

Frei-evangelische Kirchentheorie

Ein Werkstattbericht

Zur praktisch-theologischen Ausgangslage und zum Forschungsstand einer Kirchentheorie in frei-evangelischer Absicht

Der Begriff Kirchentheorie steht für eine inzwischen zwar etablierte, aber dennoch recht junge Disziplin der Praktischen Theologie.¹ Nach dem viel zitierten Aufsatz von Dieter Becker tritt der Begriff zum ersten Mal im Zusammenhang mit der Modernismusdebatte des Katholizismus am Ende des 19. bzw. am Anfang des 20. Jahrhunderts auf.² Die Kirchentheorie erscheint dort als Sinnbild einer antirömischen Ekklesiologie und wurde inhaltlich schon in diesem Kontext mit einem sehr innerweltlichen Kirchenbegriff verbunden.

Eine positive Positionierung erfährt der Begriff erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und „repräsentiert [...] eine Hinwendung der Blickrichtung auf die organisatorischen, gesellschaftlichen und strategischen Funktionen von ‚Kirche‘ in der Welt.“³ Den Ursprung dieser positiven Bestimmung verfolgt Becker an das Theologische Seminar der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau in Herborn zurück, insbesondere in Verbindung mit Karl-Wilhelm Dahm. Ausgangspunkt dieser neuen Blickrichtung, die Dahm dann in seinem Buch „Beruf: Pfarrer“ als funktionale Theorie kirchlichen Handelns ausarbeitete, waren nach Becker u. a. „die Diskrepanzerfahrungen zwischen der Theorievermittlung an den theologischen Universitäten und der pastoralen Praxis“.⁴ Dahm verstand unter dieser Theorie „vorläufige Deutungsversuche, die aufgrund neuer Daten und Fragestellungen überholungsbedürftig seien.“⁵ Im Anschluss an Dahm wurde Kirchentheorie bis in die 1990er Jahre als „Bearbeitung der Gestalt und der Aufgaben von Kirche in ihrer innerweltlichen Ausprägung“⁶ verstanden.

¹ Der Werkstattbericht ist der Ertrag eines Oberseminars zur Kirchentheorie, das interdisziplinär angelegt war und im WS 2017/2018 unter der Leitung von Prof. Dr. Andreas Heiser, Prof. Dr. Markus Iff und M. A. Michael Schroth, Doktorand in Praktischer Theologie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn, durchgeführt wurde.

² Vergleiche zum Folgenden die begriffsgeschichtliche Darstellung bei BECKER, DIETER: Kirchentheorie. Geschichte und Anforderungen eines neueren theologischen Begriffs, PTh 96 (2007), 274-290.

³ A. a. O. 276.

⁴ A. a. O. 279.

⁵ A. a. O. 281.

⁶ A. a. O. 283.

In der Folge war es das Werk von Reiner Preul aus dem Jahr 1997 „Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktion von Kirche“⁷, sowie die drei neueren Monographien „Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens“⁸ aus dem Jahr 2011 von Jan Hermelink, „Kirche“⁹ von Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong aus dem Jahr 2013 und zuletzt „Kirchentheorie“¹⁰ von Christian Grethlein aus dem Jahr 2018, die dieser jungen Disziplin maßgebliche Impulse geliefert haben.¹¹

Reiner Preul bestimmt in seinem Entwurf die Kirchentheorie als Bindeglied zwischen Systematischer Theologie und Praktischer Theologie und damit auch als Integral der Praktischen Theologie, der alle anderen praktisch-theologischen Disziplinen zugeordnet werden können. Preul integriert dabei auch soziologische Perspektiven, so vor allem die Institutionentheorie, aber auch die Systemtheorie. Neben einem historischen Teil bilden systematisch-theologische Überlegungen einen wesentlichen Bestandteil der Kirchentheorie Preuls, die insgesamt programmatisch der kybernetischen Grundthese folgt: „Die evangelische Kirche wird durch die Auslegung ihrer eigenen Lehre geleitet.“¹²

Auch Jan Hermelink untersucht die „Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens“ zunächst ausführlich systematisch (systematisch-theologisch sowie aus der Perspektive der Systemtheorie Luhmanns bzw. seines Schülers Nassehi), dann historisch und schließlich aber auch empirisch. Er schließt mit einer praktisch-theologischen Orientierung zur Leitung von Kirche. Seinen systemtheoretischen Kirchenbegriff konstruiert er im Anschluss an die Konflikttheorie von Ernst Lange in der Spannung zwischen der kirchlichen Organisation und dem Jenseits des Glaubens. Dieses Jenseits des Glaubens steht mit der

⁷ PREUL, REINER: Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche, Berlin 1997.

⁸ HERMELINK, JAN: Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh 2011.

⁹ HAUSCHILDT, EBERHARD/POHL-PATALONG, UTA: Kirche, Lehrbuch praktische Theologie 4, Gütersloh 2013.

¹⁰ GRETHLEIN, CHRISTIAN: Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext, Berlin 2018.

¹¹ Neben diesen Monographien, auf die sich hier aus Platzgründen beschränkt werden muss, seien als einflussreiche und instruktive Beiträge natürlich noch die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD erwähnt (vgl. dazu die KMU V: BEDFORD-STROHM, HEINRICH/JUNG, VOLKER [Hgg.]: Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015), außerdem noch der Tagungsband der Fachgruppe Praktische Theologie in der wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie zu besagtem Thema (WEYEL, BIRGIT/BUBMANN, PETER [Hgg.]: Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche [VWGTh 41], Leipzig 2014) sowie das anlässlich des 60. Geburtstages von Jan Hermelink veröffentlichte Werk MERZYN, KONRAD/SCHNELLE, RICARDA u. a. (Hgg.): Reflektierte Kirche: Beiträge zur Kirchentheorie (APrTh 73), Leipzig 2018 und zuletzt zur Perspektive der Gemeindeentwicklung das Handbuch der Züricher Praktischen Theologen Ralph Kunz und Thomas Schlag (KUNZ, RALPH/SCHLAG, THOMAS [Hgg.]: Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014).

¹² PREUL, Kirchentheorie 43 (wie Anm. 7).

kirchlichen Organisation im Konflikt und wird in den organisationsrelativierenden Dimensionen „Institution“, „Interaktion“ und „Inszenierung“ begrifflich gefasst. Damit wird Kirche als dialektisch verfasster Möglichkeitsraum von Glauben Gegenstand seiner Kirchentheorie.¹³

Bei Hauschildt und Pohl-Patalong kommt Kirche gleichzeitig als Organisation, Institution und Bewegung in den Blick. Zusammengehalten werden diese konträren Logiken in der Metapher vom „Hybrid“ Kirche. Damit weichen unfruchtbare normative Alternativen von richtiger und falscher Kirche der Beschreibung unterschiedlicher legitimer Formen und Gestalten des komplexen Phänomens Kirche. Die Verfasser wollen mit einem deskriptiven Zugang „der impliziten Theologie, die sich bei den Menschen in Verhalten und typischen Sichten findet, einen größeren Raum geben.“¹⁴ Dieser deskriptive Zugang zeigt sich u. a. auch in der Einordnung der evangelischen Kirche in die vier christlichen Kirchenfamilien (orthodoxe Kirchen, katholische Kirche, Kirchen der Reformation, Pfingstkirchen)¹⁵ sowie der Bestimmung von Kirche als Netz von Gemeinden an kirchlichen Orten, mit der die Verfasser eine Alternativsetzung zwischen Parochie und nichtparochialen Gemeindeformen vermeiden. Kirche als Gemeinde wird so pluriform und flexibel. Eine weitere Besonderheit bei Hauschildt und Pohl-Patalong ist, dass die ekklesiologischen Grundlagen nur noch auf wenigen Seiten im einleitenden Kapitel dargestellt werden. Damit vollziehen sie eine klare Emanzipation der Kirchentheorie von der Ekklesiologie. Die Kirchentheorie kann sich so als genuin praktisch-theologische Disziplin auf die komplexe Aufgabe konzentrieren, die empirisch wahrnehmbare Kirche und ihre Gestalten (aus soziologischer, psychologischer und ökonomischer Perspektive) mit theologischen Einsichten aus Vergangenheit und Gegenwart von Kirche ins Gespräch zu bringen.

Der neueste Entwurf einer Kirchentheorie stammt von Christian Grethlein. Im Anschluss an seine Konzeption der Praktischen Theologie als „Theorie der Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart“¹⁶ gelingt es ihm schlüssig, einerseits mit einem notwendig theologisch scharfen Kirchenbegriff die Kirchentheorie innerhalb der Praktischen Theologie präzise zu verorten, indem er Kirche als speziellen Fall der Kommunikation des Evangeliums begreift, der dann eben Gegenstand der Kirchentheorie ist.¹⁷ Und auf der anderen Seite kann er durch das Merkmal dieses speziellen Falles der Kommunikation des Evangeliums, nämlich

¹³ „Im Ganzen hat die praktisch-theologische Kirchentheorie die evangelische Kirche daher als eine Organisation zu beschreiben, die den christlichen Glauben gerade darin zur Wirkung und zum Ausdruck bringt, dass sie sich offen hält für die Manifestation des Glaubens jenseits der Organisation.“ (HERMELINK, *Kirchliche Organisation*, 29 [wie Anm. 8].)

¹⁴ HAUSCHILD/POHL-PATALONG, *Kirche* 52 (wie Anm. 9).

¹⁵ Vgl. a. a. O. 221-245.

¹⁶ Vgl. GRETHLEIN, CHRISTIAN: *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, 1.

¹⁷ Vgl. auch: GRETHLEIN, CHRISTIAN: *Theologizität der Praktischen Theologie*, in: NORD, ILONA/SCHLAG, THOMAS (Hg.): *Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive* (VWGTh 49), Leipzig 2017, 17-24.

der Kontextualität, einen empirisch weiten Horizont für das Phänomen Kirche wahren. Wie schon bei Hauschildt und Pohl-Patalong wird bei Grethlein die Kirchentheorie als genuin praktisch-theologische Disziplin verstanden und auf die Ekklesiologie als Thema der Dogmatik lediglich auf vier Seiten verwiesen.¹⁸ Bemerkenswerterweise steht der erste Teil des Buches unter dem Titel „Grundlagen: biblische Perspektiven und methodologische Konsequenzen“, in dem Grethlein die inhaltliche Bestimmung der Kommunikation des Evangeliums aus der biblischen Betrachtung gewinnt. In der Folge schreibt er dann im Sinne seiner Grundthese von der Kirche als Kommunikation des Evangeliums im Kontext eine Kirchengeschichte als Kontextualisierungsgeschichte und kommt von da aus über eine Bestandsaufnahme auf den gegenwärtigen Kontext von Kirche und die damit verbundenen Herausforderungen zu sprechen. Er endet in einem fast schon leidenschaftlichen Plädoyer, dass sich Kirche den gegenwärtigen Metamorphosen des Kontextes zu stellen und nicht auf alten Kontextualisierungen zu beharren habe, die längst ihre Plausibilität verloren hätten.¹⁹

Grundsätzlich einig sind sich alle drei neueren Entwürfe, dass es Aufgabe einer praktisch-theologischen Kirchentheorie ist, das empirisch wahrnehmbare Phänomen Kirche einerseits und die theologische Größe Kirche andererseits aufeinander zu beziehen und in Zusammenhang zu setzen. Darüber hinaus seien als eine Art Übereinstimmung der drei neueren kirchentheoretischen Monographien – natürlich in den jeweiligen Entwürfen unterschiedlich gewichtet – an dieser Stelle drei Einsichten dargestellt, die dann auch als Grundlage für die Frage nach einer Kirchentheorie in freikirchlicher Absicht dienen werden. So lässt sich als ersten Konsens der evangelischen Kirchentheorie die Einsicht in die Funktionalität von Kirche festhalten. Kirche existiert nicht um ihrer selbst willen, sondern ist funktional auf „das Jenseits des Glaubens“ (Hermelink) bzw. die „Kommunikation des Evangeliums“ (Hauschildt/Pohl-Patalong und Grethlein) bezogen.

Zweitens arbeiten alle Entwürfe mit mehrdimensionalen Kirchenbegriffen. Während Preul Kirche noch fast ausschließlich als Institution aufgefasst hat, sind sich die späteren Autoren einig, dass das komplexe Phänomen Kirche mit eindimensionalen Konzepten und Theorien nicht zu fassen ist. So liegt der Schwerpunkt bei Hermelink zwar klar bei der Kirche als Organisation, wobei seine Kirchentheorie schon mit ihrem Titel die organisationsrelativierenden Dimensionen „Institution“, „Interaktion“ und „Inszenierung“ umfasst. Hauschildt und Pohl-Patalong nutzen das Modell von der Kirche als „Hybrid“ sowie die Theorie von der Kirche als Netzwerk kirchlicher Orte, um die Mehrdimensionalität von Kirche zu erfassen. Und zuletzt ist es bei Grethlein der mehrschichtig angelegte Kommunikationsbegriff selbst und die darin enthaltenen unterschiedlichen Modi der Kommunikation des Evangeliums (Gemeinschaftliches Feiern, Helfen zum Leben, Lehren und Lernen, Kunst), die sich gegen einen unterkomplexen praktisch-theologischen Begriff von Kirche wehren.

¹⁸ Vgl. GRETHLEIN, Kirchentheorie 3-6 (wie Anm. 10).

¹⁹ Vgl. a. a. O. 291-298.

Als dritte Übereinkunft kann die Kontextualität von Kirche gelten. Am deutlichsten wird das freilich im Entwurf Grethleins, der eben seinen praktisch-theologischen Kirchenbegriff von der Kontextualität her konzipiert. Aber auch schon Hermelink bezieht unter seinen „Empirischen Bestandsbedingungen“, insbesondere unter dem Punkt „Mitgliedschaft“, gesellschaftliche Rahmenbedingungen sowie die Perspektive der Mitglieder mit ein. Und auch Hauschildt und Pohl-Patalong bringen mit ihrem Kapitel „Die gegenwärtige Situation der Kirche – der Kontext der Kirchentheorie“ direkt und mit dem Kapitel „Die Perspektive der Kirchenmitglieder? Mitgliedschaft und Kirchenbindung“ zumindest indirekt die Kontextualität von Kirche zur Geltung.

In Anbetracht dieser Übereinkünfte hat sich nun eine Kirchentheorie in frei-evangelischer Absicht zu positionieren. Das soll in ersten Ansätzen in diesem Aufsatz geschehen. Dabei wird zu fragen sein, welche historischen Kontexte die pluriforme Sozialgestalt Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland maßgeblich geprägt haben. Zweitens muss auf Basis der Einsicht in die Funktionalität von Kirche geklärt werden, inwiefern der Glaubensbegriff als Schlüsselkategorie für den Bezug dieser Funktionalität leistungsfähig ist. Er findet nicht nur bei Jan Hermelink Verwendung, sondern ist auch in der Tradition Freier evangelischer Gemeinden zentraler Vermittlungsbegriff von theologischer Bestimmung und sozialer Gestalt von Kirche bzw. Gemeinde. Und zuletzt ist zu erläutern, inwiefern die maßgeblichen Kategorien evangelischer Kirchentheorie in frei-evangelischer Absicht erweitert werden müssen, um ihrem Gegenstandsbereich gerecht werden zu können.

Zur Genese einer freikirchlichen Sozialgestalt des Glaubens und einer Kirchenform – historische Perspektiven und ihr Ertrag für eine freikirchliche Theorie von der Kirche

- I Ein praktisch-theologisch geschärfter Blick auf die Entstehung des Evangelischen Brüdervereins in 1850 und seine Bedeutung für eine freikirchliche Sozialgestalt des christlichen Glaubens

Die praktisch-theologische Kirchentheorie geht von der Wahrnehmung dessen aus, was sie gegenwärtig mit dem Begriff „Kirche“ benennt. Darum ist die Empirie ihr wichtigstes Tool. Zugleich zeigt aber die Reflexion auf die empirischen Verhältnisse der Großkirchen, wie stark deren theoretisches Verständnis eine *historische*, eine gesellschafts- wie organisationsgeschichtliche Besinnung voraussetzt.²⁰ Die Komplexität der kirchlichen Institutionen hat sich erheblich gesteigert. Was heute als „Kirche“ betrachtet wird, birgt in sich das Nebenei-

²⁰ Vgl. HERMELINK, JAN: Aktuelle Tendenzen und Aufgaben praktisch-theologischer Kirchentheorie, ThLZ 135 (2010), 139-154, 145, der die historische Perspektive in Bezug auf die Ent-

ander verschiedener, auch konkurrierender Sozialgestalten. Alle diese kirchlich-institutionellen Sozialformen haben bestimmte Kommunikationsformen, die ihrerseits geschichtlich bedingt sind. Sie implizieren zudem unterschiedliche Bindungsmuster, Funktionspositionen und Leitungsstrukturen. Hier hilft eine historisch-strukturelle Differenzierung dazu, das Leben einer gegenwärtigen Kirchenform angemessen wahrzunehmen.²¹

1.1 Was die historische Perspektive leisten kann

In der historischen Perspektive geht es darum, der realistischen Wahrnehmung der empirischen Kirche in unterschiedlichen soziologischen Kategorien zu dienen, so dass auf dieser Grundlage ihre implizite Theologie be- und hinterfragt sowie kritisiert werden kann. Da wir es als genuine Aufgabe der Kirchentheorie ansehen, die Dimensionen von Kirche in ihrer sozialen Gestalt und ihrer theologischen Bestimmung kritisch-konstruktiv aufeinander zu beziehen und den Gap zu überbrücken, so ist es Aufgabe der historischen Perspektive, die historische Bedingtheit der Sozialgestalt in ihrer Korrespondenz zur theologischen Bestimmung zu beleuchten.

1.2 „Achsenzeit“

Freilich hat die Kirchentheorie ihren Zweck in der Kybernetik, wobei sie weniger dem Leitungshandeln der Pfarrerrinnen und Pfarrer dient, als – mit Rückgriff auf die Antike – der Selbststeuerung von Systemen.²² Der Göttinger Praktische Theologe Jan Hermelink geht davon aus, dass sich für dieses Feld zentrale Einsichten in „Hoch- oder Achsenzeiten kybernetischer Reflexion“²³ ausbilden. Aus der Zeit zwischen 1880–1930 sei zu sehen, wie Kirchentheorie als Institutionstheorie betrieben werde. Mit dem Ende der Staatskirche in 1919/1920 seien die Bezüge von Staat, Gesellschaft und Kirche sowie von Gemeinde und übergemeindlichen Instanzen in einer Komplexität von großkirchlichen Institutionen neu zu bestimmen gewesen.²⁴ Aus dem 18./19. Jahrhundert sei mit Friedrich D. E. Schleiermacher die theologische Theorie der verbundenen Kirchenleitung hervorgegangen.²⁵ Als die gesellschaftliche Stellung der Kirche als Ganzer in den 1960er Jahren in Frage geriet, habe sich mit Ernst Lange die Kirchentheorie als Konflikttheorie herausgebildet, die das Verhältnis von Kirche und Staat, Kirche

stehungsbedingungen, das historisch grundierte Verständnis von Begriffen und die Wahrnehmung der eigenen Theoriegeschichte auswertet.

²¹ A. a. O. 145.147.

²² Vgl. PREUL, Kirchentheorie, besonders die Seiten VII. 38-49 (wie Anm. 7).

²³ HERMELINK, Tendenzen 145 (wie Anm. 20).

²⁴ Vgl. a. a. O. 146 f.

²⁵ Vgl. a. a. O. 150-153.

und individuellem Glauben, die Rolle der Laien wie die Bedeutung para- und übergemeindlicher Sozialformen wahrzunehmen half.²⁶

Die Verwendung des von Karl Jaspers geprägten Begriffs „Achsenzeit“ ist etwas vermessen. Nach Jaspers sind die Unabhängigkeit und Gleichzeitigkeit von Phänomenen sowie der weite Fokus der Weltgeschichte konstitutiv für die „Achsenzeit“. Die Anwendung hat jedoch darin ihr Recht, dass kybernetische Konzepte in ereignisreichen Zeiten aufkommen.²⁷

1.3 1848/1850 als „Achsenzeit“

Für die Sozialform der 1854 gegründeten ersten Freien evangelischen Gemeinde und der ihr vorausgehenden Form des Evangelischen Brüdervereins liegt eine solche „Achsenzeit“ kurz zuvor in den Jahren 1848/1850. In ihnen ereigneten sich die wirtschaftlichen, kulturellen, politischen Umbrüche hin zu Selbstbestimmung auf der Grundlage von Freiheitsrechten und der Umsetzung dieser Rechte in neu entstehenden religiösen Gemeinschaften gedrängt im Wuppertal.²⁸

Gerade in dieser Region, genauer in Elberfeld, Barmen, Vohwinkel, Ronsdorf und Cronenberg²⁹ und dem umliegenden Bergischen Land mit seiner Inspiration und Ausstrahlung zum Niederrhein, ins Oberbergische, ins Siegerland, ins

²⁶ Der praktische Theologe, Oberkirchenrat und Kirchenreformer Ernst Lange (1927-1974) sprach aus der Sicht des pastoralen Amtes von „vertikalen Konflikten“, die zwischen Kirchenleitung und der Arbeit vor Ort bestehen, von „horizontalen Konflikten“, die aus Erwartungen verschiedener Mitgliedergruppen entstehen, sowie von „temporalen Konflikten“, die durch die Spannung von Bewahrung und Erneuerung verursacht sind. Lange sah vor allem den produktiven Gehalt der Konflikte, die er als Lernfelder gemeinsamer Verantwortung verstehen wollte. Vgl. LANGE, ERNST: Überlegungen zu einer Theorie kirchlichen Handelns (1972), in: DERS.: Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. SCHLOZ, RÜDIGER, München/Gelnhausen 1981, 197-214 und HERMELINK, JAN: Art. „Lange, Ernst“, in: TRE 20, Berlin/New York 1990, 436-439.

²⁷ Karl Jaspers bezeichnete in seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen die Zeitspanne von ca. 800 bis 200 v. Chr. als Achsenzeit (JASPERS, KARL: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949), in der durch bedeutende Fortschritte in Philosophie und Technik in vier voneinander unabhängigen Kulturräumen (China, Indien, Orient, Okzident) die geistige Grundlegung der gegenwärtigen Menschheit etabliert wurde und brachte die Grundkategorien hervor, in denen heute noch gedacht wird. Jaspers legte Wert darauf, die „Achsenzeit“ als Wurzel der Moderne und als weltgeschichtliche Epoche jenseits von spätantik-mittelalterlichen christlichen, islamischen und fernöstlichen Identitätsbildungen zu sehen. Deswegen verwarf er es auch, das Zeitalter der europäischen Aufklärung als „zweite Achsenzeit“ (a. a. O. 104) zu bezeichnen, denn mit ihr sei nur ein Sonderfall der in der Achsenzeit begonnenen Entwicklung bezeichnet. Vgl. METZLER, DIETER: Achsenzeit als Ereignis und Geschichte, in: FITZENREITER, MARTIN (Hg.): Das Ereignis. Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund (IBAES 10), Berlin 2009, 169-173.

²⁸ Die zentralen Ereignisse liegen auf einer verdichteten Zeitschiene von einem viertel Jahrhundert: 1846 Evangelische Allianz, 1848/1850 Revolution, 1850 Evangelischer Brüderverein, 1854 Freie evangelische Gemeinde Elberfeld/Barmen, 1874 Bund Freier evangelischer Gemeinden.

²⁹ Vgl. HEINRICHS, WOLFGANG: Von Wittenberg über Genf ins Wuppertal – eine evangelische Reise aus der Sicht eines Historikers, in: HAUBECK, WILFRID/HEINRICHS, WOLFGANG (Hgg.): Evangelisch heißen – evangelisch sein (Theologische Impulse 27), Witten 2015, 122-129, 124.

hessische Hinterland und Ruhrgebiet, geschah das, was die Freien evangelischen Gemeinden hervorgebracht hat: die politische, soziale, wirtschaftliche und geistig-kulturelle Revolution, die Historiker gelegentlich als den „Einbruch der Moderne benennen“.³⁰ Diese Zeit formt eine neue Mentalität. Man las die Bibel neu. Freie Religionsvereine fanden sich als demokratisch-bürgerliche Einrichtung zusammen. Man arbeitete egalitär, und die eine Wahrheit musste privat gelebt werden in einer ansonsten pluralistischen Gesellschaft, in der Werte und Moral miteinander konkurrierten.

Politisch markiert die Achse den Wandel vom hierarchischen Ständestaat zum parlamentarischen, ökonomisch vom Agrar- zum Industriestaat, sozial von der Ständegesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft, kulturell vom höfischen zum bürgerlichen Ideal, botanisch vom Barock- zum englischen Garten, musikalisch von der Kammermusik zur Sinfonie, von einem geordneten Zentralismus zum wilden Individualismus, der nach Einheit strebt.³¹

Das Wuppertal wurde zum Ort der Entstehung alternativer Organisationsmodelle zur Landeskirche. Es kam zu Gründungen von Vereinen, Gemeinschaften und Gesellschaften.

Nach dem Vorbild der 1780 in Basel gegründeten „Deutschen Christentums-gesellschaft“, die sowohl apologetisch (weltweite Bibel- und Traktatverbreitung) als auch praktisch-sozial tätig wurde, entstanden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Vereine mit missionarischen und/oder diakonischen Zielen.³² In dieser Sozialform artikulierte sich der Wille der bürgerlichen Gesellschaft zur Mitgestaltung des Öffentlichen, was bis zum Ende des Absolutismus allein Sache der Obrigkeit gewesen war. Die Freiräume, die sich durch Beschränkung der staatlichen Aufgaben eröffneten, nutzten die staatsbürgerlichen Mittelschichten zur Durchsetzung ihrer Ziele und Interessen. Im Verein konnten demokratische Verfahrensformen erprobt und eingeübt werden und förderten die Durchsetzung bürgerlicher Emanzipations- und Partizipationsformen.³³

2 Eine kirchentheoretische Wahrnehmung der Entstehung des Evangelischen Brüdervereins 1850

Die neu aufkommenden religiösen Sozialisationsformen lassen sich kirchentheoretisch intra- und interdisziplinär betrachten. Für das Gespräch zwischen historischer und praktischer Theologie bietet es sich an, bei dem Kirchenbegriff des Göttinger Praktischen Theologen Jan Hermelink einzusetzen, der ihm als

³⁰ Vgl. GUMBRECHT, HANS-ULRICH: Modern, Modernität, Moderne, in: KOSELLEK, REINHART/ CONZE, WERNER/BRUNNER, OTTO (Hgg.): *Geschichtliche Grundbegriffe* (Historisches Wörterbuch zur politisch-sozialen Sprache 4), Stuttgart 1978, 93-131.

³¹ Vgl. HEINRICH, Wittenberg 125 f (wie Anm. 29).

³² Vgl. HERMELINK, *Organisation* 144 (wie Anm. 8).

³³ Vgl. HÄUSLER, MICHAEL: Art. „Vereinswesen. Kirchliche Vereine I. Kirchengeschichtlich“, in: TRE 34, Berlin/New York 2002, 639-654, 640.

praktisch-theologische Bestimmung ausdrücklich zur Orientierung der *gegenwärtigen* evangelischen Kirche dient:

„Die evangelische Kirche der Gegenwart [ist] als eine *Organisation* zur *öffentlichen Inszenierung des Glaubens* zu begreifen, die das gesellschaftlich vorgegebene Verständnis von Kirche (Institution) ebenso aufnimmt wie deren konkrete gemeinschaftliche Praxis (Interaktion).“³⁴ Damit sind vier Perspektiven auf das kirchliche Sein, Handeln und Reflektieren markiert: „Organisation“, „Institution“, „Interaktion“, „Inszenierung“.

Es versteht sich nicht von selbst, dass die Anwendung der kirchentheoretischen Such-Matrix, die Hermelink entwirft, um die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen an die praktisch-theologische Reflexion zurückzubinden, zur Klärung der Genese frei-kirchlicher Sozialgestalten des christlichen Glaubens etwas beiträgt. Ein Beitrag besteht darin, methodisch nachvollziehbar bestimmen zu können, wie sich eine religiöse Bewegung zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt darstellt. Hermelink liefert zudem ein Instrument, „um divergierende, ja konflikthafte Diskurse um authentisches christliches Leben als koexistierende Formen von kirchlicher Gemeinschaft“ zu verstehen und „wesentliche Momente kirchlichen Handelns und Lebens zu unterscheiden und zugleich zueinander in Beziehung zu setzen“.³⁵ Freilich besteht die Gefahr des Anachronismus, wenn sozialwissenschaftliche Modelle – wie in unserem Fall z. B. die Unterscheidung von Organisation und Institution – umstandslos von gegenwärtigen auf moderne oder vormoderne Sozialgestalten übertragen werden.³⁶ Gleichzeitig trägt die Anwendung dem Umstand Rechnung, dass sich Sachverhalte vergangener Zeiten nur mit Begriffen untersuchen lassen, „die nicht jener Zeit und jener Sprache entstammen, wenn man nicht einfach die Quellen nacherzählen will“.³⁷ Die Begriffe der Matrix werden zudem nicht als festes Raster genutzt, sondern dienen der Wahrnehmung eines mehrdimensionalen Beziehungsgeflechts, im besten Sinn einer „Theorie“.

2.1 Quellen

Anders als in der praktisch-theologischen Perspektive sind in der historischen nicht Ergebnisse von Befragungen und daraus abgeleitete Statistiken die Grundlage der historischen Untersuchung, sondern Textquellen. Für den Versuch der

³⁴ HERMELINK, Organisation 89 (wie Anm. 8); Hervorhebung im Original; vgl. die luzide Zusammenfassung bei GEMEINHARDT, PETER: Was ist Kirche in der Spätantike? Einheit und Vielfalt – Anspruch und Wirklichkeit, in: DERS. (Hg.), Was ist Kirche in der Spätantike? Publikation der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Duderstadt und Göttingen (2.-5.1.2015), Leuven/Paris/Bristol 2017, 1-34, 16-19. Ein Dank an Herrn M. A. Simon Borchers für allerlei Anregungen aus seiner Masterarbeit an der Theologischen Hochschule Ewersbach bei der Anwendung der Matrix auf die Geschichte des Evangelischen Brüdervereins.

³⁵ Vgl. GEMEINHARDT, Kirche 31 (wie Anm. 34).

³⁶ Vgl. a. a. O. 20.

³⁷ A. a. O. 20.

Anwendung dieser Matrix auf die Geschichte des 1850 gegründeten Evangelischen Brüdervereins, der ein Katalysator für die Entstehung von Freikirchen im Wuppertal war, dient als Materialbasis die Satzung des Vereins vom 3. Juli 1850, das Statut und die Instruktionen für die arbeitenden Brüder vom 18. Dezember 1852 sowie deren Überarbeitung, ferner die Vereinszeitschrift „Der Säemann. Zeitschrift für Mission in der Heimath und häusliche Erbauung“, die gründlichen Untersuchungen von Hans Horn und des Wuppertaler Historikers Wolfgang Heinrichs. Nicht zuletzt sind die Bestände des Vereins im Archiv der Kirche des Rheinlandes gut recherchierbar und zugänglich.³⁸

2.2 Der Evangelische Brüderverein

Am 3. Juli 1850 wurde der „Evangelische Brüderverein“ als landeskirchlich ungebundener Verein für die „Innere Mission“ gegründet.³⁹ Die Gründung des Vereins war nach der Rede des Vorstands am Gründungstag⁴⁰ eine Reaktion auf die kirchliche Lage nach der Revolution von 1848. Die tradierten Werte und Normen waren ins Wanken, die Gesellschaft aus den Fugen geraten. Nur die Verbreitung religiöser oder bestimmter evangelischer Werte werde nach Meinung der Vereinsgründer die Auflösungserscheinungen von Staat und Kirche revidieren können. Diese Aufgabe übersteige freilich die Möglichkeit der verfassten Kirchen. Da man der Emanzipation des Individuums durch die Predigt

³⁸ Satzung: HERMES, WALTHER: Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit. Ein Lebensbild und Zeitbild aus den Anfängen der Westdeutschen Gemeinschaftsbewegung. Mit einem Anhang der Lieder und Gedichte Grafes, Witten 1933, 119; Statut und Instruktionen: Beilage zu Der Säemann 53 (1852); HORN, HANS: Der Evangelische Brüderverein. Zur Geschichte eines Missionsvereins zwischen Landeskirche und Freikirche, in: MEKGFR 24 (1975), 211-234 und HEINRICHS, WOLFGANG E.: Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Monographien und Studienbücher, Gießen 1989, 278-291; DERS.: Die protestantischen Freikirchen als religiöse Organisationsform der Moderne – dargestellt am Beispiel des Wuppertals, in: BEECK, KARL-HEINRICH (Hg.): Gründerzeit. Versuch einer Grenzbestimmung im Wuppertal, Köln 1984, 312-354; Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland Düsseldorf: 5WV 030 Evangelischer Brüderverein e. V., bearbeitet von: KELM, HERMANN (1987), ENGELBERT, WERNER (2008), KLEIN, TATJANA (2015), unter: http://archiv-ekir.de/images/PDF/Findmittel/5WV_Einrichtungen/5WV030_EvBruederverein.pdf; ferner: HOENEN, RICHARD: Die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Ihre Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1930, 36-39; HEISER, ANDREAS: Kirchliche Erneuerung am Beispiel der Freien evangelischen Gemeinden, in: Review of Ecumenical Studies 7 (2015), 43-69, 55-57; SEEGER, NATHALIE: Das Verhältnis zwischen Freikirchen und Landeskirchen im 19. Jahrhundert aus frei-evangelischer Perspektive, in: FLEISCHMANN-BISTEN, WALTER/MÖLLER, ULRICH/RUDOLPH, BARBARA (Hg): Heilung der Erinnerungen: Freikirchen und Landeskirchen im 19. Jahrhundert. Beiträge aus einem Forschungsprojekt zum Reformationsjubiläum 2017, ÖR.B, Leipzig 2018, 27-73, 36-38.

³⁹ Zur Gründung des Brüdervereins und der ersten Entwicklung vgl. Der Säemann 2 (1851), 12; HORN, Brüderverein 211-234 (wie Anm. 38) und HEINRICHS, Freikirchen – moderne Kirchenform 278-291 (wie Anm. 38).

⁴⁰ Der Text bei KOCH, FRIEDRICH: Der evangelische Brüderverein in Elberfeld von 1850-1900, Elberfeld 1900, 5-7.

des Evangeliums Einhaltung gebieten wollte,⁴¹ wurde in § 1 der Satzung die „Verkündigung des Evangeliums“ als Vereinsziel bestimmt.⁴²

3 Organisation

Betrachtet man den Evangelischen Brüderverein aus soziologischer Perspektive, so gehört er zu Organisationen, die von Menschen geschaffene, zweckmäßige und in ihrer Form beharrliche Anordnungen von Teilen zu einem Ganzen sind. Auch die bestehenden Kirchen vermittelten als Organisationen zwischen unterschiedlichen Orten, Themen und Formen christlichen Lebens, wozu ihnen Ämter, Bekenntnisse und Agenden dienen. Sie verliehen der kirchlichen Kommunikation Struktur und beanspruchten Verbindlichkeit, weil sie auf formale Entscheidungen zurückgehen. Von Organisation ist nämlich dann zu reden, „wenn alle relevanten Kommunikationen als Entscheidungen begriffen und ihrerseits auf Entscheidungen zurückgeführt werden“.⁴³ Organisation hat die Funktion, gemeinsame Ziele öffentlich zu vertreten und nach innen mittels Leitungsinstanzen zu verfolgen.⁴⁴ Die kirchliche Ordnung, „verstanden als Organisation“, macht die „Kommunikation des Glaubens sozial sichtbar und anschlussfähig“. Sie erlaubt jener Praxis eine „reflektierte Selbstbeobachtung“ und damit auch eine „theologisch verantwortete Selbstkorrektur“.⁴⁵ Dabei lässt sich die „Praxis des Glaubens“ selbst nicht organisieren, aber doch schützen und stärken.⁴⁶

3.1 Der Evangelische Brüderverein als Organisationsform

Der Evangelische Brüderverein, der 1850 als „Verein“ ins Leben trat, organisierte sich neben der verfassten Kirche „volksnäher“ als es der kirchlichen Organisationsstruktur in dem staatlich regulierten Kirchenapparat möglich war.⁴⁷ Dennoch kann das Vereinsziel als „kirchlich“ gelten, da es den amtskirchlichen Auftrag unterstützen oder ergänzen wollte.⁴⁸

⁴¹ Vgl. HEINRICHS, Freikirchen – moderne Kirchenform 386 (wie Anm. 38).

⁴² Man beabsichtigte „die Verkündigung des lautereren Evangeliums von Jesus Christus, dem Heiland der Sünder, zunächst in den Gemeinden des Bergischen Landes“ (Satzung des Evangelischen Brüdervereins vom 3. Juli 1850, § 1, zitiert nach HORN, Brüderverein 232 (wie Anm. 38); „die gute Botschaft von Jesu dem Gekreuzigten ist durch alle Mittel, welche der Herr selbst darreicht, besonders aber durch Verkündigung des Heilsplanes Gottes in Familien und öffentlichen Versammlungen, an die Seelen der Menschen zu bringen“, mit dem Ziel der „Bekehrung des Sünders zu Christo“ (Der Säemann 2 [1851], 12).

⁴³ Vgl. HERMELINK, Organisation 92 (wie Anm. 8).

⁴⁴ Vgl. a. a. O. 19.

⁴⁵ A. a. O. 102.

⁴⁶ Vgl. GEMEINHARDT, Kirche 17 (wie Anm. 34).

⁴⁷ Vgl. HÄUSLER, Vereinswesen 640 (wie Anm. 33).

⁴⁸ Vgl. a. a. O. 641.

3.2 Entscheidung als Merkmal der Organisation

Freiwillige Entscheidungen als Merkmal von Organisationen waren im Evangelischen Brüderverein reichlich vorhanden. Man wurde – anders als in der Volkskirche – durch freiwillige Entscheidung Mitglied. Diese Entscheidung wurde jedoch erst verifiziert durch eine weitere Entscheidung, nämlich die der Vereinsmitglieder über die Neuaufnahme.⁴⁹ Auch der Vorstand des Vereins kam durch regulierte Entscheidungswege ins Amt,⁵⁰ und nicht zuletzt beruhte die Höhe des Mitgliedsbeitrags auf freier Entscheidung.⁵¹ Auch die Festlegung von Überindividuellem beruhte auf Entscheidung, wenn sich der Verein beispielsweise nach dem Elberfelder Kirchentag von 1851 auf die neun Lehrpunkte der Evangelischen Allianz von 1846 verpflichtete.⁵²

Funktional gewährleistete die Organisation des Vereins einerseits seine Sichtbarkeit in der vielfältigen Wirklichkeit, sie schaffte andererseits den Raum für individuelle Ausübung der nicht organisierbaren „Praxis des Glaubens“.⁵³

3.3 Organisation des Unverfügbaren

Der religiöse Verein setzte sich ein klares Ziel: „die Verkündigung des Evangeliums von Jesu Christo, durch Wort und Wandel, nach der heil. Schrift [...], und daß hierauf seine ganze Organisation und Thätigkeit beruhe“.⁵⁴ Gleichzeitig kennzeichnete ihn gegenüber anderen Organisationen eine Besonderheit. Denn die Mitgliedschaft ging zwar auf eigene Entscheidung zurück, war aber gleichzeitig an den vorausgehenden, unverfügbaren Glauben des Mitglieds gebunden, da „jeder evangelische Christ Theil nehmen“⁵⁵ konnte, „weiß Standes er auch“ war, „der die erlösende Kraft des Evangeliums an seinem eigenen Herzen erfahren hat“. Auch in der Verpflichtung der Mitglieder wurde versucht, Unverfügbares zu organisieren, wenn „jedes Mitglied“ verpflichtet wurde, „persönlich [...] mit der Gabe zu dienen, die es von Gott empfangen hat“.⁵⁶

⁴⁹ Statut, § 14 (wie Anm. 38).

⁵⁰ Statut, § 6 (wie Anm. 38).

⁵¹ Statut, § 13 und Satzung des Brüdervereins von 1850, § 8 (wie Anm. 38).

⁵² Vgl. Der Säemann 53 (1852), Beilage; ebenso bei ROUSE, RUTH/NEILL, STEPHEN CH.: Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, Bd. 1, Göttingen 1957, 438 f; vgl. HAUZENBERGER, HANS: Einheit auf evangelischer Grundlage. Vom Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, Gießen/Zürich 1986, 455.

⁵³ HERMELINK (Organisation 96 [wie Anm. 8]) spricht von dem „spezifische[n] Wechselverhältnis zwischen der formalen Organisation der evangelischen Kirche und der Praxis des Glaubens, die durch diese Organisation abgeschirmt und zugleich sichtbar wird“.

⁵⁴ Der Säemann 21 (1852), 162; Der Säemann 2 (1851), 12. Satzung des Evangelischen Brüdervereins vom 3. Juli 1850, § 4 bei HORN: Brüderverein 232 (wie Anm. 38).

⁵⁵ Statut, § 3 (wie Anm. 38).

⁵⁶ Der Säemann 34 (1851), 290.

In dem Versuch, das Unverfügbare organisatorisch zu schützen, entwickelte der Verein nur wenige sichtbare Reglementierungen. Er hatte keinen hauptamtlichen Vereinsvorsitzenden, keine Schule zur Ausbildung der Vereinsboten, und auch Bekenntnisse, Ämter und Agenden fanden sich nur in Ansätzen.

3.4 Bekenntnisse

Anders als in landeskirchlichen Organisationen wurde im Evangelischen Brüderverein das Bekenntnis geradezu eingeschränkt. Die Vereinsmitglieder sollten keinen Unterschied zwischen den „verschiedenen evangelischen kirchlichen Confessionen bei Andern machen“, noch sollten sie „das Bekenntnis der Gemeinschaft, der sie angehören, hervorheben“.⁵⁷ Dennoch zeigte sich als Reaktion auf die landeskirchlichen Invektiven gegen den Brüderverein auf dem Elberfelder Kirchentag 1851 die Notwendigkeit der Einführung von verbindlichen Grundagentexten.⁵⁸ Die neun Lehrpunkte des Gründungsstatuts der Evangelischen Allianz von 1846 wurden eingeführt und bis auf eine Änderung in das Statut aufgenommen.⁵⁹ Obwohl sie freilich nicht den Rang von Bekenntnistexten hatten, boten diese Leitsätze einen Handlungsrahmen für das Erreichen des Vereinsziels, das Evangelium zu verkündigen.

3.5 Ämter

Gerade bezüglich des Organisationsmerkmals der Ämter zeigte sich im Verein ein gravierender Unterschied zur landeskirchlichen Organisation. Ausgehend vom „allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen“ sollte jedes Mitglied „für die Sache des Vereins auch persönlich thätig sein“. Gleichzeitig beauftragte der Verein geeignete Personen aus seiner Mitte, weil er es für „zweckmäßig und nothwendig“ hielt.⁶⁰ Für solche Amtsträger hatte die „persönliche Glaubensüberzeugung“ ihr Recht,⁶¹ musste aber dem Vereinszweck, „Christus und das Heil allein in ihm zu verkündigen“ untergeordnet werden.⁶² Wichtig für den Organisationscharakter des Vereins war dabei, dass die Beauftragung und Entlassung von „Sendboten“ Gegenstand der Entscheidung war.⁶³

⁵⁷ Instruktionen für Arbeitende Brüder, § 2 (wie Anm. 38); die Sendboten müssen die Satzung unterzeichnen und bestätigen, dass sie sich von Streitigkeiten über die besonderen „Lehrpunkte der evangelischen Confessionen“ fernhalten, wenn anerkannte Kirchengemeinschaften in ihrem Kern angegriffen werden (Der Säemann 26 [1851], 206).

⁵⁸ Die Empörung der landeskirchlichen Redner, dass die Sendboten sich das Predigtamt anmaßen, ohne sich dem kirchlichen Amt unterzuordnen, führt zur Reglementierung innerhalb des Vereins, vgl. Der Säemann 26 (1852), 207.

⁵⁹ S. o. Anm. 52, vgl. SEEGER, Verhältnis 36-38 (wie Anm. 38).

⁶⁰ Statut, § 4 (wie Anm. 38).

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ „Die Ertheilung dieses Auftrages geschieht vom Vorstande, der auch das Recht der Entlassung hat.“ (Ebd.)

Da der Verein nur einen Teil des frommen Gesamtlebens repräsentierte, geriet er aufgrund seiner loseren Organisationsform in Konflikt mit der verfassten Kirche. Er durchbrach das kirchliche Amtsverständnis, indem er die Verkündigung unabhängig von Korporation und Amt als Recht bürgerlicher Initiative auffasste.⁶⁴ Ohne besondere Schulung traten die Sendboten als proletarische Avantgarde ihren Dienst an, der in Besuchen von Haushaltungen, Verteilung von Traktaten sowie dem Halten öffentlicher Bibelstunden bestand.⁶⁵ Auch mobilisierte der Verein von der Amtskirche distanzierte, sozial minderprivilegierte Gruppen, die sich schon zuvor zusammengefunden hatten. In diesen Gruppen wurden die Sendboten als „charismatische Führerpersönlichkeiten“⁶⁶ angesehen und profilierten nun die Selbstständigkeit der Konventikel. Gerade die Selbstwahrnehmung der Boten, gleichrangige Partner der kirchlichen Amtsträger zu sein, rief deren Widerspruch hervor.⁶⁷

Die Probleme ergaben sich auch aus der Frage, inwiefern kirchliche Handlungen von diesem Amt ausgeführt werden dürfen, so dass der Verein sich nach etlichen Übergriffen auf diesem Gebiet genötigt sah, von Sendboten geleitete Abendmahlsfeiern zu untersagen.⁶⁸ Die Auseinandersetzung um das Verhalten der Boten und ihre fehlende Unterordnung unter das kirchliche Amt ließe sich seitenfüllend belegen.⁶⁹

⁶⁴ Vgl. HEINRICHS, Freikirchen – moderne Kirchenform 280.284f (wie Anm. 38).

⁶⁵ Vgl. HEISER, ANDREAS: Ein Pastor – was ist das? Zur Genese unterschiedlicher Pastorenbilder und ihrer Bezugspunkte am Beispiel des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, in: HEISER, ANDREAS/IFF, MARKUS (Hgg.): Berufen, beauftragt, gebildet – Pastorales Selbstverständnis im Gespräch. Interdisziplinäre und ökumenische Perspektiven (BThS 131), Neukirchen-Vlyun 2012, 68-107, 71-75.

⁶⁶ HEINRICHS, Freikirchen – moderne Kirchenform 285.287 (wie Anm. 38).

⁶⁷ Exemplarisch signalisierte der Solinger Pfarrer Hermann Alfred Hengstenberg dem Brüderverein, dass die von den Sendboten avisierte Gleichrangigkeit mit kirchlichen Amtsträgern unerträglich sei. Im Rückblick auf den Elberfelder Kirchentag von 1851 hieß es in der Öffentlichkeitsarbeit des Brüdervereins dazu: „Ohne den Brüderverein zu nennen, wurden die bündigsten Beschlüsse gegen ihn gefaßt, falls er sich der Kirche, der evangelischen Landeskirche nämlich, nicht wolle eingliedern lassen, und seine Thätigkeit nicht unter die Leitung des geistlichen Amtes trete.“ (Der Säemann 26 [1852], 207)

⁶⁸ „Es ist den arbeitenden Brüdern auf's strengste untersagt, das Abendmahl auszuteilen oder zu taufen.“ (Statut, § 3). Es gab zahlreiche Verstöße gegen diese Anordnung, z. B. feierte Sendbote Wilhelm Alberts in Nellingen zu Pfingsten 1852 mit einer Gruppe Abendmahl und demonstrierte damit „offenkundig die Sammlung einer von der Landeskirche unabhängigen Gemeinde“ (HEINRICHS, Freikirchen – moderne Kirchenform 288 [wie Anm. 38]). Abendmahlsfeiern abseits der kirchlichen Beauftragung wurden als Separatismus gewertet, vgl. ROBBERS, GERHARD: Das Verhältnis der evangelischen Landeskirchen und Freikirchen. Aspekte der staatsrechtlichen Grundlagen im Preußen des 19. Jahrhunderts, in: epd-Dokumentation 9 (2014), 27-33.

⁶⁹ Vgl. HEISER, Pastor 71-75 (wie Anm. 65), und aus dem Protokoll der Mitgliederversammlung vom 31. Januar 1852 bei HEINRICHS, Die protestantischen Freikirchen 320 (wie Anm. 38); SEEGER, Verhältnis 36-38 (wie Anm. 38); HEISER, Erneuerung 55-57 (wie Anm. 38).

3.6 Probleme der (neuen) Organisationstruktur

Die amtskirchliche Skepsis wurde noch dadurch untermauert, dass die neben der Landeskirche bestehenden religiösen Erbauungszusammenkünfte durch die Tätigkeit des Vereins einen höheren, eigenständigen Organisationsgrad bekamen und sein Autonomiebewusstsein stärkten.⁷⁰ Die Probleme mussten sich zuspitzen in dem Maße, wie die Träger des Brüdervereins auch selbst zu einer alternativen religiösen Organisationsform strebten.⁷¹

Freilich greifen schon hier die Perspektiven ineinander. Die Organisation des Zwecks der „reinen Verkündigung“ weist auf die institutionelle Dimension hin. Zudem wurde der Verein aufgrund seiner Organisation und damit seiner öffentlichen Inszenierung als Kirche wahrgenommen, weil er „regelmäßige Bibelstunden (= Gottesdienste) abhalte, Lehrbrüder (= Pfarrer) habe, Besoldungen (= Pfarrgehälter) zahle, Stationen (= Pfarreien) unterhalte, vierzehntägige Versammlungen (= Pfarrkonferenzen) durchführe, freiwillige Beiträge (= Umlagen) erhebe und schließlich Vereinsbeschlüsse fasse.“⁷²

Der Verein selber versuchte, sich nicht als abgegrenzte Organisation zu verstehen⁷³, wurde aber von Pfarrern so wahrgenommen⁷⁴.

Freilich hing der Konflikt an der Frage der Organisation des Unverfügbaren: „Einen anderen Herrn als das Haupt Seiner Kirche, den Herrn Jesu, erkennt der Brüderverein in seiner Thätigkeit nicht an.“⁷⁵ Der Verein selbst unterschätzte dabei seine Organisationsförmigkeit, denn unausweichlich musste die Verkündigung des Evangeliums zur Ausformung einer organisierten Sozialgestalt führen.

3.7 Organisation und Selbstkorrektur

„Die kirchliche Ordnung, verstanden als Organisation, macht die Kommunikation des Glaubens sozial sichtbar und anschlussfähig; sie erlaubt jener Praxis eine reflektierte *Selbstbeobachtung* und damit auch eine theologisch verantwortete *Selbstkorrektur*.“⁷⁶ Das Nebeneinander der Organisation des Vereins neben anderen Organisationen wie dem Baptismus führte ihn dazu, sich selbst zu re-

⁷⁰ Vgl. HEINRICHS, Freikirchen – moderne Kirchenform 287 (wie Anm. 38).

⁷¹ A. a. O. 288.

⁷² Aus Monatszeitschrift für die Evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westfalen 5, 1851, 270, bei: HORN, Brüderverein 215 f (wie Anm. 38).

⁷³ Siehe den Monatsbericht in: Der Säemann 15 (1851), 115-126; explizit verweist HORN, Brüderverein 217 (wie Anm. 38), auf das Anliegen des Vereins, Streit zu vermeiden.

⁷⁴ Die Kritik daran, dass die neue Organisationsform Zulauf aus den bestehenden Kirchen bekam, brachten beispielsweise die Solinger Pfarrer Hermann Alfred Hengstenberg, Wilhelm Voster und Ludwig Wilhelm Kalckhoff im Februar 1852 besorgt bei ihrem Superintendenten W. Hammacher in Leichlingen vor; vgl. HEINRICHS, Freikirchen – eine moderne Kirchenform 355 (wie Anm. 38).

⁷⁵ Der Säemann 2 (1851), 12.

⁷⁶ HERMELINK, Organisation 102 (wie Anm. 8).

flektieren und theologisch verantwortlich zu korrigieren. Eine solche Korrektur wurde nötig in Bezug auf den Umgang mit exklusiven Baptisten, worunter man jene verstand, „die mit anderen Brüdern keine Abendmahlsgemeinschaft haben“ wollten.⁷⁷ Die Vereinsleitung sah das „unparteiische Verhalten“ gefährdet und gab solchen Mitgliedern zu bedenken, „ob es nicht besser täte, sich von dem Verein [...] zurückzuziehen“.⁷⁸ Am 25. November 1853 durften exklusiv konfessionelle Baptisten nicht mehr hauptamtlich im Verein tätig sein.⁷⁹ Ausgerichtet an dem Ziel der freien Evangeliumsverkündigung war der Vorstand bemüht, allen Verdacht der Sektiererei vom Verein fernzuhalten.

Zu einer ähnlichen Selbstkorrektur führte die Reflexion über die exklusive Heiligungs-⁸⁰ und Abendmahlslehre und das Amtsverständnis von John Nelson Darby (1800-1882).⁸¹ Carl Brockhaus (1822-1899) und weitere Sendboten übernahmen das darbyistische Gedankengut und verloren die Neutralität ihres Auftrags der Evangeliumsverkündigung. Gerade die Ablehnung jedweder Ämter wurde zum Katalysator der Auseinandersetzung mit den kirchlichen Amtsträgern.⁸² Auch diese Auseinandersetzung mündete in einer Austrittswelle.

Paradoxerweise diente die Selbstkorrektur durch Austritte der Stärkung der Einheit des Vereins, denn Brockhaus zog ihn der drohenden Auflösung des Ganzen vor.⁸³ Der Säemann spricht deutend sogar von einer gänzlichen „Neubildung“ des Vereins.⁸⁴ Der Vorstand wurde von drei auf 17 Mitglieder erweitert,⁸⁵ ein Vereinsinspektor gewählt.⁸⁶ Die neue Leitungsstruktur bestand im Vorstand aus: Vorsitzenden, Rechnungsführer, Inspector (ist zugleich) Schriftführer, 14 Beisitz-

⁷⁷ Protokoll vom 25. November 1853, in: Protokollbuch der Hauptsitzungen, bei HEINRICHS, Freikirchen – eine moderne Kirchenform 290 (wie Anm. 38).

⁷⁸ Der Säemann 21 (1852), 162.

⁷⁹ Vgl. LENHARD, HARTMUT: Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818-1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Witten 1977, 80f; vgl. HORN, Brüderverein 227 (wie Anm. 38) und Der Säemann 21 (1852), 162-164.

⁸⁰ Vgl. Der Säemann 53 (1852), 435.

⁸¹ Vgl. GELDBACH, ERICH: Art. „John Nelson Darby“, in: TRE 8, Berlin/New York 2002, 357f.

⁸² Vgl. HORN, Brüderverein 224 (wie Anm. 38) Horn sieht den Anteil der darbyistischen Strömungen im Verein an der Konfrontation als stark an; die Warnungen gegen den Darbyismus im Verein stammen vor allem von Grafe; vgl. auch die „Mittheilungen über die Wirksamkeit des evangelischen Brüdervereins“, in: Der Säemann 2 (1852), 433-436; vgl. HERMES, Grafe 171 (wie Anm. 38); Vgl. HORN, Brüderverein 225 (wie Anm. 38); letztlich verblieb durch den Austritt nur noch ein Sendbote im Amt.

⁸³ Vgl. HEINRICHS, Die protestantische Freikirchen 320 (wie Anm. 38); Brockhaus und Grafe verantworten den Bericht im Säemann 21 (1852), 161-163 gemeinsam: „wir halten es für besser, daß wenige, eng verbundene Brüder das Werk der Evangelisation in Einigkeit treiben, als daß viele sich an das Werk machen und dasselbe eher hemmen, als fördern, weil sie in verschiedene Richtungen auseinandergehen.“

⁸⁴ Der Säemann 53 (1852), 436; vgl. HORN, Geschichte 226 (wie Anm. 38).

⁸⁵ Vgl. Der Säemann 53 (1852), 436.

⁸⁶ Sicher um die Beziehung zur Landeskirche zu beruhigen, war der erste Inspektor der lutherische Pastor H. W. Rinck; vgl. HEINRICHS, Freikirchen – eine moderne Kirchenform 361f (wie Anm. 38).

zern,⁸⁷ und für die Sendboten wurde eine monatliche Berichtspflicht eingeführt.⁸⁸ Aus all dem lässt sich die Flexibilität der Organisation ablesen.

4 Institution

Der Verein ist als Organisation noch nicht umfassend wahrgenommen, denn die Praxis des Glaubens ist der Organisation des Vereins „vorgegeben“ (*institutum*).⁸⁹ Der Sinn der organisierten Praxis liegt seiner Praxis voraus. Er kann nicht durch Entscheidungen produziert und gesteuert werden, wohl aber ist er auf organisatorische Form angewiesen, um seine Pluralität allererst sichtbar und erfahrbar zu machen.⁹⁰ Methodisch ist im Rahmen einer Kirchentheorie bei der Suche nach Institutionsmerkmalen auf Faktoren zu schauen, die hinter allem Wandelbaren der Organisation deren Beständigkeit gewährleisten.⁹¹

Das Vorgegebene und Unverfügbare liegt zunächst in der *Bekehrung*, die zum Glauben führt und die Mitgliedschaftsbedingung erfüllt. Mitglieder konnten „wirklich bekehrte Männer“ werden, die „das Heil in Christo persönlich erfahren haben“. Hier ist zu sprechen vom *Glauben*. Für die Mitgliedschaft und Mitarbeit im Verein ist der „persönliche Glaube“ vorgegeben (*institutum*). Dem Verein lag daran, dass die „Mitglieder „wirklich gläubig seien“⁹² und „die erlösende Kraft des Evangeliums“ am „Herzen erfahren“ haben.⁹³ Denn nach der Revolution von 1848 lag den Vereinsgründern daran, „daß nur in dem lebendigen Glauben an Jesum Christum“ die Lösung zu finden sei, „um der Verwahrlosung und Not, die in so erschreckender Weise offenbar war, entgegenzuwirken“.⁹⁴ Gleichzeitig wurde versucht, den Glauben zu organisieren, indem das Statut festhielt: Die „persönliche Glaubensüberzeugung“ der Sendboten solle „ihre volle Berechtigung behalten“. Der Säemann lässt erkennen, dass „der selig machende Glaube an den Herrn Jesum“ höher gewichtet wurde als das Bekenntnis „irgend einer äußeren Kirche“.⁹⁵ Gleichzeitig diente der Glaube als Differenzkriterium gegen den „Unglauben“ innerhalb der bestehenden Kirchen, als auch gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft.⁹⁶

⁸⁷ Vgl. Statut § 7 (wie Anm. 38).

⁸⁸ Seit der Ausgabe Der Säemann 2 (1852), 16 regelmäßig publiziert.

⁸⁹ Hierfür macht Hermelink in lutherischer Tradition (Confessio Augustana VII [BSLK, 61,1-9]) Wort und Sakrament namhaft (HERMELINK, Organisation 107 [wie Anm. 8]).

⁹⁰ Vgl. HERMELINK, a. a. O. 106 (in Anlehnung an Trutz-Gotthilf Rendtorff [1931-2016] und Dietrich Rössler [*1927]): „Der eigentliche religiöse Sinn der kirchlichen Praxis liegt damit jedenfalls außerhalb der verfassten Kirche – wird aber doch nur im (kritischen) Gegenüber zur kirchlichen Organisation artikulierbar.“

⁹¹ Vgl. GEMEINHARDT, Kirche 24 (wie Anm. 34).

⁹² Der Säemann 2 (1851), 12.

⁹³ Satzung, § 2 (wie Anm. 38).

⁹⁴ KOCH, Brüderverein 4 (wie Anm. 38).

⁹⁵ Der Säemann 26 (1852), 206.

⁹⁶ Der nicht-Glaubende war nach dem Urteil des Brüdervereins „bei allen seinen bürgerlichen Tugenden dennoch ein Feind der Wahrheit und ein Widersacher Jesu Christi, so lange er nicht mit Gott versöhnt [ist] durch das Blut Jesu Christi.“ (KOCH, Brüderverein 3 f [wie Anm. 40]).

Auch die jeweils persönliche Befähigung ist als Gabe der Organisation vorgegeben. So soll „in Jedem derselben die *Gabe* anerkannt werden und zur Entwicklung wie zur Anwendung kommen, welche Gott ihm zum Nutzen und zur Förderung seines Reiches aus freier Gnade geschenkt hat“.⁹⁷

Vorgegeben ist auch die *Heilige Schrift*, wenngleich sie nur in dem Zusammenspiel mit den Freiheitsideen der Moderne zu sehen ist. Die Organisationsform des „Privatvereins“ stand wie die Bibelgesellschaften und andere ähnliche Vereine „nur auf dem Grunde des Wortes Gottes“ und durfte „daher auch keiner kirchlichen Obrigkeit, als solcher, unterthänig sein“.⁹⁸ Dabei unterschätzte man jedoch, dass die Botschaft immer den Auslegungen der Sendboten, des Individuums oder anderer Institutionen unterlag. Zeigen ließe sich, dass alle Bibellektüre der Vereinsmitglieder durchwirkt war von der bürgerlichen Emanzipationsbewegung des europäischen Bürgertums in Anlehnung an Aufklärung und Idealismus.⁹⁹

Der Verein beruhte auf dem „Grunde christlicher *Brüderlichkeit*“,¹⁰⁰ woraus die Gleichberechtigung der Mitglieder abgeleitet wurde. Die christliche Brüderlichkeit schien in ihrer organisatorisch-demokratischen Form von der politischen Brüderlichkeit der Jahrhundertmitte grundiert.¹⁰¹

Gerade diese hintergründige Vermischung von modernen Freiheitsideen und biblischen Leitlinien wirkte aus kirchlicher Perspektive störend. Problematisch wurde empfunden, dass im Verein die „geoffenbarte Wahrheit mit dem modernen Zielbewusstsein in Einklang“ gesehen werden möchte. „Als ein ächtes Kind unseres heutigen Zeitgeistes will er eben um jeden Preis seine Selbständigkeit und Freiheit aufrechterhalten“, stellte man 1866 im Evangelischen Gemeindeblatt fest.¹⁰² Damit sei er – freilich ungewollt – den „anarchischen Bestrebungen auf politischem Gebiete“ sehr nah gekommen.

Dass sich Kirche als „Institution der christlichen Freiheit“ und – bei Hermelink – als „Volkskirche“ realisiert, setzt jedoch diese modernen Prozesse der Individualisierung und Pluralisierung voraus (die selber religiöse Wurzeln haben).¹⁰³ Dies ermöglicht und erfordert die individuelle Verantwortung des Glaubens, die aber nicht ohne organisatorische Form erfolgt, insofern christlichem Glauben ein Gemeinschaftsbezug eignet, der – wie Hermelink feststellt – in der Moderne freilich oft nur locker ausgeprägt ist.

Der Verein nimmt damit nach der Neuen evangelischen Kirchenzeitung für 1866 nur die Signatur der Epoche auf. Er sehe in dem „Prinzip der Gegenwart“

⁹⁷ Der Säemann 34 (1851), 291.

⁹⁸ Der Säemann 26 (1852), 206.

⁹⁹ Vgl. HEINRICHS, Wittenberg 128 f (wie Anm. 29).

¹⁰⁰ Satzung, § 6.

¹⁰¹ Vgl. HEINRICHS, Wittenberg 128 f (wie Anm. 29).

¹⁰² Vgl. Der evangelische Brüderverein, ein Zeichen unserer Zeit, in: Evangelisches Gemeindeblatt aus und für Rheinland und Westphalen 11 (1866), 101 bei HEINRICHS, Freikirchen – eine moderne Kirchenform (wie Anm. 38), 283.

¹⁰³ Vgl. HERMELINK, Organisation 108 (wie Anm. 8).

das „der Autonomie des Ich’s, welches gegenüber allen Autoritäten [...] das Recht der Selbstentscheidung für sich in Anspruch nimmt“. Es sei „das Subjekt in seiner autonomen Einzelheit, welches sich zum Maßstab der Dinge macht.“¹⁰⁴

4.1 Die Institutionalität in der neueren Diskussion

In der kirchentheoretischen Debatte ist das differenziertere Verständnis und das analytische Potential des Begriffs „Institution“, das der Göttinger Kirchenhistoriker Peter Gemeinhardt entfaltete, zu beachten.¹⁰⁵ Gerade angesichts von Uneindeutigkeiten, erlaube es der Begriff, „die Entstehung und Entwicklung sozialer Gebilde zu erklären und sie zugleich von ihrer organisatorischen und rechtsförmigen Gestalt, aber auch von der sie leitenden Idee zu unterscheiden, ohne sie davon zu trennen.“¹⁰⁶ Die Institutionalität garantiere die „Teilhabe an einem durch Kommunikation gestifteten sozialen Beziehungsgeflecht, das jenseits der Partizipation des Individuums Dauer gewährleiste.“¹⁰⁷

Der Mediävist Gert Melville (*1944) bezeichnete Institutionalität als „Dauerhaftigkeit von sozialen Gefügen im vergänglichen Fluß der Zeit“¹⁰⁸ und als „unausweichliche Ordnungs- und Bezugsraster jeglichen sozialen Handelns“.¹⁰⁹ In ihrer Form seien die Institutionen kontingent, nicht aber in ihrer prinzipiellen Gegebenheit.¹¹⁰ So sei „Kirche“ als „Institution“ ein konkreter sozialer Ort, an dem sich Menschen versammeln, die einer geteilten „Leitidee“ anhängen: dem christlichen Glauben. Das schließe jedoch eine grundlegende Übereinstimmung darüber ein, „wie dieser Glaube das christliche Leben prägen soll“.¹¹¹ Was Kirche als Institution repräsentiere, sei dem und der einzelnen Gläubigen vorgegeben,¹¹² denn „Christsein“ sei keine Erfindung des Einzelnen¹¹³ und nur sehr begrenzt offen für die in-

¹⁰⁴ Der evangelische Bruderverein 106 f (wie Anm. 102).

¹⁰⁵ Vgl. GEMEINHARDT, PETER: „Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen.“ Institutionen religiöser Bildung in interdisziplinärer Perspektive, in: DERS./TANASEANU-DÖBLER, ILINCA (Hgg.): „Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen.“ Institutionen religiöser Bildung in interdisziplinärer Perspektive (Seraphim 1), Tübingen 2018, 1-24, 7.

¹⁰⁶ A. a. O. 8f.

¹⁰⁷ A. a. O. 9.

¹⁰⁸ MELVILLE, GERT: Institutionen als geschichtswissenschaftliches Thema. Eine Einleitung, in: DERS. (Hg.): Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde, Norm und Struktur 1, Köln u. a. 1992, 1-24, 4.

¹⁰⁹ Vgl. a. a. O. 2.

¹¹⁰ Der Soziologe Karl Acham sagt: „Wir sind immer schon in Institutionen.“ (ACHAM, KARL: Struktur, Funktion und Genese von Institutionen aus sozialwissenschaftlicher Sicht, in: DERS. [Hg.]: Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde [Norm und Struktur 1], Köln u. a. 1992, 25-71, 36 Anm. 11; bei GEMEINHARDT, Paradies 9 Anm. 31 [wie Anm. 105]).

¹¹¹ GEMEINHARDT, Paradies 10 (wie Anm. 105).

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Vgl. MELVILLE, Institutionen 5-12 (wie Anm. 108); vgl. GEMEINHARDT, Paradies 10f (wie Anm. 105), der das Modell auf Augustinus und kirchliche Verhältnisse der Spätantike anwendet.

dividuelle Gestaltung.¹¹⁴ Kirche als „Institution biete also Orientierung über das Maßgebliche, sei aber offen für verschiedene Ausgestaltungen des Wesentlichen“.¹¹⁵

Es verspricht ertragreich zu sein, die Kriterien, die Melville als grundlegend für das Funktionieren von Institutionen anführt, auf die Geschichte des Evangelischen Brüdervereins anzuwenden:

Die „*Formalität*“, im Sinne nicht situativer Verhaltensvorgaben, zu untersuchen, heißt für die Sicht auf einen religiösen Verein, dass der Glaube einzeln erfahren wird, aber nicht im Belieben der einzelnen Person steht.

Die „*Transpersonalität*“, als objektive Geltung bei allen sozialen Interaktionen zu untersuchen, würde bedeuten, Spuren nachzugehen, die zeigen, dass der Glaube für alle christlichen Gemeinden an allen Orten gelte, selbst wenn die einzelnen Mitglieder des Vereins unterschiedliche Schwerpunkte setzten (Abendmahlfeiern, Taufpraxis).

„*Explizität*“ zu erforschen, hieße wahrzunehmen, dass Vorgaben verfügbar sind, die vor allem im Fall von Dissensen zitierbar sind. Hier ist zu schauen auf die Notwendigkeit, im Verein das Bekenntnis der Evangelischen Allianz als Vorgabe zu benennen.¹¹⁶

Da Institutionen sich wandeln – und zwar unaufhaltsam, während sie erfolgreich Dauerhaftigkeit suggerieren, sprach der Soziologe Karl-Siegbert Rehberg (* 1943) von der „realitätsschaffenden Macht institutioneller ‚Fiktionen‘“.¹¹⁷ So können Institutionen, die einer gemeinsamen Leitidee folgen, erstens unterschiedliche Formen von Organisation annehmen, was sich in dem Nebeneinander von reformierter Kirche, Evangelischem Brüderverein und später der Freien evangelischen Gemeinden zeigt. Zweitens können solche alternativen Institutionalisierungen in Konkurrenz zueinander treten,¹¹⁸ und drittens besteht ein latenter religiöser Konflikt mit subjektiven Deutungen von religiösem Denken und Handeln, wenn Institutionalität auf Etablierung und Akzeptanz sozialer Verhaltensnormen zielt.¹¹⁹

5 Interaktion

Neben der Organisation und der Institution lässt sich die Interaktion wahrnehmen, die Hermelink sozialwissenschaftlich als „Kommunikation unter Anwesenden“ auffasst. Die konkrete Form der Gemeinschaft kann unterschiedlich ausgestaltet sein. Grundsätzlich aber gelte, dass die Authentizität religiöser Kommunikation durch *personale Interaktion* ermöglicht werde. Insofern sich

¹¹⁴ Vgl. GEMEINHARDT, Paradies 10 (wie Anm. 105).

¹¹⁵ A. a. O. 10.

¹¹⁶ Siehe Anm. 52.

¹¹⁷ REHBERG, KARL-SIEGBERT: Universität als Institution, in: FELTEN, FRANZ J. u. a. (Hgg.): Institution und Charisma, Köln u. a. 2009, 9-32, 20.

¹¹⁸ Z. B. Brüderverein gegen Landeskirche, vgl. HORN, Brüderverein 211-234; SEEGER, Verhältnis 36-38 (beide wie Anm. 38).

¹¹⁹ Vgl. GEMEINHARDT, Paradies 12 (wie Anm. 105).

diese Kommunikation auf das Heil zentriere, sei Kirche nach evangelischem Verständnis Heilsgemeinschaft (*congregatio sanctorum*).

Diese Aspekte lassen sich auch finden in der Geschichte des Evangelischen Brüdervereins.

Dem Verein lag daran, dass die „Mitglieder wirklich gläubig seien“.¹²⁰ Daher konnte die Vereinsgemeinschaft als „Gemeinschaft der Heiligen“ verstanden werden. Freilich bewusst möchte der Verein nicht „Kirche“ sein. Jedem Mitglied war der Gang zur (evangelischen!) Kirche seiner Wahl frei. Wichtig war nur, „das Bekenntnis der eigenen Gemeinschaft, der sie angehörten“ nicht trennend hervorzuheben.¹²¹

Entsprechend wurde die Interaktion organisiert. Die Verkündiger des Vereins sollten sich hüten vor Streit über die evangelischen Lehrpunkte und sollten „alles [...] vermeiden, wodurch die anerkannten Kirchengemeinschaften, denen wir angehören“, in ihrem Stande bedroht werden könnten.¹²²

Solche Organisation der Interaktion vertraute auf die Authentizität der Person. Die Sendboten sollten, „alle von Gott erlaubten Mittel“ für die Verkündigung nutzen.¹²³ Zudem geschah Interaktion als Kommunikation unter Anwesenden in den Vereinssitzungen,¹²⁴ in der Verkündigung,¹²⁵ im Verteilen von Traktaten.

Freilich fällt einerseits die recht einlinige Kommunikationsrichtung auf, die dem ausschließlichen Zweck des Vereins, der „in der Verbreitung des lauterer Evangeliums von dem Heile des Sünders in Jesu Christo allein“ bestand, geschuldet war.¹²⁶ Aus der Erfüllung des Zwecks leitete sich die Interaktion ab, „den Glauben zu wecken in der toten Christenheit“.¹²⁷ Andererseits kommunizierten die Sendboten das Evangelium von gleich zu gleich.¹²⁸

Wichtig ist zu beachten, dass der Verein Kommunikation unter Anwesenden in zwei Kontexten ausübt, zum einen in den Vereinssitzungen und den Indoor-Veranstaltungen im Vereinshaus, zum anderen im Verkündigungsdienst der Sendboten, hier jedoch sehr einlinig.

¹²⁰ Der Säemann 2 (1851), 12.

¹²¹ Vgl. Instruktionen von 1852, § 2 (Beilage zu Der Säemann 53 [1852]) und HOENEN, Gemeinden (wie Anm. 38), 37 und Der Säemann 15 (1851), 121.

¹²² Satzung, § 3 (wie Anm. 38).

¹²³ Statut, § 2 (wie Anm. 38).

¹²⁴ Vgl. Statut, § 16. Die Sitzungen dienen der Organisation der Inszenierung durch „Heimathmission“.

¹²⁵ Vgl. Der Säemann 34 (1851), 292.

¹²⁶ Instruktionen, § 1 (wie Anm. 38).

¹²⁷ LENHARD, HARTMUT: Studien zur Entwicklung der Ekklesiologie in den Freien evangelischen Gemeinden, Wuppertal u. a. 1977, 53 und Der Säemann 1 (1851), 2.

¹²⁸ Vgl. HORN, Brüderverein 215 (wie Anm. 38); SCHNEPPER, EBERHARD: Gedenkfeier zur 150. Wiederkehr des Geburtstages von Hermann Heinrich Grafe, in: Der Gärtner 75 (1968), 175 f; HEISER, Pastor 71–75 (wie Anm. 65).

6 Inszenierung

Dieses Zusammenspiel von institutionellen und interaktionalen Momenten im Rahmen der kirchlichen Organisation gewinnt, um mit Hermelink zu sprechen, in „darstellendem Handeln“ (Friedrich D. E. Schleiermacher) Gestalt durch „Inszenierung“.¹²⁹ Diese betrifft auf Seite der Kirche freilich – aber nicht ausschließlich – den Gottesdienst. In ihm werden christlicher Glaube und christliches Handeln in ihrer Vielfalt und Einheit zur Erscheinung gebracht.

Auf diese Weise wird Glaube „für die interessierte Öffentlichkeit allererst *erkennbar* und anschlussfähig“.¹³⁰ Kirche inszeniert sich auch jenseits ihrer Aktivitäten. So fällt letztlich die Sichtbarkeit des Institutums in der Organisation und Interaktion unter die Perspektive der Inszenierung. Hier wird die zeichenhafte und symbolische Dimension des Vereinswirkens anschaulich.

Der Evangelische Brüderverein inszenierte den Glauben auf unterschiedliche Weise. Bereits in den Aufnahmebedingungen des Vereins wurde dieser Wille zur Inszenierung erkennbar, denn die „Mitgliedschaft wird erworben durch persönliche Wirksamkeit“.¹³¹ Die stetige öffentliche Erkennbarkeit wurde gewährleistet durch ein Vereinshaus. Nachdem die Vereinsitzung anfangs in der Aula des Gymnasiums stattgefunden hatte, wurde 1852 das Enoch'sche Haus in der Aue Nr. 1416 für Vereinszwecke erworben.¹³² Seit Mai 1852 fanden dort wöchentliche Bibelstunden statt,¹³³ wie auch Bibelstunden für Kinder¹³⁴ und eine Sonntagsschule.¹³⁵ Zudem kaufte Hermann Heinrich Grafe im Jahr 1852 die tersteegensche Pilgerhütte an der Otterbeck zwischen Heiligenhaus und Velbert. Dort kehrten die arbeitenden Sendboten ein, wurden größere Versammlungen sowie die Jahresfeste des Vereins gefeiert.¹³⁶

Die ausschwärmenden Sendboten¹³⁷ sowie die Schriften, die sie bei Hausbesuchen verteilten, und eine eigene Vereinszeitschrift dienten der Inszenierung

¹²⁹ HERMELINK, Organisation (wie Anm. 8), 118; es fehlt in den praktisch-theologischen Untersuchungen die historische Grundierung des erstmals von dem Theaterwissenschaftler August Lewald (1792-1871) reflektierten Begriffs der „Inszenierung“, siehe dazu HEISER, ANDREAS: Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus. Epitheta und ihre Vorgeschichte (STAC 70), Tübingen 2012, 3-12.

¹³⁰ HERMELINK, Organisation 119, vgl. a. a. O. 116 (wie Anm. 8).

¹³¹ Satzung, § 8 (wie Anm. 38).

¹³² Vgl. Der Säemann 29 (1852), 230; KOCH, Brüderverein 105 f (wie Anm. 38); vgl. dazu auch GERLACH, ROLF EDGAR: Carl Brockhaus. Ein Leben für Gott und die Brüder, Monographien und Studienbücher, Wuppertal/Zürich 1994, 36-87.

¹³³ Vgl. Der Säemann 29 (1852), 230 f; Der Säemann 51 (1852), 418-429; auch Statut, § 2 (wie Anm. 38).

¹³⁴ Vgl. Der Säemann 29 (1852), 230 f.

¹³⁵ Seit 1852, vgl. Der Säemann 21 (1852), 168 und Der Säemann 51 (1852), 418-429.

¹³⁶ Zur Pilgerhütte vgl. HEISER, ANDREAS: Personalität und Bildbarkeit der Person bei Hermann Heinrich Grafe, in: BOUILLON, CHRISTIAN/HEISER, ANDREAS/IFF, MARKUS (Hgg.): Person, Identität und theologische Bildung, Stuttgart 2017, 65-94.

¹³⁷ Vgl. HEISER, Pastor 71-75 (wie Anm. 65).

des Glaubens,¹³⁸ häusliche Erbauung durch Schriften.¹³⁹ Ferner wird der Glauben durch die Verkündigung, aber auch durch den Lebenswandel integrierter Personen inszeniert: „daß er [sc. der Brüderverein] die Verkündigung des Evangeliums von Jesu Christo, durchs Wort und Wandel, nach der heil. Schrift für die Pflicht und das Recht aller Kinder Gottes halten müsse und halte, und daß hierauf seine ganze Organisation und Thätigkeit beruhe.“¹⁴⁰

Die Wirkung dieser Inszenierung ist aus den Berichten der Sendboten zu erheben.¹⁴¹

Im Rahmen der Inszenierung wird die Tendenz spürbar, das Unverfügbare nicht zu überlagern. Da die Feier der Sakramente (Abendmahl/Taufe) kirchengründende Handlungen sind, wurde im Verein zugunsten der konfessionellen Neutralität und um Vermeidung des Vorwurfs der Sektiererei auf ihre Ausübung verzichtet.

Zur Inszenierung gehört auch die Reichweite der Wahrnehmbarkeit der Vereinstätigkeit. Er wirkte rund 200 km rund um Wuppertal, von Wesel und Aachen im Westen bis nach Siegen-Wittgenstein und Waldeck, aber auch ins südlich gelegenen Nahetal und den Hunsrück, bis hin nach Ostfriesland. Schon nach zwei Jahren des Bestehens gehörten dem Verein 65 Mitglieder an, von denen zehn hauptamtlich angestellt waren. In ca. 70 Gemeinden fanden regelmäßige Veranstaltungen statt, hinzu kamen Hausbesuche.¹⁴² Nach Walther Hermes waren es nach eineinhalb Jahren ca. „150 Orte gewesen [...], wo der Verein Versammlungen halten ließ.“¹⁴³

Die Inszenierung des Brüdervereins erfüllte den Zweck, den Glauben für die „interessierte Öffentlichkeit zu allererst erkennbar und anschlussfähig“ zu machen.¹⁴⁴ Inszenierung führte zu Konkurrenz, weil der Verein auftrat mit dem Anspruch der besseren Inszenierung des gleichen Institutum.

7 Personen

Als Spezifikum einer freikirchlichen Kirchentheorie muss die Rolle einzelner Personen gelten, was mit der Rede von „geistlichen Persönlichkeiten“¹⁴⁵ auf den Begriff gebracht wird. Das lässt sich nicht nur auf eine Emphase der Sozialform Gruppe und Bewegung beziehen, sondern darüber hinaus auch auf das Konzept

¹³⁸ Vgl. Der Säemann 20 (1851), 166.

¹³⁹ Vgl. Der Säemann 4 (1851), 4; auch Statut, § 2 (wie Anm. 38).

¹⁴⁰ Der Säemann 21 (1852), 162; auch Statut, § 2 (wie Anm. 38).

¹⁴¹ Vgl. Tagebucheinträge der Sendboten in dem „Bericht über den evangelischen Brüderverein“, in: Der Säemann 27 (1852), 213-220, fortgesetzt in 29 (1852), 230-234; nach den Instruktionen für die arbeitenden Brüder § 4 musste jeder Sendbote „ein genaues Tagebuch führen“ und jeden Monat zur Vereinssitzung vorlegen. Siehe auch Statut, § 4 (wie Anm. 38).

¹⁴² Weitere Zahlen bei HEINRICH, Freikirchen – moderne Kirchenform 290f (wie Anm. 38); vgl. KOCH, Brüderverein 112 (wie Anm. 40).

¹⁴³ HERMES, Grafe 125 (wie Anm. 38).

¹⁴⁴ HERMELINK, Organisation 119 (wie Anm. 8).

¹⁴⁵ HEISER, Pastor 106f (wie Anm. 65).

der Authentizität, das als moderner Kommunikationsmodus das der Autorität abgelöst hat und sich wohl auch den Entstehungsbedingungen der freien Religionsvereine in der Moderne verdankte. Als Folge der Individualisierung erlangte eine religiöse Äußerung ihren Wert nicht mehr durch theologische Richtigkeit oder Kohärenz, sondern durch ihren unmittelbaren Bezug auf das individuelle Erleben. Auf diese Weise konnten als authentisch erlebte Personen enorme Reichweite erzielen und Einfluss gewinnen. Diese Beobachtungen müssen in weiteren Studien an dem Wirken von Carl Brockhaus (1822-1899), Hermann Heinrich Grafe (1818-1869), Heinrich Neviandt (1827-1901) und anderer Leitfiguren im Brüderverein durchbuchstabiert werden.¹⁴⁶

In den agierenden Personen lag sowohl die Dynamik als auch die Gefahr für den Brüderverein. Auf Individualität aufbauend und auf das Wirken starker Charaktere vertrauend bildete er ein System emergenter Ordnung.¹⁴⁷

8 Wertung

Die Anwendung der kirchentheoretischen Matrix Hermelinks auf das historische Phänomen des Brüdervereins als einer frei-kirchlichen Sozialgestalt des christlichen Glaubens, die erheblichen Einfluss auf die Strukturen der Freien evangelischen Gemeinden in der Phase ihrer Entstehung hatte, zeigt den Versuch, Unverfügbares zu organisieren. Dabei wird deutlich, dass zwar „Glaube“, „persönlicher Glaube“, „echter Glaube“, „wirklicher Glaube“ gefordert wird und als Schlüsselbegriff der Selbstbeschreibung und Selbstbestimmung dient, aber noch zu konturenarm bestimmt ist. Aus kirchenhistorischer Perspektive stellt die Organisationsform des Vereins eine Gratwanderung zwischen Landes- und Freikirche dar. Ausgehend von der ursprünglichen Absicht der Unterstützung der Kirchen in ihrer evangelistischen Arbeit auf protestantisch konfessionsübergreifender Basis, wirkte er doch nicht kirchenpolitisch neutral, sondern förderte durch Inszenierung des Glaubens vielfach die Emanzipationstendenz verschiedener Konventikel zu selbstständigen Freikirchen.¹⁴⁸ Konflikte entstanden jedenfalls nicht auf der Ebene des Institutum, sondern auf der Ebene des Organisationsgrads, der sich in der Interaktion und Inszenierung des Glaubens als modern grundiert und gegenüber bestehenden Organisationsformen als freier erwies.

¹⁴⁶ Am 19. Juni 1850 traf sich ein kleiner Kreis gläubiger Männer in Vohwinkel (vgl. Der Säemann 2 [1851], 12). Unter ihnen waren der Elberfelder Gymnasiallehrer Karl Wilhelm Bouterwek als Vorsitzender, die Kaufmänner Hermann Heinrich Grafe, Friedrich Wilhelm von den Steinen aus Wülfrath wie auch Carl Wilhelm Neviandt aus Mettmann und zuletzt Albert Schoel, ein Landwirt aus Gruiten.

¹⁴⁷ Vgl. LUHMANN, NIKLAS: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie (stw 666), Frankfurt a. M. 1996, 157; HEISER, Persönlichkeit 93 f (wie Anm. 136).

¹⁴⁸ Vgl. HEINRICHS, Freikirchen – moderne Kirchenform 290 (wie Anm. 38).

Systematisch-theologische Reflexionen zum Glaubensbegriff als Vermittlungsbegriff von theologischer Bestimmung und sozialer Gestalt von Kirche bzw. Gemeinde

Aus systematisch-theologischer Sicht kann Kirche in reformatorischer Tradition als Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums bestimmt und funktional auf den Glauben bezogen werden, der in Freien evangelischen Gemeinden der zentrale Vermittlungsbegriff für die theologische Bestimmung wie für die soziale Gestalt von Kirche und Gemeinde ist. Freie evangelische Gemeinden gehen in ihrer Selbstbestimmung mit den Kirchen der Reformation davon aus, dass „die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden durch die frohe Botschaft des Evangeliums von der freien Gnade Gottes begründet und erhalten wird, die allen Menschen allein aus Glauben ohne alle Werke gilt“.¹⁴⁹ Ihr gemeinsames Verständnis des Evangeliums haben die Kirchen der Reformation in der Leuenberger Konkordie von 1973 dargelegt und festgehalten, dass das Evangelium von Jesus Christus der Grund des christlichen Glaubens und der Kirche ist.¹⁵⁰

Das Evangelium ist in seinem Kern die Zusage, dass der dreieine Gott sich in seinem Sohn Jesus Christus mitteilt und die Beziehung zur Welt und zur Menschheit schöpferisch erneuert hat. Daher ist das Evangelium, „die Botschaft von Jesus Christus, dem Heil der Welt“ (LK 7), der theologische Angelpunkt des christlichen Glaubens-, Kirchen- und Weltverständnisses. Wer dem Evangelium vertraut, „ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott [...] Er lebt in täglicher Umkehr und Erneuerung zusammen mit der Gemeinde im Lobpreis Gottes und im Dienst am anderen [...] So schafft Gott neues Leben und setzt inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit“ (LK 10). Dieser Bestimmung haben sich die Freien evangelischen Gemeinden in einer gemeinsamen Erklärung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) angeschlossen.¹⁵¹

Die Kirche bzw. die Gemeinde ist irdisch-sozialer Raum sowie Kommunikations- und Manifestationsform des Evangeliums, das als „Wort der Wahrheit“ (vgl. 2 Kor 6, 7; Kol 1, 5; Eph 1, 13; 2 Tim 2, 15; Jak 1, 18) den Glauben hervorruft

¹⁴⁹ NÜSSEL, FRIEDERIKE/SATTLER, DOROTHEA: Einführung in die ökumenische Theologie, Darmstadt 2008, 125.

¹⁵⁰ KONKORDIE REFORMATISCHER KIRCHEN IN EUROPA (Leuenberger Konkordie), 16. März 1973, dreisprachige Ausgabe mit einer Einleitung von Michael Bünker. Im Auftrag des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa hg. v. BÜNKER, MICHAEL/FRIEDRICH, MARTIN, Leipzig 2013 (im folgenden Text abgekürzt LK).

¹⁵¹ „Gemeinsam stellen die Mitgliedskirchen der VEF fest, dass sie dem Verständnis des Evangeliums, wie es in der LK zum Ausdruck kommt, in allen Punkten zustimmen können.“ VEREINIGUNG EVANGELISCHER FREIKIRCHEN (Hg.): Evangelisch sein. Stellungnahme der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) anhand der Leuenberger Konkordie (LK), Frankfurt a.M. 2010, 1.6. Zum Bund Freier evangelischer Gemeinden vgl. die Stellungnahme der Bundesleitung zum Evangeliumsverständnis der Leuenberger Konkordie, FeG-Text, Witten 2009. https://downloads.feg.de/FeG-Text_2009_Evangelium.pdf (letzter Abruf am 20.7.2019).

und gewiss macht.¹⁵² Martin Luther hat die spezifisch reformatorische Sicht auf die zum ursprünglichen geschichtlichen Wesen der Kirche als Glaubensgemeinschaft hinzugehörige leibhaftige Sozialgestalt in die Formulierung gefasst, dass die Kirche als Geschöpf des Evangeliums zugleich dessen Werkzeug ist.¹⁵³ Diese Einsicht wurde in der ekklesiologischen Grundlagenschrift der Leuenberger Kirchengemeinschaft „Die Kirche Jesu Christi“ von 1994 aufgenommen.¹⁵⁴

Die einleitenden theologischen Bestimmungen zum Evangeliums-, Gemeinde- und Glaubensverständnis und ihrem inneren Zusammenhang ziehen notwendigerweise Fragen nach den soziologischen Modellen von Kirche sowie ihren sozialen Logiken und Interaktionen nach sich. Die Schlüsselstellung des Glaubensbegriffs zur theologischen Bestimmung von Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und zugleich als operativer Begriff der Mitgliedschaftsbedingung und der Mitgliedschaftsbindung einer religiösen Organisation, erfordert eine Analyse und Reflexion der anthropologischen, sozial-kulturellen und religiös-theologischen Perspektiven des polyvalenten Begriffs „Glaube“. Die folgenden Überlegungen zielen auf eine anthropologische und fundamentaltheologische Bestimmung des Glaubensbegriffs und beleuchten seine Funktion im Selbstverständnis und in der Mitgliedschaftslogik einer freikirchlichen Sozialgestalt des christlichen Glaubens.

a) Glaube als Vertrauen, Erkenntnis und Lebenshaltung

Der späte Friedrich Nietzsche hat bemerkenswerter Weise jedem Menschen einen fortgesetzten Glauben zugeschrieben, ohne den dieser sein Leben nicht bewältigen kann. Nach Nietzsche handelt der Mensch streng genommen in allem nur aus „geglaubten Motiven“, allein schon deshalb, weil die „wirklichen Motive“ seinem Wissen gar nicht zugänglich sind.¹⁵⁵ Dieser Glaubensbegriff zielt auf Annahmen, Gewissheiten und Vertrauen in die gegebenen und gemachten Weltverhältnisse des menschlichen Lebens ab und bewegt sich im Rahmen der Bestimmung von „glauben“ als defizitäre Erkenntnisbeziehung im Sinne subjektiven Überzeugtseins, die bei Platon¹⁵⁶ ihren Ausgang genommen und insbeson-

¹⁵² Vgl. GROSSHANS, HANS-PETER: Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums, Leipzig 2003, insbes. 161-182.

¹⁵³ So in den einschlägigen Textpassagen der Katechismen von 1529/30: BSLK 511,39-512,13; 654,46-655,33.

¹⁵⁴ Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, Leuenberger Texte 1, 1995, 4., rev. Aufl., Leipzig 2012, 35 f.

¹⁵⁵ NIETZSCHE, FRIEDRICH: Die fröhliche Wissenschaft, § 44 (Kritische Studienausgabe [KSA] 3), Berlin ²1988, 410.

¹⁵⁶ Platon hat den Glauben (pistis) als eine hinsichtlich des Gewissheitsgrades mindere Weise des Erkennens bestimmt, die zwar der bloßen Vermutung überlegen, aber mit ihr zusammen der strengeren Gestalt des wissenschaftlichen Erkennens und Wissens unterlegen ist. Vgl. PLATON: Politeia VIII, 533e-534a.

dere von Immanuel Kant für die Moderne präfiguriert wurde.¹⁵⁷ Wendet man diese Grundbedeutung in eine positive Bestimmung, kann „glauben“ als die in allen praktisch bedeutsamen Kontexten notwendige Einstellung zum Wissen angesehen werden.¹⁵⁸

Im Unterschied dazu weist die sprachliche Beobachtung, dass „glauben“ ursprünglich implizierte: „jemandem vertrauen, sich auf jemanden verlassen“¹⁵⁹ auf eine zweite Grundbedeutung des Begriffs „Glaube“ hin. Diese kann mit Wilfried Härle als unbedingtes Vertrauen im Blick auf ein Gegenüber in der Hoffnung auf Gutes näher bestimmt werden, was freilich die Frage nach einer Hermeneutik des Vertrauens aufwirft.¹⁶⁰ Der Begriff „Vertrauen“ ist zunächst relational zu bestimmen. Er enthält nicht nur eine zweistellige Relation „x vertraut (auf) y“, sondern auch eine reflexive Relation, eine Beziehung des Vertrauenden zu sich selbst.

In der gegenwärtigen philosophischen Diskussion zum Vertrauensbegriff wird die Pluralität der lebensweltlichen Kontexte in den Blick genommen, in denen sich das Phänomen „Vertrauen“ ereignet und Kritik an Engführungen rationaler Vertrauensmodellierungen im Gefolge von John Locke und David Hume geübt.¹⁶¹ In den Vordergrund rücken Vertrauenskonzeptionen zwischen Kontrakt und Intimität, die den nicht instrumentellen Charakter personalen Vertrauens als Lebensverhältnis im Unterschied zu den mehr oder weniger risikanten Vertrauensvollzügen in Arbeits- und Kreditverhältnissen hervorheben. Freilich bedeutet der nicht instrumentelle Charakter des Vertrauens nicht, dass diese Eigenart des Vertrauens seinen primären Ort in einer präreflexiven Vertrauenspraxis hat. Vielmehr kann mit Robert C. Solomon und Fernando Flores die Bedeutung des Wagnisses hervorgehoben werden, das ein authentisches Vertrauen charakterisiert.¹⁶² Aus den gegenwärtigen philosophischen und anthropologischen Diskussionen zum Vertrauensbegriff lassen sich somit für die Bestimmung des religiösen und christlichen Glaubens als unbedingtes Vertrau-

¹⁵⁷ Vgl. dazu KANT, IMMANUEL: *Kant's Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften), Berlin 1900 ff, Bd. 9: *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*, Berlin 1922, 67.

¹⁵⁸ So GERHARDT, VOLKER: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart 2016.

¹⁵⁹ Die Bedeutung „meinen, vermuten“ entstand erst sekundär. Vgl. dazu GRIMM, JAKOB und WILHELM: *Deutsches Wörterbuch*, 4. Bde., 1. Abt., 4. Teil, Leipzig 1949, Sp. 7821 f.

¹⁶⁰ Vgl. HÄRLE, WILFRIED: *Dogmatik*, Berlin/Boston ³2018, 56.

¹⁶¹ Eine gute Einführung in die philosophischen Diskussionen zum Vertrauensbegriff bietet HARTMANN, MARTIN in der Einleitung zu: HARTMANN, MARTIN/OFFE, CLAUS (Hgg.): *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt a. M. 2001, 7-34.

¹⁶² Vgl. SOLOMON, ROBERT C. /FLORES, FERNANDO: *Building Trust in Business, Politics, Relationships and Life*, Oxford 2001. Vgl. dazu WELZ, CLAUDIA: *Vertrauen und/oder Gewissheit? Kontrovertheologische und religionsphilosophische Fragen im Anschluss an Luther, Kierkegaard und Wittgenstein*, in: DALFERTH, INGOLF U./PENG-KELLER, SIMON (Hgg.): *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia* (QD 250), Freiburg i. Br. u. a. 2012, 345-380.

en zwei Momente festhalten: der nicht-instrumentelle Charakter des Vertrauens und die bewusste Entscheidung sowie die freiwillig eingegangene Verantwortung dessen, der dem Anderen Vertrauen schenkt. In normativer Zentrierung unterstreicht Vertrauen insbesondere das Vollzugsmoment und die Unvertretbarkeit des Glaubensaktes.

Religiöser Glaube als unbedingtes Vertrauen in ein Gegenüber in der Hoffnung auf Gutes, Gottvertrauen, ist freilich noetisch nicht blind, denn ein solcher Glaube impliziert eine Einstellung zum Ganzen der Wirklichkeit. Daher ist „glauben“ im Spannungsfeld von Vertrauen und Wissen modelliert. Die epistemische Einstellung „glauben“ hat erfahrungskonstitutive Anteile und schließt zugleich kognitive Ansprüche ein, die propositional rekonstruiert werden können, ohne freilich darin aufzugehen.

In religiöser – und spezifisch christlicher – Sicht kann „glauben“ als Lebenshaltung und Lebensbewegung zwischen Erkennen, Anerkennen und Vertrauen bestimmt werden. Als solche ist der christliche Glaube eine nicht selbstverständliche Form religiösen Glaubens, sozusagen ein Phänomen *sui generis*, wie Martin Heidegger prägnant beschrieben hat:

„Der Glaube ist eine Existenzweise des menschlichen Daseins, die, nach dem eigenen – dieser Existenzweise wesenhaft zugehörigen – Zeugnis, nicht aus dem Dasein, und nicht durch es aus freien Stücken gezeigt wird, sondern aus dem, was in und mit dieser Existenzweise offenbar wird, aus dem Geglaubten. Das primär für den Glauben und nur für ihn Offenbare und als Offenbarung den Glauben allererst zeitigende Seiende, ist für den ‚christlichen‘ Glauben Christus, der gekreuzigte Gott.“¹⁶³

Zu den Konstitutionsbedingungen des christlichen Glaubens als einer nicht selbstverständlichen Lebenshaltung und Lebensbewegung zwischen Erkennen, Anerkennen und Vertrauen gehört die Erfahrbarkeit Gottes als Grund der Wirklichkeit sowie als die alles bestimmende Wirklichkeit. Die Erfahrung Gottes ist dabei als eine indirekte Gotteserfahrung zu bestimmen. D.h., dass das Interpretationszeichen „Gott“ – inhaltlich angereichert durch die biblischen Traditionen – angesichts der Tatsache der Welt und angesichts ihrer zumindest partiellen Intelligibilität auf die unbegrenzte schöpferische Lebensmacht des dreieinen Gottes verweist. Wo innerhalb der Geschichte und Lebensgeschichte die Interpretationserfahrung der schöpferischen Lebensmacht Gottes als Botschaft des Jesus von Nazareth als des Sohnes Gottes (Reich Gottes; Abba-Rede) in seinem Handeln (Zeichen, Mahlgemeinschaften), seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung bestätigt und wahrgenommen wird, lässt sich insofern von Glaube als Lebenshaltung und Lebensbewegung zwischen Erkennen, Anerkennen und Vertrauen sprechen, als sich der Mensch radikal auf die tragende Erfahrung eines irreduziblen Sinns dieser Wirklichkeit kognitiv, volitiv und emotional einstellt. Er integriert

¹⁶³ HEIDEGGER, MARTIN: Phänomenologie und Theologie, in: DERS., Wegmarken, Frankfurt a. M. 1976, 45-78, 52.

diese indirekte Gotteserfahrung handlungsleitend in sein Leben und verlässt sich existenziell auf sie, auch angesichts von Krisen. Insofern ist der Glaube als Haltung des kognitiv evaluierbaren Vertrauens auf die Tragfähigkeit einer Wirklichkeit zu qualifizieren, die sich als Glaubensgewissheit auch angesichts von Anfechtungen und erkenntniskonstitutiv nicht ausräumbaren Zweifel aktuell bewährt.

Ein solcher Glaube als Lebenshaltung und Lebensbewegung zwischen Erkennen, Anerkennen und Vertrauen ist geschichtlich bestimmt und transformierbar, aber auch fähig zur ultimativen Einstellung für die im Glauben eingenommene Haltung zur Wirklichkeit. So kann man es ein für alle Mal als richtig ansehen, dass das Leben in dieser Welt nicht vollständig absurd ist, und sein Handeln kontrafaktisch ausrichten, indem man unter Verweis auf die Auferstehung Jesu Christi von den Toten auf die schöpferische Lebensmacht Gottes als letzte Konsequenz des Anfangs im Ende hofft.

b) Glaube als Gabe, Anerkennung und Bekenntnis im Raum der Geschichte

Der Glaube an den dreieinen Gott der Bibel als nicht selbstverständliche Lebenshaltung und Lebensbewegung zwischen Vertrauen, Erkennen und Anerkennen gibt in seiner Eigenlogik die responsorische Passivität des Menschen als eine seiner wesentlichen Konstitutionsbedingungen zu erkennen. Als Partizipation an der in Jesus Christus definitiv erschlossenen – trinitarisch als Schöpfungsmittlerschaft des Logos qualifizierten – schöpferischen Lebensmacht Gottes, ist der christliche Glaube eine Gabe, ein Geschenk. Der Mensch ist im Blick auf die Partizipation am Glauben und am Werk Jesu Christi als der Verwirklichung der Lebensmacht Gottes weder willenloses Objekt des Wirkens Gottes an und in ihm, noch ist er der selbstmächtige Autor des Glaubens. Der Mensch glaubt, wie Wilfried Joest formuliert, nicht „aus sich selbst“, wohl aber „als er selbst“. Der Glaubende ist in Bezug auf die Konstitution des Glaubens passiv, aber seine Passivität ist die „responsorische Passivität des Sich-Lassens“.¹⁶⁴

Es ist davon auszugehen, dass in der Konstitution des Glaubens als Lebenshaltung und Lebensbewegung zwischen Erkennen, Anerkennen und Vertrauen – angelehnt an Friedrich Schleiermacher – ein „empänglich sein“ und „selbsttätig werden“¹⁶⁵ zum Tragen kommen, wobei der Freiheitsakt der Selbsttätigkeit nicht über sein eigenes Mögliche verfügen, sondern sich in einer für ihn erschlossenen Wirklichkeit bewegt, die durch die (Selbst-)Kommunikation des Evangeliums qualifiziert ist. Der Glaube führt somit nicht seine eigene Wirklichkeit als Partizipation am Glauben und Werk Jesu Christi herauf, sondern kann als

¹⁶⁴ JOEST, WILFRIED: *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, 313. Zur frei-evangelischen Rezeption dieser Denkfigur siehe IFF, MARKUS: *Gabe Gottes und Antwort des Menschen. Glaube aus freikirchlicher Sicht*, in: GEMEINHARDT, PETER/LASOGGA, MAREILE (Hgg.): *Perspektiven des Glaubens*, Leipzig 2018, 85-98.

¹⁶⁵ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH D.E.: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), Berlin/New York 1999, § 108.6, 170.

Antwort nur aus der erschlossenen Wirklichkeit im Sinne einer eröffneten Lebensgemeinschaft mit dem dreieinen Gott in Jesus Christus vollzogen werden. Diese wird durch die Verkündigung des Evangeliums in der *dynamis theou* eröffnet, die nach Römer 1, 16 diejenigen selig macht, die glauben. In dieser neuen, ihm schlechterdings passiv erschlossenen Wirklichkeit zu stehen, ist der Ort der endlichen Freiheit des Menschen. Ob er sich der erschlossenen Wirklichkeit der Lebensgemeinschaft mit dem dreieinen Gott in Jesus Christus öffnet, sie erkennt und anerkennt, ihr vertraut und sie gehorsam zur Wirkung kommen lässt, „liegt im Spielraum seiner endlichen, durch Gottes Offenbarung qualifizierten Freiheit, die Gott nicht übergeht und an der vorbei er nicht handelt.“¹⁶⁶ Der Glaubensbegriff umfasst somit ein komplexes Geschehen, das sich als Zusammenspiel schlechthinniger sowie relativer Abhängigkeit und relativer Freiheit erweist. Weil die im Christusgeschehen vollzogene und in der Verkündigung des Wortes Gottes je neu vergegenwärtigte Tat der Gnade Gottes den Menschen allererst zu sich selber befreit, ist der Glaube als Tat, in der der Mensch sich selber als durch Jesus Christus befreiten Menschen versteht, nur als gottgeschenkte freie Tat angemessen zu verstehen.¹⁶⁷ Glaube ist somit die „Antwort“ des Menschen auf die Selbstmitteilung des dreieinen Gottes in Jesus von Nazareth. Diese Antwort ist – wie Karl Barth zu Recht hervorgehoben hat – als Tat des Glaubens ein Erkennen und Anerkennen, das den Menschen zugleich immer existentiell angeht und an dem der Mensch darum „aufs höchste und tiefste beteiligt“¹⁶⁸ ist:

„Ist es [die Tat des Glaubens] aber ernstlich ein tätiges Erkennen [...] dann kann es doch nicht anders sein, als dass es von jenem Wissen her übergreift auf das Dransein, d. h. auf das Selbstverständnis und auf die Selbsterfassung des ganzen Menschen, dass es zu einer Aktion und Entscheidung des ganzen Menschen wird.“¹⁶⁹

Insofern Glaube sich in der Erfahrung der schöpferischen Lebensmacht des dreieinen Gottes und seinem Wort in Jesus Christus formiert, ist er konstitutiv interpretativ und also geschichtlich. Er ist ein akutes Geschehen, das sich implizit (*fides qua*, Vertrauenswagnis) wie explizit (*fides quae*, Wortbekenntnis und Tatbekenntnis) vollzieht. Dabei muss man sich auf verschiedene Referenzorte des Glaubens beziehen können, um das im Glauben Angenommene darstellen, qualifizieren und rechtfertigen zu können. Referenzorte des Glaubens sind die geschichtlichen Vergegenwärtigungen des Evangeliums und der apostolischen Lehre in der Gemeinschaft des Glaubens und den Gemeinschaften der Glaubenden im Anschluss an das in den biblischen Schriften überlieferte Ursprungsgeschehen.

¹⁶⁶ PILNEI, OLIVER: Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling (HUTh 52), Tübingen 2007, 373.

¹⁶⁷ Vgl. dazu TIETZ, CHRISTIANE: Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme (FSÖTh 111), Tübingen 2005, 151-155.

¹⁶⁸ BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik, 4/1, Zollikon-Zürich 1953, 856.

¹⁶⁹ A. a. O. 865 f.

c) Glaube, Gemeinde und Mitgliedschaft

Wie ist eine solchermaßen anthropologische und fundamentaltheologische Bestimmung des christlichen Glaubens zur Gemeinde als Gemeinschaft der Glaubenden in ihrer geschichtlichen Existenz mit der Verfasstheit als einer religiösen Organisation ins Verhältnis zu setzen?

Ein kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis und ihm entsprechendes dialogisches Verständnis des Glaubens als Lebenshaltung und Lebensbewegung zwischen Erkennen, Anerkennung und Vertrauen impliziert bestimmte Strukturen der Vergewisserung und Bewahrheitung des Glaubens. Seine Gewissheit und Bewahrheitung können nur in einem personalen Akt des Zeugnisses geschehen, das im Prinzip zwei Ausrichtungen in sich birgt, die man am besten mit den Stichworten Authentizität und Freiheit umschreiben kann.

Es geht um die Erfahrung der schöpferischen Lebensmacht Gottes in Jesus Christus, die Menschen für sich so einnimmt, sozusagen packt, dass sie zu Zeugen dieser schöpferischen Lebensmacht Gottes werden und diese Erfahrung so vermitteln wollen, dass auch andere daran teilhaben. Ein solcher Glaube hat erfahrungskonstitutive Anteile und schließt kognitive Ansprüche ein, er ist aber auch ein Akt der Anerkennung, der freien Zustimmung. Der Wahrheitsgehalt des Glaubens ist daher vom persönlichen Akt der Bewahrheitung nicht ablösbar. Der Glaube als Lebenshaltung und Lebensbewegung zwischen Erkennen, Anerkennen und Vertrauen ist konstitutiv geschichtlich verfasst und vollzieht sich als Suchbewegung. Er ist fähig zur ultimativen Entscheidung für die im Glauben eingenommene Haltung zur Wirklichkeit und zugleich von dem angefochtenen Vertrauen bestimmt, dass wer sucht, beschenkt wird.

Die Erfahrung der schöpferischen Lebensmacht Gottes als Grundlage des christlichen Glaubens, die sich als Praxis des Vertrauens handlungsleitend bewähren muss, muss auf personale und formale Weise kommuniziert werden. Es ist die Erfahrung der schöpferischen Lebensmacht Gottes in Jesus Christus, durch die Menschen am Glauben Jesu Christi partizipieren und in die Gemeinschaft der Glaubenden versetzt sind. Für das Gemeindeverständnis ergibt sich daraus, dass Gemeinde als organologisches Sozialgebilde im Sinne einer Wesensgemeinschaft zu verstehen ist, in die man durch das Geschenk des Glaubens und die Wiedergeburt im Heiligen Geist hineingestellt wird bzw. zu der man „hinzugetan“ (vgl. Apg 3, 47) wird. Zugleich ist Gemeinde als soziales Gebilde im Sinne einer (Zweck-)Gemeinschaft zu gestalten, der man willentlich beitrifft und in der man Mitglied ist.

Das Spezifische des christlichen Glaubens ist somit durch eine religiöse Organisation nicht hinreichend bedingt, ereignet sich aber in, mit und unter organisationsartig verfassten, leibhaft erfahrbaren Sozialgestalten von Kirche. Diese haben als der irdische Raum der Manifestation, Kommunikation und Wahrheit des Evangeliums den Charakter eines unverwechselbaren Ortes in der Geschichte, im generationenübergreifenden Zusammenhang des menschlichen

Zusammenlebens, und zwar den Charakter eines sichtbaren Ortes, der identifiziert und aufgesucht werden kann. Diesen Charakter eines spezifischen Ortes können die Kirchen nur dann haben, wenn und sofern sie in der sozialen Welt als dauerhafte Gebilde existieren, welche durch ihre sichtbare Gestalt von anderen sozialen Gebilden unverwechselbar unterschieden und für teilnehmende Erfahrung zugänglich sind. Die Besonderheiten von Sozialgebilden sind, dass hier individuelle Personen nach sozialen Regeln interagieren, die aufgrund freier Einsicht und Zustimmung derjenigen gelten, die sie befolgen. Freie evangelische Gemeinden sind strukturtheoretisch als organisierte Sozialgebilde zu bestimmen, die in ihrem Umweltverhalten und in ihrem inneren Leben bestimmten Regeln mit artspezifisch labiler Geltung folgen. Sie sind durch Strukturmerkmale auszuweisen, die in Korrespondenz zur anthropologischen und fundamentaltheologischen Bestimmung des Glaubensbegriffs im Sinne von Authentizität, Freiheit und Partizipation in der Gemeinschaft der Glaubenden stehen.

Praktisch-theologische Synthese und Ausblick auf spezifische Schwerpunkte und Erweiterungen einer Kirchentheorie in frei-evangelischer Absicht

Aus der vorangegangenen Analyse des Evangelischen Brüdervereins lassen sich zwei maßgebliche Schlüsse ziehen. So zeigt sich zum einen, dass der maßgebliche historische Kontext, der die besondere Kirchenform Freie evangelische Gemeinde geprägt hat, die „Achszeit“ in der Mitte des 19. Jahrhunderts war, also der „Einbruch der Moderne“. Der dort einsetzende gesellschaftliche Wandel prägte und prägt bis heute mit seinen Phänomenen tief greifend die Gestalt und das Verständnis von Kirche und Gemeinde in Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Die Maximen der Freiwilligkeit und des Individualismus spiegeln sich in der Gemeindemitgliedschaftskonzeption, die vorsieht, dass nur Mitglied wird, wer dies aus eigener, „freiwilliger“ Entscheidung möchte, sowie auch im Finanzierungsmodell der freiwilligen Spenden wider. Der Wille der bürgerlichen Gesellschaft zur Mitgestaltung des Öffentlichen und Partizipation fand in der außerordentlichen Betonung des Priestertums aller Gläubigen – insbesondere in den praktischen Vollzügen – seinen Niederschlag. Und zuletzt zeigte sich auch im Vorläufer der Freien evangelischen Gemeinden schon die Emphase auf einzelne Personen für die Kommunikation des Evangeliums und damit auf dem Kommunikationsmodus der Authentizität,¹⁷⁰ was insbesondere im Einsatz der Sendboten als proletarischer Avantgarde zum Ausdruck kam.

¹⁷⁰ Vgl. GRETHLEIN: Kirchentheorie 213f (wie Anm. 10): „Gegenüber den früher am Modus der Autorität, etwa des Bischofs, des Katechismus u. ä., orientierten Kommunikationen dominiert jetzt die Form der Authentizität. Sie ist durch den unmittelbaren Bezug auf das individuelle Er-

Als im Blick auf den Evangelischen Brüderverein historisch abgeleitete Spezifika einer frei-evangelischen Kirchentheorie müssen also der auf Freiwilligkeit und das Individuum abzielende Mitgliedschaftsmechanismus bzw. auch das nach demselben Prinzip funktionierende Finanzierungsmodell, die weitreichenden Partizipationsmöglichkeiten nicht ordinierter Gemeindemitglieder sowie die hohe Bedeutung einzelner Personen und damit des Kommunikationsmodus der Authentizität gelten. Diese drei Spezifika finden zwar auch in der Kirchentheorie Grethleins ihren Niederschlag im Bezug auf die evangelische Großkirche, allerdings eher im Sinn von Desideraten. Bis auf den Mitgliedschaftsmechanismus, der entgegen seiner ursprünglichen institutionellen Konzeption „heute in Deutschland eine Option [ist]“,¹⁷¹ wirbt er für eine Kontextanpassung der Kirchen im Blick auf die Partizipation¹⁷² und den Kommunikationsmodus.¹⁷³

Als zweites lässt die historische Analyse neben diesen Unterschieden zur Großkirche allerdings vermuten, dass auch Freie evangelische Gemeinden in Deutschland von Beginn an ein pluriformes Sozialgebilde waren und struktur-analog zur Großkirche unterschiedliche soziale Logiken konfliktträchtig in sich vereinten. So ließen sich alle Logiken bzw. Kategorien, die Hermelink für die evangelische Kirche dargeboten hat, auch auf den Evangelischen Brüderverein als Vorläufer für Freie evangelische Gemeinden in Deutschland beziehen – freilich in anderer Gewichtung. Wie sich diese besondere Gewichtung der unterschiedlichen Logiken im Sonderfall Freie evangelische Gemeinde heute darstellt und welche Auswirkung diese auf die Kirche und damit auch eine Theorie der Kirche hat, ist aktuell noch zu erforschen.

Die systematisch-theologische Bestimmung des Glaubensbegriffs hat gezeigt, dass sich der Glaubensbegriff nicht nur aus historischen Gründen als Vermittlungsbegriff für eine frei evangelische Kirchentheorie eignet. So ist er zum einen inhaltlich bestimmbar und trägt gleichzeitig mit seiner Vielschichtigkeit und Polyvalenz dazu bei – ähnlich wie der Kommunikationsbegriff bei Grethlein – eine unterkomplexe Theorie der Kirche zu vermeiden und lässt sich gleichzeitig in seiner Vielschichtigkeit auf die unterschiedlichen sozialen Logiken von Kirche beziehen. Insofern der Glaube als Lebenshaltung und Lebensbewegung zwischen Erkennen, Anerkennung und Vertrauen sowohl auf

leben bestimmt und nicht an Kohärenz oder theologischer Richtigkeit interessiert. Demzufolge treten konkrete Inhalte hinter dem Wie der Selbstrepräsentation als entscheidend zurück.“

¹⁷¹ A. a. O. 127.

¹⁷² A. a. O. 298: „Theologisch formuliert geht es um ein Verständnis von Kirche, die ihr Fundament im Allgemeinen Priestertum aller Getauften bzw. Glaubenden, nicht in einem sog. Schlüsselberuf hat.“

¹⁷³ Ebd.: „Es ist vielleicht die größte gegenwärtige Herausforderung an evangelische Kirche, Menschen für entsprechende Kommunikation des Evangeliums auch in den digitalen Medien vorzubereiten und sie dabei, wenn erforderliche, zu begleiten. Nur so wird es gelingen, eine ‚personalized theology‘ aufzubauen, die einer durch Authentizität geprägten Kommunikationskultur entspreche.“

personale als auch formale Kommunikation angewiesen ist, findet sich in der Notwendigkeit der personalen Kommunikation die theologische Begründung für Kirche als Interaktion (Hermelink) bzw. Bewegung und Gruppe (Hauschildt) sowie in der Notwendigkeit der formalen Kommunikation im Sinne eines dem Individuum vorlaufenden auf Dauer gestellten irdischen Raumes und unverwechselbaren Ortes der Manifestation des Evangeliums in der Geschichte die Begründung für die institutionelle Logik von Kirche. Die Organisationslogik fungiert dabei als Brücke und Vermittlungsort zwischen der formalen Kommunikation der Institution und der personalen Kommunikation der Interaktion, indem sie konkrete, sichtbare soziale Zusammenhänge (Rollen, Handlungsabläufe, Ressourcen, Räume, etc.) zur Verfügung stellt und eben organisiert, damit aber der Paradoxie unterliegt, dass sie mit ihrer Organisation auf einen Gegenstand, nämlich den Glauben, bezogen ist, der sich nicht organisieren lässt und somit mit Hermelink funktional auf das Jenseits des Glaubens ausgerichtet gedacht werden muss.

Insofern der Glaube als Lebenshaltung und Lebensbewegung zwischen Erkennen, Anerkennen und Vertrauen darüber hinaus als geschichtlich bestimmt und transformierbar bestimmt wird, lässt sich damit die notwendige Kontextualität der pluriformen Sozialgestalt begründen, die diesen Glauben zum Gegenstand hat. Wobei diese geschichtliche Bestimmtheit des Glaubens und damit auch der Kirche nicht als fortdauernder Anpassungsprozess gedacht werden kann, sondern durch die normativen Gehalte des Glaubens mehr als anhaltend konfliktträchtige Bezogenheit gedacht werden muss, die neben Anpassungen auch Widerstände hervorbringt.

Zuletzt bietet die Denkfigur der „responsorischen Passivität des Sich-las-sens“ den theologischen Interpretationsraum für den spezifisch freikirchlichen Mitgliedschaftsmechanismus, der eben nicht als Freiwilligkeit missverstanden werden darf in dem Sinne, als verfüge der Freiheitsakt der Selbsttätigkeit des Glaubens doch über sein eigenes Möglichsein, sondern nur als Betonung des dem Menschen passiv erschlossenen Ortes seiner endlichen Freiheit. So wie der Mensch eben nicht „aus sich selbst“, aber wohl „als er selbst“ glaubt, wird er auch nicht „aus sich selbst“, wohl aber „als er selbst“ Gemeindemitglied. Während die institutionelle Mitgliedschaftslogik der Großkirchen mehr das „nicht aus sich selbst“ zum Ausdruck bringt, liegt bei den Freikirchen die Betonung mehr auf dem „als er selbst“. Mit diesen Gewichtungen ist beiden Kirchenformen jeweils die Aufgabe gestellt, auch die jeweils andere Seite zur Geltung zu bringen.

Insgesamt haben sowohl die historische als auch die systematisch-theologische Perspektive gezeigt, dass eine frei evangelische Kirchentheorie im Vergleich zu den Kirchentheorien der evangelischen Großkirche einen deutlichen Schwerpunkt auf einzelne Personen und den damit verbundenen Kommunikationsmodus der Authentizität legen muss. Dabei bleibt empirisch zu validieren, ob ein solcher Stellenwert diesem Kommunikationsmodus auch aus Sicht der Mit-

gliedert Freier evangelischer Gemeinden zukommt. Abschließend lässt sich also ein vorläufiger praktisch-theologischer Kirchenbegriff für Freie evangelische Gemeinde bestimmen von *Kirche als kontextueller, pluriformer Sozialgestalt des Glaubens, die maßgeblich geprägt ist vom Kommunikationsmodus der Authentizität und funktional ausgerichtet ist auf die Manifestation des Glaubens gerade jenseits ihrer selbst.*

Summary

Recent publications on church theory have three substantial commonalities: the church is functional; it can only be described accurately using a multidimensional model; it must be considered in its contextuality. Any contribution to the development of a specifically free-church church theory must examine how these common areas can be applied and enhanced. There follows a historically oriented examination of the Evangelical Union of Brethren (a predecessor of the Union of Free Evangelical Churches) in its early years from 1850. This examination is followed by a consideration from practical-theological and church-theoretical perspectives, then a discussion of the Union as institution, interaction and presentation, as well as an evaluation of leading personalities. The notion of faith in its significance and effect on the early development of the Union of Brethren is critically depicted.

Two main conclusions are drawn from the analysis: 1. The determined characteristics for the middle of the 19. Century: Membership, finances, participation of non-ordained persons and communication through authenticity, are still characteristic for the Union of Free Evangelical Churches today. 2. The Free Evangelical Churches were from their beginnings a many-faceted social entity. The church-theoretical categories depicted by Hermelink in 2011 for the Landeskirche can be employed for the Evangelical Union of Brethren.

Finally, the free-evangelical church theory has to describe the church as a contextual, many-faceted social entity of faith, which has been largely formed by the mode of communication of authenticity and is functionally directed towards the manifestation of faith beyond itself.

Professor Dr. Andreas Heiser, Professor für Kirchengeschichte und Rektor, Theologische Hochschule Ewersbach, Kronberg-Forum, Jahnstraße 49-53, 35716 Ewersbach; E-Mail: andreas.heiser@the.feg.de

Professor Dr. Markus Iff, Professor für Systematische Theologie, Theologische Hochschule Ewersbach, Kronberg-Forum, Jahnstraße 49-53, 35716 Ewersbach; E-Mail: markus.iff@the.feg.de

Michael Schroth, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Aachen, Roermonder Straße 110, 52072 Aachen; E-Mail: michael.schroth@feg.de