat schließlich Eingang in die Verfassung der USA. Die theologisch begründete Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche, die zu den baptistischen Basisprinzipien gehört, wurde positiv im Sinne einer *konstruktiven* Separation verstanden. Die Freiheit der Kirche und die Freiheit des Staates sollten in einem reziproken Verhältnis zueinander stehen, das zugleich einen positiven Rekurs beider Größen ermöglichen sollte.

Es bleibt zu fragen, welche Faktoren im kongregationalistischen Kirchenverständnis baptistischer Ausprägung die Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche sowie nach Glaubens- und Gewissensfreiheit begünstigten. Die Puritaner Neuenglands, ebenfalls Kongregationalisten, verstanden ihre Kolonie als Fortsetzung des alttestamentlichen Bundes Gottes mit Israel und zugleich als sichtbares eschatologisches Zeichen für das kommende Reich Gottes.³⁹ In Konsequenz des bilateralen Bundesverständnisses der Puritaner kam es zu dessen konsequenter Übertragung auf den sozialen und politischen Bereich. „[...] the covenant offered a structure for understanding the norms for social and political relations.“⁴⁰ Der förderaltheologische Ansatz regelte folgerichtig nicht nur das Verhältnis einzelner Gläubiger zu Gott und zu ihren Mitchristen, sondern hatte auch direkte Vorbildfunktion für die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche. Perry Miller spricht von „the three-fold doctrine of covenant – the covenant of Grace, the church covenant and the social covenant.“⁴¹ Diese gesellschafts- und staatstheoretische Implikation der covenant traditions lässt sich bereits in frühen Zeugnissen des puritanischen Kongregationalismus nachweisen.⁴²

³⁷ Vgl. *McBeth*, Baptist Heritage, 136 ff.

³⁸ Vgl. *Brackney*, Baptists, 95 ff.

³⁹ Vgl. *Ulrike Brunotte*, Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England, Göttingen 2000, 76 ff.

⁴⁰ *James Calvin Davis*, The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics, Louisville 2004, 38.

⁴¹ *Perry Miller*, The New England Mind. From Colony to Province, Cambridge 1953, 14.

⁴² Vgl. *Beutel*, Sozialtheologie, 41 f.

Es wurde in der Forschung wiederholt darauf verwiesen, dass diese covenanting traditions auch einen Einfluss auf die staatstheoretischen Konzeptionen des Gesellschaftsvertrags von Thomas Hobbes und John Locke hatten.⁴³

Roger Williams wandte sich in seinen Schriften vehement gegen die heilsgeschichtliche Deutung der Kolonie durch die Puritaner sowie gegen eine durch die Rezeption des alttestamentlichen Vorbildes gerechtfertigte Kooperation von Staat und Kirche in religiösen Fragen.⁴⁴ Nach Israel sei keine einzige Nation mehr durch einen speziellen Bund mit Gott ausgezeichnet worden, vielmehr habe dieser einzigartige covenant seine Erfüllung in Jesus Christus gefunden. Angemaßte Erwählung und Allianzen zwischen geistlicher und weltlicher Macht führten, wie die Geschichte zeige, nur zur Verfolgung Andersdenkender, Bürgerkrieg und Unterdrückung der Gewissen. Williams zeichnete aufgrund einer intensiven Bibel-exegese und seiner Auseinandersetzung mit der Geschichtstheologie des puritanischen Establishment ein eindrückliches Bild von Gott, der stets auf der Seite der Verfolgten und nicht der Verfolger stehe und dessen Volk oft unter Fremdherrschaft leiden musste, das in den biblischen Überlieferungen gerade nicht als Sieger der Geschichte und als souverän herrschend begegne.

In seinem Kampf gegen die puritanische Theokratie profilierte Williams dagegen biblische Vorbilder der politischen Religionsfreiheit und des duldsamen Umgangs mit Andersdenkenden. Diese bestätigten ihn in seiner Auffassung, dass zivile Staaten grundsätzlich säkular seien und keine göttliche Bevollmächtigung für sich reklamieren könnten. Unter Bezug auf Römer 13 als Belegstelle zur weltlichen Obrigkeit hob er hervor, dass die Vollmacht des Staates nur auf den Geltungsbereich der zweiten Tafel des Dekalogs beschränkt sei.⁴⁵ Mehr noch, die apostolische Weisung ermächtigte die Obrigkeit zum Schutz der Repräsentanten aller religiösen Richtungen, sodass ihre vorrangige Pflicht die Gewährleistung der Religionsfreiheit für Christen, Juden, Muslime, Heiden, Häretiker und sogar Antichristen sein müsse. In seiner Argumentation unterschied Williams zwischen zwei „Staaten“ mit je unterschiedlicher Aufgabe und Vollmacht: „a twofold state, a civil state and a spiritual state“.⁴⁶ Der von ihm begründete Separatismus duldet keine kirchliche Autorität, die über derjenigen der Einzelgemeinde stand, noch eine weltliche Autorität im kirchlichen Bereich. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass ein perfektionistisches Streben nach der Reinheit der Gemeinde und ihrer Übereinstimmung mit dem apostolischen

⁴³ Vgl. *Daniel J. Elazar, Covenant and Civil Society*, New Brunswick 1998, 31 ff. (Hobbes); 43–46 (Locke); vgl. dazu: *Winfried Förster*, Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen seiner Staatslehre, Hamburg 1969.

⁴⁴ Vgl. *Byrd*, Challenges, 54 ff.

⁴⁵ Vgl. ebd., 139 ff.

⁴⁶ *Roger Williams*, The Bloody Tenent of Persecution, in: *James Calvin Davis* (Hg.), *On Religious Liberty. Selections from the Works of Roger Williams*, Cambridge/London 2008, 115.

Zeugnis ein treibendes Motiv für die Separation war. Seine revolutionäre Haltung zu den Aufgaben des Staates

„struck at the conventional seventeenth-century understanding of the legitimate function of government and provided early Rhode Islanders with an enormous challenge, that of creating civil order in a heavily religious culture while maintaining a nontheistic governmental sphere [...]“⁴⁷

Ausgehend von dieser klaren Trennung zwischen Kirche und Staat um der Glaubens- und Gewissensfreiheit für jedermann, orientierte sich die von Williams gegründete Siedlungsgemeinschaft gleichwohl am puritanischen Vertragsdenken, indem sie 1638 einen Kontrakt als politische Grundlage formulierte, der dem Gedanken der freien Wahl und Übereinkunft der Bürger der Regierung Rechnung trug.⁴⁸ Auch die frühen Baptistengemeinden verständigten sich auf solche covenants, die ihre Gemeinschaft regelten.⁴⁹

Gerade die Absage an ein göttlich legitimes Staatsverständnis mit der „covenanting tradition“ kommt daher ein bisher in der kirchenhistorischen Forschung wenig beachtetes Reformpotential des Kongregationalismus und seiner Modellfunktion für eine demokratische Gesellschaft zu. Dabei lag die reformerische Chance dieser auf Konsens und Verpflichtung der einzelnen Mitglieder beruhenden gewählten Gemeinschaft aber nicht in der Absonderung von der Welt, die oft in der Geschichte kongregationalistischer Denominationen leitmotivisch war, sondern in der Zuwendung zur Welt bei gleichzeitiger klarer Trennung von Staat und Kirche. „Immerhin entwickelte sich aus diesem Vertragsmodell der Puritaner eine dialektische Dynamik, die dann zu Ideen wie religiöser Toleranz und politischer Mitbestimmung führen konnte.“⁵⁰

Die beiden großen Erweckungen des 18. und 19. Jahrhunderts, die heute eher als kontinuierliches Phänomen mit unterschiedlichen Phasen und regionalen Haftpunkten angesehen wird, und die sukzessive Eroberung des Westens bestimmten die Formierung der konfessionellen Landkarte der USA.⁵¹ Der Baptismus entwickelte sich neben dem Methodismus zur größten protestantischen Denomination Nordamerikas.

⁴⁷ *Murphy*, *Conscience*, 58.

⁴⁸ Dazu hatte *Roger Williams* in seiner Schrift „The Bloody Tenet“ ausgeführt: „[...] that the sovereign, original, and foundation of civil power, lies in the people [...] And if so, that a people may erect and establish what form of government seems to them most meet for their civil condition. It is evident that such governments as are by them erected and established, have no more power, nor for no longer time, than the civil power or people consenting and agreeing shall entrust them with. This is clear not only in reason, but in the experience of all commonwealths, where the people are not deprived of their natural freedom by the power of tyrants.“ Ebd., 133.

⁴⁹ Vgl. *Brackney*, *Baptists*, 44 ff.

⁵⁰ *Hochgeschwender*, *Religion*, 47.

⁵¹ Vgl. *Mark A. Noll*, *Das Christentum in Nordamerika*, Leipzig 2000; *ders.*, *Evangelikalismus und Fundamentalismus in Nordamerika*, in: *Ulrich Gäbler u. a.* (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Bd. III*, Göttingen 2000, 466–532.

Die Entstehung des deutschen Baptismus in seiner Verflechtung mit der Erweckungsbewegung und die Bedeutung einer individuellen und erfahrungsbezogenen Frömmigkeit

Die Entstehung der ersten Baptistengemeinde in Deutschland verdankt sich, wie auch die aller anderen „klassischen Freikirchen“,⁵² dem missionarischen Engagement der angelsächsischen Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert, die sich zur Evangelisierung des Kontinents berufen sah.⁵³ Die Gründergeneration der verschiedenen Freikirchen agierte zunächst als überkonfessionelle „Transmitter“ der angelsächsischen Erweckungsbewegung, indem sie deren neue Organisationsformen, Missionsmethoden und Kommunikationsnetze nutzten.

Als eine weitere wichtige Voraussetzung für die Entstehung der Freikirchen in Deutschland erwies sich das Engagement deutschsprachiger Schwesterkirchen in den USA, die ab Mitte des 19. Jahrhunderts deutsche Missionen finanzierten, wobei sie rasch ihre überkonfessionelle Ausrichtung ablegten und zur strategischen Implantierung ihrer jeweiligen Denomination in Deutschland übergingen. Von großer katalytischer Bedeutung waren nicht nur diese internationalen Interventionen, sondern auch das erweckliche Konventikelwesen und die privatrechtlich organisierten religiösen Vereine des 19. Jahrhunderts, die sich als spiritueller Nährboden der Separation von landeskirchlichen Strukturen nachweisen lassen.⁵⁴

Die konfessionelle Phase der Erweckungsbewegung, die deren ursprünglich transkonfessionelle Ausrichtung und ihren ökumenischen Irenismus ablöste, brachte ab 1830 nicht nur einen staatskirchlichen, sondern auch einen separatistischen Konfessionalismus bzw. Denominationalismus hervor. Am 23. April 1834 wurde in Hamburg in einem Kreis um Johann Gerhard Oncken (1800–1884) eine erste „Gemeinde der Taufgesinnten“ gegründet.⁵⁵ Oncken war, unterstützt von verschiedenen angelsächsischen Missionsgesellschaften, seit 1823 zunächst als Bibelkolporteur, Hafenmis-

⁵² Zur Unterscheidung von „klassischen“ und „konfessionellen“ Freikirchen vgl. *Erich Geldbach*, *Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen 2005, 127.

⁵³ Vgl. *Erich Beyreuther*, *Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *ders.*, *Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Hildesheim 1980, 245–264; *Erich Geldbach*, *Der Einfluss Englands und Amerikas auf die deutsche Erweckungsbewegung*, in: *ZRRG* 28 (1976), 113–122. Zur Geschichte des deutschen Baptismus vgl. *Günter Balders*, *Kurze Geschichte der deutschen Baptisten*, in: *ders.* (Hg.), *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984*, Wuppertal/Kassel 1984; *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.

⁵⁴ Vgl. *Wolfgang E. Heinrichs*, *Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen 1989*.

⁵⁵ *Balders*, *Geschichte*, 18 ff.; *Hans Luckey*, *Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus*, Kassel 1934, 11 ff.

sionar und Erweckungsprediger in Hamburg tätig.⁵⁶ Die Gemeindegründung und die sich anschließende Ordination Onckens wurde unter der Leitung des baptistischen Theologieprofessor Barnas Sears aus Hamilton, New York, vollzogen, der sich zu Forschungszwecken in Deutschland aufhielt. Aus dem von Sears verfassten Protokoll der Gemeindegründung in Hamburg⁵⁷ wird deutlich, dass die typischen Kennzeichen der etablierten nordamerikanischen Baptistengemeinden, einschließlich der Formulierung eines „covenants“ als vertragliche Einigung über die Rechte und Pflichten der Mitglieder, auf die deutsche Gruppierung übertragen wurden. Einleitend wird der Wunsch der Brüder und Schwestern erwähnt, nach apostolischer Weise getauft zu werden und dem urgemeindlichen Ideal entsprechend eine Gemeinde zu gründen („for the purpose of forming themselves into a church“). Diese Formulierung ist eine treffende Zusammenfassung der bereits herausgestellten kongregationalistischen Ekklesiologie.

In enger Verflechtung mit der nordamerikanischen Schwesterkirche und zahlreichen angelsächsischen Missionsgesellschaften entstanden durch Oncken und durch eine Reihe von Mitarbeitern weitere Baptistengemeinden, wobei das zuvor durch die Erweckungsbewegung entstandene Netzwerk religiöser Konventikel genutzt werden konnte. In der baptistischen Geschichtsschreibung wird Onckens rastlose missionarische Tätigkeit hervorgehoben, die innerhalb weniger Jahre zur Ausbreitung des Baptismus in West- und Osteuropa sowie nach Skandinavien führte.⁵⁸ Allerdings muss dabei auch die finanzielle Unterstützung durch die amerikanischen und englischen Schwesterkirchen berücksichtigt werden, die eine evangelistische Tätigkeit im großen Stil und die Anstellung hauptamtlicher Missionare zum Zweck einer von Deutschland ausgehenden Rechristianisierung der „Alten Welt“ erst ermöglichte.⁵⁹

Die klassischen Freikirchen entstanden in Deutschland ab den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts, die bis heute als eine Zeit verdichteter gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und kultureller Umbrüche gelten. „Ein komplexer Selbstfindungsprozess von Staat, Kirche und Gesellschaft im Ringen miteinander war die Folge.“⁶⁰ Dabei waren die territorial verfassten Landeskirchen, die traditionell durch das landesherrliche Kirchenregiment mit ihren Obrigkeiten verbunden waren, eher auf Seiten der Konservativen und erwiesen

⁵⁶ Vgl. *Balders*, Geschichte 18 ff.; *Luckey*, Oncken, 11 ff.

⁵⁷ Die Originalurkunde des Gründungsprotokolls befindet sich im Oncken Archiv (Elstal). Sie ist abgedruckt in: *Günter Balders*, *Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten*, Wuppertal/Kassel 1978, 43 ff.

⁵⁸ Vgl. *Ian M. Randall*, *Communities of Conviction, Baptist Beginnings in Europe*, Schwarzenfeld 2009, 59 ff.

⁵⁹ In einem Spendenaufruf an die britischen Baptisten von 1856 erwähnte Oncken 80 Missionare und Kolporteure – und eine noch größere Anzahl an ehrenamtlichen Predigthelfern. Vgl. *Johann Gerhard Oncken*, „Appeal to Christians in Britain“, unveröffentlichtes Material der American Baptist Historical Society, Atlanta USA.

⁶⁰ *Hubert Wolf*, *Katholische Kirchengeschichte im ‚langen‘ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918*, in: *Ökumenische Kirchengeschichte III*, 2007, 91.

sich mehrheitlich als Stützen der bisherigen Ordnung. Die großen Themen des sich bildenden Nationalstaates, der Demokratisierung und der Neuordnung der sozialen Verhältnisse stellten jedoch das traditionelle Bündnis von Staat und Kirche nachhaltig in Frage. Die wechselvolle deutsche Geschichte zwischen Revolution und ihrer restaurativen Nachgeschichte war das spannungsreiche Klima, in dem die deutschen Freikirchen – angeführt vom Baptismus – entstanden. Zu ihrer Tradition gehörte, wie bereits dargelegt, die konsequente Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat.

In einem euphorischen „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“ plädierte Julius Köbner, einer der Gründerväter des deutschen Baptismus, im Revolutionsjahr 1848 auch angesichts der fortgesetzten obrigkeitlichen Repressionen gegen Baptistengemeinden für die Religions- und Gewissensfreiheit als unveräußerliches Grundrecht: „[...] wir fordern sie für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, wir fordern sie in völlig gleichem Maße für Alle, seien sie Christen, Juden, Muhamedaner oder was sonst.“⁶¹ Er distanzierte sich vehement von der staatskirchlichen Konzeption, die nur „dem monopolisierten Kirchentum“⁶² die Freiheit zur Rede und zur ungehinderten Entfaltung zugestand. „Man täusche sich nicht! wir werden keine wahre Religionsfreiheit haben, wenn irgendeine Religionspartei in Verbindung mit dem Staate bleibt oder der Staat sich um die Religion kümmert.“⁶³ Dieses außergewöhnliche Plädoyer kann jedoch nicht als charakteristisch für den gesamten deutschen Baptismus gelten. Baptisten und andere Freikirchen waren als zunächst diskriminierte und später geduldete Minderheitskirchen vor allem darum bemüht, ihre eigene Position durch demonstrative Loyalität und politische Neutralität rechtlich und gesellschaftlich zu festigen. Die Gemeinden wurden deshalb vorwiegend als Gemeinschaften von Gläubigen verstanden, die getrennt von Gesellschaft und Staat ihr freikirchliches Ideal der Freiwilligengemeinde lebten. Die Trennung von Staat und Kirche diente im Unterschied zum angloamerikanischen Raum eher der Absonderung und der Unabhängigkeit von staatlichen Interventionen.

Dennoch bedeutete die Entstehung von Freikirchen im „Zeitalter der Emanzipation“ (Heinrich Heine), eine gravierende und unumkehrbare Veränderung der kirchlichen Landschaft in Deutschland. Die Konstituierung einer alternativen freikirchlichen Kirchenform war trotz ihrer Verflechtung in die frommen Ziele der Erweckungsbewegung auch die aktuelle Verwirklichung einer Sozialgestalt des Glaubens, die auf Unabhängigkeit vom Staat und auf kirchliche Selbstverwaltung setzte sowie die Religionsfreiheit als politisches Grundrecht einforderte. Baptisten und andere Freikirchen wehrten sich gegen den „Alleinvertretungsanspruch“ einer „ver-

⁶¹ Vgl. *Julius Köbner*, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk, in: *Erich Geldbach/Markus Wehrstedt/Dietmar Lütz* (Hg.), *Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner*, Berlin 2006, 131–150, hier: 135.

⁶² Ebd., 131.

⁶³ Ebd., 166.

gesellschafteten“ Form von Kirche und trugen so sukzessiv zur Akzeptanz eines religiösen und kirchlichen Pluralismus in Deutschland bei.

Die baptistischen Basisprinzipien wurden im deutschen Baptismus durch seine spezifische Entstehungsgeschichte und seine enge Verflechtung mit der deutschen und angelsächsischen Erweckungsbewegung in besonderer Weise interpretiert. Die auf Innerlichkeit und geistiges Wachstum ausgerichtete Frömmigkeit sowie die Konzentration der Verkündigung, der Seelsorge und der missionarischen Bemühungen auf den Einzelnen (Heilsindividualismus) drängten sich als besonders prägend in den Vordergrund. Zum erwecklichen Erbe des Baptismus, das bereits im Puritanismus und Pietismus vorgebildet wurde, gehört vor allem die Entdeckung des Einzelnen in seiner Bedeutung für die Kirche. Diese *entsteht* und *besteht* aus den zusammengeschlossenen, verbündeten (covenanting) Individuen. Daher kommt jedem Mitglied in seinem Entschluss zur Kirchenmitgliedschaft und zur kontinuierlichen Wahrnehmung seiner Aufgaben im Dienste der Einzelgemeinde größte Bedeutung zu. Kirchenmitgliedschaft regelte sich nicht länger durch die Zugehörigkeit zu einer Parochie oder ererbten Konfessionszugehörigkeit, sondern war eine Entscheidungsfrage jedes und jeder Einzelnen. Auch die Gestaltung der kirchlichen Lehre und Praxis wies einen konstitutiven Rückbezug auf die geistliche Kompetenz der einzelnen Mitglieder auf. Im Glauben und in der Verantwortung für die Kirche gab es idealiter keine Stellvertretung mehr, weder durch ein herausgehobenes Amt, noch durch eine innerkirchliche Elite. Baptistische Ekklesiologie geht daher traditionell vom geistlichen Potenzial des Individuums (engl. „soul competence“) aus.⁶⁴ Jede(r) einzelne Gläubige und seine bzw. ihre geistliche Biographie, deren Höhepunkt die individuell erlebte und später vor der Gemeindeversammlung bezeugte Bekehrung darstellte, bildete analog zum puritanischen Erbe ein Konstitutivum für das Kirchenverständnis und die Kirchenmitgliedschaft.⁶⁵ 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 in einer Kirche als spiritueller *Lebens- und Dienstgemeinschaft* verwirklichen.

Die „Kirche der Freien“

Blickt man auf die 400jährige Geschichte des Baptismus zurück, fällt auf, dass er in den drei untersuchten Kontexten aufs Engste mit Erneuerungs-

⁶⁴ Vgl. *Brackney*, Baptists, 71.

⁶⁵ 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.

und Reformbewegungen verbunden ist. Wie kaum eine andere Konfession wurde gerade der Baptismus zudem immer wieder selbst von religiösen Erweckungen und Aufbrüchen transformiert. Die Deutung des Pietismus durch Markus Matthias verweist daher auch auf die ekklesiologische Problematik des Baptismus. Der Pietismus entwickelte sich s. E. zu „einer utopischen, prinzipiell nie zum Ziel kommenden Bewegung, zum einen weil er eine universale (und dauerhafte) Reform über die Veränderung (Bekehrung und Wiedergeburt) von Individuen erreichen will, zum anderen weil jeder erreichte Christianisierungsgrad wieder Anlass für ein neues ‚entschiedeneres‘ Christentum werden kann und zum Zwecke christlicher Identitätsbildung werden muss.“⁶⁶ Ähnliche Phänomene ließen sich im weltweiten Baptismus und erst recht in seinen vielfältigen charismatisch geprägten Transformationsgestalten nachweisen. Die baptistischen Prinzipien sind weltweit immer wieder in neue Räume und gesellschaftliche Gegebenheiten inkulturiert worden, wobei sie sich als äußerst flexibel und integrativ erwiesen haben. Das baptistische Kirchenverständnis bildet daher einen flexiblen Referenzrahmen, der ganz unterschiedliche Ausdrucksformen, Praktiken und Interpretationen des Christentums aus sich heraussetzen oder integrieren kann. In einem Jubiläumsvortrag sprach William Brackney sogar von einem gegenwärtig stattfindenden Prozess der „Baptifizierung“ in vielen anderen kirchlichen Traditionen, die sich sukzessiv für das ortsgemeindliche Strukturprinzip öffnen.⁶⁷

Der vorliegende Beitrag befasste sich vorwiegend mit den Reformpotentialen des kongregationalistischen Kirchenverständnisses in seiner baptistischen Spielart, wodurch dessen aktuelle Gefährdungen und geschichtliche Hypothesen im Blick auf die Ökumene in den Hintergrund gerückt sind. Einige Stichworte müssen genügen, um das reiche Spannungsfeld aufzuzeigen. Die hypertrophe Individualisierung und die Pluralisierung innerhalb der baptistischen Einzelgemeinden in Fragen der Glaubenslehre, Frömmigkeit, aber auch der christlichen Lebensgestaltung führen gegenwärtig zur Diffusion binnenkonfessioneller Identitäten und Biografien. Der biblische und ethische Fundamentalismus, der besonders durch das Beispiel der US-amerikanischen politischen Rechten in den öffentlichen Diskurs getreten ist, vereinnahmte und desavouierte in den letzten Jahren die baptistischen Prinzipien der Glaubens- und Gewissensfreiheit ebenso wie die stets so vehement geforderte Trennung von Kirche und Staat.⁶⁸ Ortsgemeindlicher Autismus und Protektionismus verhindern oftmals eine

⁶⁶ Markus Matthias, Bekehrung und Wiedergeburt, in: Hartmut Lehmann/Ruth Albrecht (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten. Geschichte des Pietismus, Bd. IV, Göttingen 2004, 49–82, hier: 50 f.

⁶⁷ Vgl. William H. Brackney, Die baptistische Geschichte. Rückblick und Vorschau, in dieser Ausgabe, 172–184.

⁶⁸ Vgl. Erich Geldbach, Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland, Münster 2001; ders., „Amerikas letzte und einzige Hoffnung“. Die Southern Baptist Convention. Geschichte und Gegenwart, in: ZThG 7 (2002), 34–63.

nachhaltige und erkennbare Partnerschaft in der Ökumene sowie eine die Gemeindegrenzen transzendierende Identitätsfindung als profilierte Freikirche. Die unreflektierte Perpetuierung konfessioneller Feindbilder und das Beharren auf dem Paradigma einer „Kontrastkirche“ im Unterschied zu den Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche stehen einer notwendigen theologischen Reformdiskussion, die auch zu einem gesellschaftsrelevanten Auftreten führen könnte, immer noch im Wege. Hinzu kommt die fast schon traditionell zu nennende Unversöhnlichkeit, die aufgrund doktrinäer Unterschiede häufig Spaltungen provoziert, aber bei näherem Hinsehen mehrheitlich auf persönlichen Ressentiments und divergierenden Frömmigkeiten beruht.

Dennoch steht das kongregationalistische Kirchenmodell baptistischer Spielart auch für eine Reihe von zum Teil noch unentdeckten und nachhaltigen ekklesiologischen Reformpotentialen. Dazu gehört m.E. eine Neuentdeckung der facettenreichen covenant-Theologie und ihrer sozialen Implikationen (Menschenrechte) sowie die Chance eines dynamischen Kircheseins als einer gewählten Gemeinschaft der mündigen und geistlich kompetenten Einzelnen.

Die EKD hat ihren viel diskutierten Reform- und Strukturprozess, der im Jahr 2006 begann und noch andauert, unter das Motto „Kirche der Freiheit“ gestellt.⁶⁹ Dabei steht bei allen konkreten Reformvorschlägen die Gabe der anvertrauten Freiheit allein aus Gnade im Mittelpunkt, die sich im kirchlichen Handeln und Miteinander verwirklichen und verantwortlich bewähren soll. William Bradford, der erste Gouverneur der Plymouth Plantation, wählte für die Gruppe puritanischer Separatisten in England, in denen die späteren „Pilgerväter“ und die Gründerväter der ersten Baptistengemeinde zusammentrafen, rückblickend eine markante Bezeichnung: „The Lords free people“.⁷⁰ Auch dieser Ehrentitel weiß um die in der Reformation neu entdeckte „Freiheit eines Christenmenschen“, setzte aber einen deutlicheren Akzent auf die menschlichen Rezipienten und die von ihnen frei gewählte Gemeinschaft. Der Kongregationalismus in seinen unterschiedlichen denominationellen Ausprägungen, nicht zuletzt auch in der baptistischen, erhebt den Anspruch, eine solche „Kirche der Freien“ zu repräsentieren. Diese „Kirche der Freien“ steht besonders für die vom christlichen Glauben ausgelösten Freiheitsprozesse, die sich in den geistlich kompetenten und mündigen „Freien“ im Einsatz für die Freiheit anderer verleblichen.

⁶⁹ Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Kirche der Freiheit: Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Frankfurt a. M. 2006; zur theologischen Kritik am Impulspapier vgl. *Wilfried Härle*, *Als ob alles Beten nichts nützt. Das EKD-Papier zur Reform des deutschen Protestantismus hat theologische Schwächen, Zeitzeichen*. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 10/2006, Oktober 2006, 7. Jg., 22–25.

⁷⁰ *William Bradford, Of Plymouth Plantation, 1620–1647*, New York 1981, 8.

Biografie

- Balders, Günter*, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984, Wuppertal/Kassel 1984, 17–168
- , Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal/Kassel 1978
- Beutel, Harald*, Die Sozialtheologie Thomas Chalmers und ihre Bedeutung für die Freikirchen, Göttingen 2007
- Beyreuther, Erich*, Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: *ders.*, Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze, Hildesheim 1980, 245–264
- Brachlow, Stephen*, The Communion of Saints. Radical Puritan and Separatist Ecclesiology 1570–1625, Oxford 1988
- Brackney, William H.*, The Baptists, Westport 1988
- , Baptists in North America. A Historical Perspective, Malden 2006
- , Die baptistische Geschichte. Rückblick und Vorschau, in: *ZThG* 15 (2010), 172–184
- Bradford, William*, Of Plymouth Plantation, 1620–1647, New York 1981
- Brunotte, Ulrike*, Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England, Göttingen 2000
- Byrd, J. P.*, The Challenges of Roger Williams. Religious Liberty, Violent Persecution, and the Bible, Macon 2002
- Caldwell, Patricia*, The Puritan Conversion Narrative. The Beginnings of American Expression, Cambridge 1985
- Davis, James Calvin*, The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics, Louisville 2004
- A Declaration of Faith of English People, 1611, in: *Joe Early*, The Life and Writings of Thomas Helwys, Macon 2009
- Deppermann, Klaus*, Der Englische Puritanismus, in: *Martin Brecht* (Hg.), Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Geschichte des Pietismus, Bd. I, Göttingen 1993, 11 ff.
- Elazar, Daniel J.*, Covenant and Civil Society, New Brunswick 1998
- Förster, Winfried*, Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen seiner Staatslehre, Hamburg 1969.
- Geldbach, Erich*, „Amerikas letzte und einzige Hoffnung“. Die Southern Baptist Convention. Geschichte und Gegenwart, in: *ZThG* 7 (2002), 34–63
- , Der Einfluss Englands und Amerikas auf die deutsche Erweckungsbewegung, in: *ZRRG* 28 (1976), 113–122
- , Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland, Münster 2001
- Härle, Wilfried*, Als ob alles Beten nichts nützt. Das EKD-Papier zur Reform des deutschen Protestantismus hat theologische Schwächen, Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 10/2006, Oktober 2006, 7. Jg., 22–25
- Hall, Timothy L.*, Separating Church and State. Roger Williams and the Religious Liberty, Chicago 1998
- Heinrichs, Wolfgang E.*, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen 1989
- Hochgeschwender, Michael*, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstler-tum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M./Leipzig 2007

- Huxtable, John*, Art. „Kongregationalismus“, in: TRE XIX, Berlin/New York 1990, 452
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Kirche der Freiheit: Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Frankfurt a. M. 2006
- Köbner, Julius*, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk, in: *Erich Geldbach/Markus Wehrstedt/Dietmar Lütz* (Hg.), *Religions-Freiheit*. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006
- Lee, Jason K.*, *The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon 2003
- Luckey, Hans*, *Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus*, Kassel 1934
- Matthias, Markus*, Bekehrung und Wiedergeburt, in: *Hartmut Lehmann/Ruth Albrecht* (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten*. Geschichte des Pietismus, Bd. IV, Göttingen 2004, 49–82
- McBeth, H. Leon*, *The Baptist Heritage. Four Centuries of Baptist Witness*, Nashville 1987
- Miller, Perry*, *The New England Mind. From Colony to Province*, Cambridge 1953
- Murphy, Andrew R.*, *Conscience and Community. Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*, University Park Pennsylvania 2001
- Noll, Mark A.*, *Das Christentum in Nordamerika*, Leipzig 2000; *ders.*, *Evangelikalismus und Fundamentalismus in Nordamerika*, in: *Ulrich Gäbler u. a.* (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Geschichte des Pietismus Bd. III, Göttingen 2000, 466–532
- Oncken, Johann Gerhard*, „Appeal to Christians in Britain“, unveröffentlichtes Material der American Baptist Historical Society, Atlanta USA
- Randall, Ian M.*, *Communities of Conviction, Baptist Beginnings in Europe*, Schwarzenfeld 2009
- Smyth, John*, Principles and Interferences concerning the visible church, in: *William Thomas Whitley* (Hg.), *The Works of John Smyth*, Bd. 1, Cambridge 1915, 250–320.
- Smyth, John*, *The Character of the Beast, 1609*, in: *William Thomas Whitley* (Hg.), *The Works of John Smyth*, Bd. 2, 564 f.
- Strübind, Andrea*, *Die Unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“*, Wuppertal/Kassel 1995
- , *Das freikirchliche Kirchen- und Gemeindeverständnis. Eine baptistische Sicht*, in: *Catholica* 63 (2009), 27–47
- , *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
- Strübind, Kim*, *Einigkeit und Recht auf Freiheit. Überlegungen zum Dauerproblem eines freikirchlichen Gemeindebundes*, in: *ZThG* 9 (2004), 30 ff.
- Williams, Roger*, *The Bloody Tenent of Persecution*, in: *James Calvin Davis* (Hg.), *On Religious Liberty*. Selections from the Works of Roger Williams, Cambridge/London 2008
- Wolf, Hubert*, *Katholische Kirchengeschichte im ‚langen‘ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918*, in: *Ökumenische Kirchengeschichte III*, 2007, 91.
- Wright, Stephen*, *The Early English Baptists (1603–1649)*, Woodbridge 2006