

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Frei-evangelische Kirchentheorie

Aufsatz

Andreas Heiser, Markus Iff und Michael Schroth: Frei-evangelische Kirchentheorie. Ein Werkstattbericht 3

Rezension 49

PREDIGTWERKSTATT

Jochen Schmidt: Alles auf eine Karte. Predigt über Matthäus 13,45-46 38

Kommentar zur Predigt von Jochen Schmidt zum Gleichnis
Matthäus 13,45-46 (Dirk Lüttgens) 44

ISSN 1431-200X

2020 • Heft I

44. JAHRGANG

Frei-evangelische Kirchentheorie

Gemeindeaufbau, Gemeindeentwicklung – das waren bis vor einigen Jahren die Stichworte, die die praktisch-theologische Debatte um Gestalt und Auftrag der Kirche bestimmt haben. Seit den 1990er Jahren trat immer stärker der Begriff der Kirchentheorie in den Vordergrund der theologischen Diskussion. Eine Besonderheit dieser Diskussion ist ihr interdisziplinärer Charakter: Hier kommunizieren die akademischen Disziplinen der Theologie miteinander, aber auch Fragestellungen aus nicht-theologischen Wissenschaftsfeldern, wie z. B. der Soziologie und der Ökonomie, werden mitbedacht. Dabei wird natürlich, wie schon im früheren Diskurs zur Gemeindeentwicklung, nicht übersehen, dass die christliche Kirche nicht nur eine institutionelle, sondern auch eine geistliche Größe ist, dass sie also in einem „Transzendenzbezug“ steht, der in den vorliegenden Kirchentheorien nicht übersehen wird, auch wenn dieser darin mehr oder weniger stark Berücksichtigung findet. Ein spezifisch freikirchlich kirchentheoretischer Beitrag stand bisher aus.

Ein erster Schritt, diese Lücke zu schließen, ist der vorliegende Aufsatz „Frei-evangelische Kirchentheorie“ von drei Autoren aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden. Er stellt als „Werkstattbericht“ eine kurze Zusammenschau eines Oberseminars an der Theologischen Hochschule Ewersbach dar, das PROF. DR. ANDREAS HEISER, Professor für Kirchengeschichte in Ewersbach, PROF. DR. MARKUS IFF, Professor für Systematische Theologie in Ewersbach, und MICHAEL SCHROTH, Doktorand im Fach Praktische Theologie an der Universität in Bonn, gemeinsam verantwortet haben. Der Aufsatz bietet zuerst einen Überblick über die bisherigen Veröffentlichungen zum Thema Kirchentheorie. Im Folgenden wird dann mithilfe von Kategorien, die die Kirchentheorie-Diskussion bietet, die geschichtliche Genese und Theologie des Evangelischen Brüdervereins skizziert, „einer frei-kirchlichen Sozialgestalt des christlichen Glaubens, die erheblichen Einfluss auf die Strukturen der Freien evangelischen Gemeinden in der Phase ihrer Entstehung hatte“ (S. 26). Ein Spezifikum dieser Sozialgestalt von Kirche ist die besondere Rolle des Glaubens, die aus systematisch-theologischer Sicht nachgezeichnet wird.

Der Predigtwerkstatt liegt eine Taufpredigt von JOCHEN SCHMIDT, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde Würzburg, zugrunde. Die Predigt über Matthäus 13, 45-46 hat das Thema: Alles auf eine Karte. Von DIRK LÜTTGENS, Pastor einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Berlin-Spandau, wird sie kommentiert.

Michael Kießkalt (Schriftleitung)

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. HEINRICHS, 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 lauterer 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 Bräuderverein, 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 Bräudervereins dazu: „Ohne den Bräuderverein 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 diene 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 HEINRICHS, 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/Boston³ 2018, 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? Kontroverstheologische 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 soziatives 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

Jochen Schmidt

Alles auf eine Karte

Predigt über Matthäus 13, 45-46

Zum Einstieg in die Predigt¹ wird ein Lied von Christoph Zehendner eingespielt mit dem Titel: „Alles auf eine Karte!“

„Ein Sprung ins kalte Wasser,
ein Satz ins Risiko,
ein Wagnis, das nur Mutige eingehen.
Kein Grund unter den Füßen,
und nirgends Land in Sicht.
Das Ziel der Reise ist nicht abzusehen.
Ihr setzt alles auf eine Karte,
alles auf einen Mann.
Alles auf ihn, weil sein Vorbild euch Richtung geben kann.
Ganze Sache machen, nicht vernünftig sein,
dem Zeitgeist eine lange Nase drehn.
Aus der Reihe tanzen in einem neuen Tanz.
Auf neuen Wegen zu den Menschen gehen.“²

Dieses Lied kam mir in den Sinn, als ich an den heutigen Taufgottesdienst und an Euch Täuflinge dachte. Ihr habt eine Entscheidung getroffen. Ihr setzt in Eurem Leben alles auf eine Karte, alles auf einen Mann. Ihr setzt alles auf Jesus. Ihr schwimmt damit gegen das, was man „Zeitgeist“ nennt, oder wie man das auch immer beschreiben will, wenn man tut, was alle tun.

Ihr wagt den „Sprung ins kalte Wasser“. Aber keine Sorge, wir haben das Taufwasser etwas angewärmt. Und doch kann man diese Entscheidung, sein Leben Jesus Christus anzuvertrauen, mit einem „Sprung ins kalte Wasser“ vergleichen. Auch wenn ihr schon früher Erfahrungen mit Jesus gemacht habt. Aber zu sagen: „Jesus, du sollst der Herr über mich und mein Leben sein!“ ist ein großer Schritt. Damit setzt ihr sozusagen alles auf eine Karte. Diesen Satz kann man unterschiedlich betonen, und ich möchte euch einladen, diese beiden Varianten heute Morgen kurz zu bedenken: Alles auf EINE KARTE und ALLES auf eine Karte.

¹ Die Predigt wurde am 26. Mai 2019 im Rahmen eines Taufgottesdienstes in der Freien evangelischen Gemeinde Würzburg gehalten.

² ZEHENDNER, CHRISTOPH: , Alles auf eine Karte. Lied aus dem Album: Was zählt, Gerth-Medien, Wetzlar 2018.

I Alles auf EINE KARTE

Die Redensart kommt aus dem Kartenspiel, wie sollte es auch anders sein. Sie beschreibt das Risiko, das jemand eingeht, wenn er alles von einer Spielkarte abhängig macht, oder im übertragenen Sinn: wenn etwas von einer einzigen Sache oder Entscheidung abhängt.

Als Kind besaß ich ein Autoquartett (Foto eingebildet). Man sieht es den Karten an, dass ich es damals als 10-Jähriger häufig gespielt habe. Allerdings haben wir keine Quartette gesammelt, sondern gewonnen hatte am Ende derjenige, der alle Spielkarten in der Hand hielt. Wer an der Reihe war, fragte die anderen Mitspieler ab, wie viel PS, Hubraum oder Stundenkilometer der Wagen auf ihrer oberen Spielkarte hatte. Dabei orientierte er sich an der Stärke seiner Karte, seines darauf abgebildeten Autos. Es dauerte nicht lange, bis ich herausfand, dass es eine Karte in diesem Spiel gab, die nicht zu schlagen war. In allen Punkten gewann das abgebildete Auto. Und damit war klar: Wer diese Spielkarte besaß, würde am Ende gewinnen. Ganz gleich, wie die Anzahl der Karten zwischendurch im Spiel verteilt war. Am Ende würde der Spieler mit dieser Karte gewinnen.

Wenn man sich so sicher sein kann, dann kann man auch mal alles auf eine Karte setzen. Allerdings sollte man vorher gut überlegen, ob man dieses Wagnis eingehen will. Denn jeder „angeblich“ vernünftige Mensch sagt: „So etwas tut man nicht. Man setzt nie alles auf eine Karte.“ Denn:

- Du brauchst immer einen „Plan B“;
- Bei Geldanlagen immer auf Mischfonds und nie auf nur eine Aktie setzen;
- Halte Dir immer mehrere Optionen offen;
- Arbeite nie ohne Netz und doppelten Boden;
- Halte Dir immer eine Hintertüre offen;
- Hab immer mehrere Bälle im Spiel.

Das sind Lebensweisheiten, die uns Erfahrungen lehren. Aber was ist, wenn Du in eine Situation kommst, in der Dir keine Wahl bleibt? In der Du alles auf eine Karte setzen musst? Vergangenen Sonntag habe ich so etwas in unserem Garten bei den Blaumeisen beobachtet. Ich konnte mit ansehen, wie eine junge Blaumeise sich vorsichtig in das Einflugloch des Nistkastens setzte, dabei laut piepste und, so schien es mir jedenfalls, das Risiko einschätzte: Springen, oder im Nest bleiben? Fliegen, ohne vorher je geflogen zu sein, oder doch lieber auf Nummer sicher gehen? Die Prozedur dauerte etwa 15 Minuten, bis sich der kleine Piepmatz ein Herz nahm, alles auf eine Karte setzte und den „Sprung ins kalte Wasser“ wagte. Und mit wenigen Flügelschlägen landete die kleine Meise im nahen Baum bei den Eltern. Kurz darauf folgten noch Nummer zwei und drei.

Wollten sie nicht im Nest verhungern, mussten sie den Sprung wagen. Noch nie vorher konnten sie abschätzen, ob Luft sie wirklich trägt. Sie hatten es lediglich bei den Eltern gesehen, aber selbst noch nie getestet. Und jetzt setzten sie alles auf eine Karte – und gewannen alles. Ein neues Leben, neue Freiheiten, neue Abenteuer ...

Mir scheint, dass das bei einem Leben mit Jesus ähnlich ist. Er forderte Menschen schon damals heraus, als er auf dieser Erde lebte, ihm ganz zu vertrauen, ihm nachzufolgen. In einem Gleichnis bringt Jesus es auf den Punkt: In Matthäus 13, 45-46 wird berichtet, wie Jesus Gleichnisse vom Reich Gottes erzählt. Vom Reich Gottes hat er oft und gerne erzählt. Und er hat deutlich gemacht, dass es in seiner Person angebrochen ist. Wo Jesus ist, da ist auch das Reich Gottes. Und irgendwie geht es darin um das Thema Nachfolge und darum, alles auf eine Karte zu setzen. Jesus erzählt: „Wiederum gleicht das Himmelreich einem Kaufmann, der gute Perlen suchte, und da er eine kostbare Perle fand, ging er hin und verkaufte alles, was er hatte, *und kaufte sie.*“

Jesus vergleicht das Reich Gottes mit einem reichen Kaufmann, der auf der Suche nach kostbaren Perlen ist. Und dann findet er sie, diese eine, die ihn sofort fasziniert. Er scheint nicht lange zu überlegen. Er verkauft alles, um diese EINE wertvolle Perle zu erhalten. So kostbar ist sie ihm. Vielleicht haben seine Familie und seine Freunde und Kollegen den Kopf über ihn geschüttelt, weil sie nicht nachvollziehen konnten, wie jemand alles auf „EINE KARTE“, auf eine Perle, setzen kann.

Aus den vielen Optionen, sein Leben zu gestalten, hat er diese eine Option gewählt. Und die Jünger Jesu haben genauso gehandelt, als sie alles auf Jesus setzten, alles auf eine Karte, das Risiko eingegangen und Jesus nachgefolgt sind. Wenn es um die Frage geht, wie ein Mensch zu Gott zurückfindet, wie er ein neues Leben führen kann, wie er Frieden mit Gott findet, wie er Schuld, die ihn verfolgt und drückt, loswerden kann, gibt es aus biblischer Sicht nur eine Antwort: Jesus – folge Jesus. Jesus allein. Jesus genügt. Das ist keine fromme Floskel, die einfach daher gesagt ist.

Vielleicht tun sich gerade fromme Menschen, die ein Leben führen wollen, das Gott gefällt, damit so schwer. Jesus hatte immer wieder Stress mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, die damit nicht klarkamen. Sie waren davon überzeugt, dass Jesus nicht genügt, sondern viele Vorschriften, Verordnungen, Ge- und Verbote einzuhalten wären. Sie weigerten sich, alles auf eine Karte zu setzen. Sie wollten auf „Nummer sicher“ gehen und setzten ihre Hoffnung nicht auf Jesus. Sie dachten wohl, dass sie mit ihrer Frömmigkeit weiterkämen.

Ich habe das in meinen ersten Dienstjahren als Gemeindepastor für mich persönlich lernen müssen. Ich spürte damals, dass ich eine große Verantwortung übernommen hatte. Mir war auch bewusst, dass ich Entscheidungen zu treffen und zu verantworten hatte. Und mir war bewusst, dass ich dabei Fehler machen würde. Und so habe ich einen Deal mit Jesus gemacht. Ich habe ihm gesagt: Jesus, ich werde sicher Fehler machen, gerade als Dienstanfänger. Und Menschen werden mir diese Fehler vorhalten, vielleicht auch Du. Aber eins wird man mir nie vorhalten, nämlich, dass ich faul sei. Ich werde hart arbeiten, damit mir das niemand vorhalten kann.

Diese Haltung habe ich über einige Jahre durchgehalten, bis Jesus mich – so hatte ich den Eindruck – bei Seite nahm und mir bewusst machte, was da in mei-

nem Leben passierte. Ich baute mein Leben und meine Beziehung zu Jesus auf etwas auf, das ich selbst in der Hand hatte. Denn meinen Fleiß konnte ich selbst bestimmen. Und irgendwie konnte ich auch darauf stolz sein. Ich konnte nicht verhindern, Fehler zu machen. Aber mein Arbeitstempo hatte ich, so glaubte ich, selbst unter Kontrolle. Und darauf konnte ich bauen und etwas aufbauen und vielleicht auch etwas vor Menschen und vor Gott vorweisen. Mir darauf etwas einbilden. Das war sozusagen mein „Plan B“, mein „Netz und doppelter Boden“.

Es hat eine Weile gedauert, bis ich es verstanden hatte, was Jesus mir sagen wollte: „Ich genüge! Es reicht aus, wenn Du mir vertraust. Es ist gut, wenn Du alles auf EINE KARTE setzt.“ Das möchte ich Euch heute Morgen mitgeben: Jesus reicht aus. Ihr macht es richtig, wenn ihr an dieser Stelle alles auf EINE KARTE setzt, alles auf einen Mann!

2 ALLES auf eine Karte

Ihr merkt, die Betonung liegt jetzt auf „ALLES“. Habt ihr das Gleichnis vom Reich Gottes noch in Erinnerung? Wie hatte Jesus es beschrieben? „Wiederum gleicht das Himmelreich einem Kaufmann, der gute Perlen suchte, und da er eine kostbare Perle fand, ging er hin und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte sie.“

Er verkaufte alles was er hatte. Er investierte alles. Er setzte ALLES auf eine Karte. Aber offenbar war ihm das Risiko nicht zu hoch, war es für ihn kein Opfer, keine Last. Viel zu sehr hatte diese Perle ihn in ihren Bann gezogen, sein ganzes Interesse geweckt, seine ganze Aufmerksamkeit. Jesus wollte damit sagen, dass es sich lohnt, alles einzusetzen für ein Leben mit ihm. Um diese Botschaft geht es auch heute.

Weil Jesus Dein Herz so erfüllen kann, Dir so wertvoll wird, dass Du auf keinen Fall mehr ohne ihn leben und unterwegs sein möchtest. Jesus kann so sehr Dein Interesse wecken, dass Du alles, auch Dein ganzes Vertrauen in ihn investierst.

Meine Frau und ich waren ein paar Tage mit dem Motorrad unterwegs. Wir hatten uns an den Ausläufern der Rhön eine Ferienwohnung gebucht und sind von dort aus mit dem Motorrad verschiedene Touren durch die Rhön und den Thüringer Wald gefahren. Wir hatten viel Freude miteinander und die Zeit sehr genossen. An einem Abend fragte sie mich unvermittelt: Sag mal, gibt es einen Ort in unserer Ehe, wo Du oder ich mehr Vertrauen in den anderen investieren als ich, wenn ich hinten auf dem Motorrad sitze? – Tatsächlich, so schoss es mir durch den Kopf, gibt es kaum einen Ort, eine Gelegenheit, wo jemand sich mit „Haut und Haar“ dem anderen so anvertraut, so viel Vertrauen investiert, ALLES auf eine Karte setzt. Das hat mich sehr nachdenklich, aber auch sehr dankbar gemacht. Und mir noch einmal bewusst gemacht, wie viel Verantwortung ich da am Lenker meiner Yamaha habe. Aber meine Frau hat sich entschieden: Ich wage es und setzte ALLES auf eine Karte.

Sein ganzes Vertrauen in Jesus investieren. Ihm das ganze Leben anvertrauen, weil sich diese Investition lohnt. So jedenfalls beschreibt es die Bibel. Du gewinnst so viel, wenn Du dieses Wagnis eingehst, diesen Schritt wagst. Jim Elliott, ein Missionar, der unter den Auca-Indianern missionieren wollte, und bei einer der ersten Begegnungen mit ihnen ermordet wurde, hat einen Satz geprägt, der mich seit Jahrzehnten begleitet. Der Satz lautet: „Der ist kein Narr, der hingibt, was er nicht behalten kann, um zu gewinnen, was er nicht verlieren kann.“³ Alles auf eine Karte setzen, alles auf Jesus setzen, ist kein Verlustgeschäft. Du gewinnst ein neues Leben. Und mit dem neuen Leben gewinnst Du auch neue Freiheiten, so wie die Blaumeisen, die den Sprung in ihr neues Leben wagten.

Vielleicht ist die größte Freiheit, die Du gewinnst, die Freiheit von der Macht der Sünde. Diese Macht hat Jesus durchbrochen, und wo Du alles auf ihn setzt, empfängst Du diese neue Freiheit. Wir sprachen im Taufseminar über diese neue Freiheit, die in Römer 6 beschrieben wird. Viele Christen meinen, dass die Vergebung ihrer Schuld der große Gewinn ist, wenn sie ihr Leben Jesus anvertrauen. Das ist nicht verkehrt, aber es ist viel zu kurz gedacht. Denn eigentlich gewinnst Du eine neue Freiheit. Dein Leben wird frei, um Gott zu dienen, ihm zu folgen und nicht dieser Macht der Sünde, die Dein Leben zerstören will. Dein Leben erhält neue Prioritäten, wie bei dem Kaufmann, der alles verkaufte. Dessen Leben muss sich völlig geändert haben. Alles, was er vorher besaß, war ja verkauft. Und mit der einen Perle hielt er sein neues Leben in der Hand.

Oft redet Jesus von diesem neuen Leben und damit auch von dieser neuen Freiheit. Es ist die Freiheit, Jesus zu folgen. Du musst nicht mehr auf das hören, was Gott und seinem Willen widerspricht. Jesus schenkt Dir die Freiheit, Dein Leben anders zu gestalten. Ein Beispiel: Vielleicht kämpfst Du seit Jahren in Deiner Ehe immer dieselben Kämpfe: immer denselben Streit, immer dieselben Vorwürfe, immer dieselbe Schuld ... Mit Jesus gewinnst Du eine neue Freiheit. Du musst nicht immer wieder dieselben Kämpfe kämpfen und dieselben Fehler wiederholen und dieselbe Streitspirale bis zum Ende durchhalten. Jesus gibt Dir die Möglichkeit, umzukehren und Eure Beziehung anders zu gestalten. Alte Vorwürfe kannst Du loslassen. Die Streitspirale durchbrechen und eine andere Haltung zu deinem Partner/deiner Partnerin gewinnen. Von Jesus können wir lernen und neue Wege zueinander suchen und finden. Das ist nur ein Beispiel der neuen Freiheit, die Du gewinnst, und mancher hier könnte Dir bestätigen, dass das in seinem Leben so passiert ist.

Im Taufseminar haben wir gemeinsam darüber gesprochen, was anders werden kann, wenn wir alles auf Jesus setzen und was es heißt, frei zu sein von der Macht, die die Sünde in unserem Leben ausüben will, über die Freiheit von Gier, Machtbesessenheit oder falschem Stolz. Ihr Täuflinge macht alles richtig, wenn Ihr heute in der Taufe bekennt, dass Ihr „ALLES auf EINE KARTE“ setzt. Ihr

³ ELLIOTT, JIM: Im Schatten des Allmächtigen, Wuppertal ²1968, 100.

macht alles richtig, wenn Ihr Euch heute von Jesus zusprechen lasst: „Ich habe ALLES für Dich getan.“ Ihr macht alles richtig, wenn Ihr auf seine Einladung „Folge mir nach!“ mit einem fröhlichen „Ja“ antwortet. Du darfst heute spüren, dass Jesus Dir ein neues Leben geschenkt hat. So, wie Du nass wirst von oben bis unten, so sagt er Dir zu, dass Du sein Kind bist und als sein Kind ein neues Leben in einer neuen Freiheit leben kannst.

Zum Schluss möchte ich Euch einen kleinen Clip nicht vorenthalten, auf den ich zufällig gestoßen bin. In diesem Clip seht ihr humorvoll dargestellt, wie der Vorstandsvorsitzende der Daimler AG, Dieter Zetsche, verabschiedet wird. Man muss wissen, dass dieser Clip von dem Konkurrenten BMW in Auftrag gegeben wurde, und Dieter Zetsche von einem Schauspieler gespielt wird. Der Clip ist eine Hommage an Dieter Zetsche. Am Ende des Clips wird er von seinem Chauffeur nach Hause gebracht. Dort sieht man Dieter Zetsche in seine Garage gehen, wo, wie sollte es anders sein, ein Mercedes Oldtimer steht. Natürlich erwartet man, dass er jetzt mit diesem Mercedes aus der Garage fährt, aber stattdessen kommt er mit einem BMW-Cabrio heraus und man kann den Satz lesen „Frei für alles“. Mit seinem neuen Lebensabschnitt gewinnt er neue Freiheiten. Jetzt kann er sogar BMW fahren. (Clip wird eingespielt.)

Ein schönes Beispiel dafür, dass etwas in unserem Leben neu werden kann. Auch wenn es in diesem Clip nur um einen neuen Lebensabschnitt und eine neugewonnene Freiheit geht. Du setzt alles auf eine Karte. Du setzt alles auf einen Mann, alles auf Jesus. Du gewinnst ein neues Leben und die neue Freiheit, Dein Leben so zu gestalten, dass Dein Leben Gott Ehre macht. Das neue Leben wird Dich prägen und auch Deine Beziehung. Du wirst Dich freuen, wie ich damals, als ich diese eine Karte des Quartettspiels in der Hand hielt. Denn ich wusste: Ich werde gewinnen.

Pastor Jochen Schmidt (BFeG), Sterntalerweg 27a, 97084 Würzburg;
E-Mail: jochen.schmidt@feg.de

Dirk Lüttgens

Kommentar zur Predigt von Jochen Schmidt zum Gleichnis Matthäus 13, 45-46

I Auf dem Weg zur Predigt ... und zum Kommentar

Am Anfang meines Kommentars stand die Freude über den gewählten Predigttext. Matthäus 13, 45-46 war auf dem Predigtmanuskript zu lesen, also das Gleichnis über den Kaufmann, der schöne Perlen suchte.

Beim Lesen der ersten Zeilen bekam meine Vorfreude einen kleinen Dämpfer, weil es sich um eine Kasualpredigt handelt. Natürlich können die Herausgeber auch eine Kasualpredigt kommentieren lassen. Aber die Verkündigung des Gleichnisses in einem Predigtgottesdienst ist eher zu erfassen, als die Verwendung bei einer Taufe in einer Freien evangelischen Gemeinde in Würzburg. Die besondere Situation eines Festgottesdienstes mit sehr persönlichen Bezügen zu den Täuflingen macht es schon dem Gemeindeprediger nicht eben leicht. Die Leser des Predigtmanuskripts haben allerdings noch mehr Mühe zu erkennen, inwieweit die Schriftauslegung und der besondere situative Kontext sich gegenseitig beeinflusst haben.

Vielleicht lag es daran, dass ich beim ersten Lesen des Predigtmanuskripts nicht bis zum Ende durchgehalten habe und die Kommentierung ablehnen wollte. Ich hatte keinen Zugang gewonnen und wurde zunehmend verwirrt, je länger ich las. Glücklicherweise fand ich dann aber eine Audiodatei der Predigt auf der Homepage der Gemeinde. Beim Anhören der Predigt wurden meine Irritationen immer weniger. Mit warmherzigen Worten hat mich der Prediger in die Atmosphäre des Tauffests eingebunden, und ich konnte der Predigt gut folgen. Entsprechend habe ich einem Kommentar gerne zugestimmt.

So erlebte ich die „Predigt“ nach Römer 10, 17 als Glauben provozierendes Gotteswort aus dem, was durch Heiligen Geist und Prediger zu hören – und eben nicht zu lesen – ist.

Das vorliegende Predigtmanuskript und der gehörte Predigtmitschnitt unterscheiden sich an einigen Stellen. Im Folgenden befasse ich mich ausschließlich mit der Schriftform der Predigt. Dabei habe ich die Stellen wiederentdeckt, die mich anfangs irritierten. Und da die Auslegung des Gleichnisses nirgendwo einen besonderen Platz einnimmt, habe ich mich entschieden, den Verlauf der Predigt nachzuzeichnen und dabei zu kommentieren.

2 Der Weg durch die Predigt

„Alles auf eine Karte“ ist der Titel des Liedes von Christoph Zehendner, das zu Beginn der Predigt eingespielt wird und den der Prediger zugleich zum Titel seiner Predigt macht. Das damit gegebene Thema bestimmt nicht nur den Anfang der Predigt, sondern dominiert auch ihren weiteren Verlauf.

Die Täuflinge hören zu Beginn, dass ihre Entscheidung, sich zu Jesus Christus zu bekennen, einem „Sprung ins kalte Wasser“ gleicht, und sie damit „alles auf eine Karte“ gesetzt haben. Predigttitle und Täuflinge rücken so ganz nah aneinander und bleiben im Weiteren stets verbunden. „Ihr seid diejenigen, die alles auf eine Karte gesetzt haben.“ Dann erläutert der Prediger, dass in dem kurzen Titelsatz sowohl „alles“ als auch „eine Karte“ besonders betont werden können. Entsprechend teilt er die Predigt in zwei Teile.

Der erste Teil legt den Schwerpunkt auf „Alles auf EINE KARTE“ und beginnt mit zwei Beispielen. Zuerst wird das Autoquartett aus Kindertagen des Predigers vorgestellt und dann eine aktuelle Beobachtung von ersten Flugversuchen der Blaumeisen im heimischen Garten. Beide Beispiele sind eindrücklich und lebendig erzählt. Allerdings ist die jeweilige Anwendung zu besehen.

Beim Autoquartett gibt es die eine Karte, die dem Besitzer in jedem Fall den Sieg beschert. Daraus wird gefolgert: „Wenn man sich so sicher sein kann, dann kann man auch mal alles auf eine Karte setzen. Allerdings sollte man vorher gut überlegen, ob man dieses Wagnis eingehen will.“ Nein, denke ich. Wenn ich doch mit dieser Karte gar nicht verlieren kann, dann gibt es weder etwas gut zu überlegen, noch gibt es ein Wagnis. An dieser Stelle hätte die pointierte Zuspitzung des Predigers sein können: Mit Jesus hast du den Super-Trumpf und kannst überhaupt nicht(s) mehr verlieren! Interessanterweise taucht dieser Aspekt in der Predigt auch auf, allerdings erst im Schlusssatz: „Ich werde gewinnen!“ – wenn ich denn die eine besondere Karte habe. Das ist die Botschaft des Beispiels vom Autoquartett. Doch die weicht der Prediger selbst auf und empfiehlt, gut zu überlegen, ob man dieses Wagnis eingehen will.

Wahrscheinlich ist der Prediger eben auch ein zu guter Seelsorger und kennt die Mutanfälle und Absacker des Petrus sowie die Peristasenkataloge des Paulus. Endzeitlicher Enthusiasmus ist derzeit schwer zu predigen, obwohl es zu allen Zeiten wohl kein größeres Abenteuer gibt, als Jesus Christus nachzufolgen. Da bleibt der Sprung ins kalte Wasser eine harmlose Anfängerübung. Diese Spannung hätte der Prediger präsentieren können, anstatt sie nur anzudeuten.

Bei den unausweichlichen Erstlingsflügen der jungen Blaumeise kommt die Irritation bereits vor der Illustration: „Aber was ist, wenn Du in eine Situation kommst, in der dir keine Wahl bleibt? In der Du alles auf eine Karte setzen musst?“ Nun, so denke ich, wenn ich keine Wahl habe, dann habe ich logischerweise auch nichts zu entscheiden. Wenn ein Weg alternativlos ist, kann ich nur noch entscheiden, ob ich ihn gehe oder ob ich bis auf weiteres an der Stelle stehen bleibe, wo ich bin. Kritische Menschen werfen Politikern ja vor, dass eine postulierte Alternativ-

losigkeit ihnen jeden Entscheidungsdruck nimmt und ihr Verharren bzw. Nichtstun legitimiert. Die Blaumeise verhält sich anders: Für sie ist es keine Option, im Nistkasten zu bleiben und allmählich zu verhungern. Sie springt, und siehe da, sie überlebt es. Ich vermag nicht zu ermessen, wie sehr sie das überrascht hat. Jedenfalls probiert sie es wohl weiter, und siehe da, sie kann fliegen.

An dieser Stelle möchte ich auf ein Problem des Gebrauchs von Beispielen, Bildern und Gleichnissen hinweisen. Bildhafte Sprache kann Verwirrung stiften, weil sie nicht eindeutig ist. Sie provoziert immer mehrere Deutungen. Das ist ihre große Stärke und zugleich Schwäche. Welcher Aspekt des Beispiels von der Blaumeise ist der erwünschte Bezug zur Situation der Täuflinge?

Einige Phantasien: Springe ins kalte Wasser, und du wirst es überleben. Empfange die Taufe, und du lernst zu fliegen. Oder: Der Schritt zur Taufe ist ein Zusammenwirken von Imitationsverhalten, Herden- und Überlebenstrieb. Und sicherlich gibt es noch viele Assoziationen, die das schöne Beispiel von den Blaumeisen noch spenden kann. Der Prediger formuliert seinen Vergleichspunkt so: „... jetzt setzten sie alles auf eine Karte – und gewannen alles. Ein neues Leben, neue Freiheiten, neue Abenteuer ...“

Zwei Themen im Blick auf das Taufbegehren sind bisher angesprochen: Zuerst geht es um das Wagnis der Täuflinge. Welches Risiko gehen sie als Christen mit der Nachfolge Jesu Christi ein? Was können sie gewinnen, und könnte es überhaupt passieren, dass sie etwas verlieren? Das zweite Thema kreist um die Frage, welche Bedeutung ihre Entscheidung hat, die Taufe empfangen zu wollen.

Damit ist schon einiges angesprochen, bevor das Bibelwort der Predigt überhaupt bekannt ist und genannt ist. Der Prediger führt das Gleichnis mit folgendem Satz ein: „Und irgendwie geht es darin um das Thema Nachfolge und darum, alles auf eine Karte zu setzen.“ Dieses „irgendwie“ stört mich mächtig, weil es offen lässt, wie denn nun Predigttitle und Predigttext zueinander passen.

Nach der Verlesung des Gleichnisses kommt eine kurze Paraphrase, in der nahegelegt wird, so wie der Kaufmann alles auf die eine Perle setzte und die Jünger alles auf den einen Jesus setzten, nun selbst alles auf Jesus allein zu setzen. Angesichts verschiedenster Optionen, sein Leben zu gestalten, „gibt es aus biblischer Sicht nur eine Antwort: Jesus – folge Jesus. ... Jesus genügt.“ Mir fällt spontan 1. Korinther 3, 11 ein: „Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ sowie aus „Feiern & Loben“ Nr. 382: „Jesus, du allein bist genug, du bist alles für mich“ und Nr. 329: „Allein deine Gnade genügt“. Bloß das eben gehörte Gleichnis aus Matthäus 13, 45 f fällt mir nicht ein. Die Lieder zeigen, dass wir bei Themen wie Nachfolge und Hingabe sind, bei Umkehr und Glauben. Das sind Themen, die sich aus dem Anlass eines Taufgottesdienstes ergeben, in dem aber der Kaufmann und die überaus kostbare Perle noch nicht so richtig angekommen sind.

Im Folgenden beschreibt der Prediger sehr konkret, was er persönlich lernen und loslassen musste, um alles allein auf Jesus zu setzen. Dieses Zeugnis ist für mich der Ort in der Predigt, an dem das Evangelium am hellsten leuchtet. Ein

strahlender Abschluss des ersten Teils und zugleich eine gute Überleitung zum nächsten Teil, in dem es darum geht, wirklich alles auf eine Karte zu setzen und nicht doch noch in Teilen selbst Regie zu führen, ohne es zu bemerken.

Der zweite Teil der Predigt setzt den Schwerpunkt „ALLES auf eine Karte!“ und beginnt mit einer erneuten Verlesung des Gleichnisses. Der Blick wird nun auf den Kaufmann gelenkt, der alles, was er hatte, investiert und dabei weder Risiko noch Opfer noch Last scheute. So erscheint er fast wie ein Ritter ohne Furcht und Tadel bereit für ein neues Abenteuer.

Doch eine kleine exegetische Beobachtung macht aus dem mutigen Helden wieder einen Handelsvertreter. Der Kaufmann ist wohl ein Profi im Perlen-geschäft, vorgestellt als ‚emporos‘, also ein Großhändler, kein Hobbysammler oder mutiger Kleinanleger. Der Kaufmann ist eben kein Spieler, der sein Glück herausfordert, indem er alles auf eine Karte setzt. Der Kaufmann, dessen Beruf es war, gute Perlen zu suchen, anzukaufen und weiterzuverkaufen, hat eine Kostbarkeit gefunden. Diese Perle möchte er sich sichern. Und seine Kalkulation ergibt, dass er dafür wohl sein ganzes Kapital einsetzen muss. So hat er es als Kaufmann berechnet, völlig emotionslos. Jesus jedenfalls beschreibt den Kaufmann und sein Verhalten – sicherlich sehr gezielt – ohne jegliche Emotionen. Da sind weder Freudentaumel noch Schockstarre, kein banges Hoffen oder großspurigem Siegergehabe. Die beiden einzigen Adjektive im Gleichnis beschreiben ausschließlich die Perle/n („schön“ bzw. „hochgeschätzt“). Hier erscheinen mir Predigtthema und Predigttext sehr weit voneinander entfernt.

Es folgt ein Urlaubsbericht, in dem die Ehefrau als Sozia auf dem Motorrad zum Beispiel für das investierte Vertrauen in ihren Ehemann am Lenker wird. Damit ist wieder „Risiko“ thematisiert, gefolgt von einem Zitat eines Missionars, der sein Wagnis nicht überlebt hat. Dessen Worte sind gut gewählt, aber sicherlich nicht bei einmaligem Hören zu erfassen. Kurz vor dem Predigtschluss werde ich mit dem Thema „Freiheit“ und Römer 6 überrascht. Das passt natürlich gut in einen Taufgottesdienst und nimmt ein Thema des Taufseminars auf. Nach Zuspruch und Paränese endet die Predigt mit einem Videoclip, in dem der ausgeschiedene Vorstandsvorsitzende der Daimler AG, Dieter Zetsche, die Freiheit genießt, ein BMW-Cabrio zu fahren.

3 Kritische Würdigung

Der Weg durch die Predigt beginnt mit einem Lied von Christoph Zehendner und endet mit einem Videoclip mit Dieter Zetsche. Insgesamt ist mir das mit allem, was dazwischen noch passiert, zu viel. Um im Thema zu bleiben: Der Prediger setzt nicht alles auf eine Karte, sondern auf ein ganzes Kartenspiel.

Beim Anhören der Predigt war das in Ordnung und unterhaltsam. Schließlich kommen kurze und schnell wechselnde Eindrücke den aktuellen Seh- und Hörgewohnheiten entgegen. Aber auf dem Papier erschließen sich mir die Übergänge und Zuordnungen nur teilweise.

Das liegt meines Erachtens daran, dass dem kurzen Gleichnis mit „Alles auf eine Karte“ ein zweiter starker Bildspender an die Seite gestellt wurde. Doch die Welt der Kartenspiele und die des Kaufmanns bleiben zwei um meine Aufmerksamkeit konkurrierende Welten. Das sprichwörtliche Verhalten, alles auf eine Karte zu setzen, mit den Themen Wagnis, Risiko und Entscheidung, entfacht ein Feuerwerk von Assoziationen. Von „Das Kartenspiel“, gesprochen 1973 von Bruce Low, bis hin zum „All in“, mit dem man beim Pokern Druck ausübt und schnelle Entscheidungen erzwingt. Eine Bilderwelt finde ich genug, denn zwei stören sich gegenseitig.

Das Predigtthema passt gut zu einem Taufgottesdienst und erreicht die Gemeinde mit den gängigen Fragen, die sich ihr angesichts eines solchen Geschehens auch stellen.

Mich persönlich inspiriert die Predigt, „Alles auf eine Karte“ einmal mit einem anderen Bibelwort zu kombinieren. 1. Korinther 3,11 oder Römer 8,31 f würden mich dazu reizen.

Pastor Dirk Lüttgens (BEFG), Schönwalder Allee 62, 13587 Berlin;
E-Mail: d.luettgens@baptisten-spandau.de

Rezension

LINK-WIECZOREK, ULRIKE/SWARAT, UWE (Hgg.): Die Frage nach Gott heute. Ökumenische Impulse zum Gespräch mit dem „Neuen Atheismus“. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), Ökumenische Rundschau, Beihefte 111, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017, kt., 547 S., ISBN 978-3-374-04744-4, € 48,00.

Mit dem 111. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau veröffentlicht der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) ein über 500-seitiges Werk, welches die Frucht eines sechsjährigen Studienprojektes ist. Vor dem Hintergrund einer zunehmenden gesellschaftlichen Kirchen- und Religionsverdrossenheit – sei es in der lautstarken Form des Neuen Atheismus, sei es in der weniger expliziten Form der „religiös indifferenten Menschen“ (S. 19) – möchte der Band angesichts der öffentlichkeitswirksam vorgetragenen Thesen des „Neuen Atheismus“ „für die Kirchen aller Konfessionen in dieser Situation hilfreich sein“ (S. 5). Der Band ist zweigeteilt: in die eigentliche Studie, also den im Jahr 2015 vom DÖSTA verabschiedeten ökumenischen Impuls-Text (S. 15-92) und die „Materialien“, also die Referate, auf denen der verabschiedete Text beruht (S. 93-538). Beide Teile des Bandes unterliegen dem inhaltlich strukturierenden Vier-Schritt von *Gotteserfahrung*, *Gottesbegegnung*, *Gottessuche* und *Gotteswirken* (vgl. S. 7). Und das ist m. E. bereits ein theologisches Ergebnis der Begegnung mit dem Neuen Atheismus. Diesen nimmt die ökumenische Arbeitsgemeinschaft nämlich zunächst und vor allem in seiner dreifachen Kritik an der Religion wahr: Er beklagt 1. „eine wesenhafte Nähe zu Gewalt, Intoleranz, institutionellem Zwang und einen Hang zur Bevormundung“ (S. 19), 2. den religiösen Anspruch, unverzichtbare „autoritativ-normative Basis für legitime Moral zu sein“ (ebd.) und 3. das kirchliche Festhalten an einer „Welterklärungstheorie“, die „im Sinne des Kreationismus einem physikalischen Verständnis der Schöpfungserzählung“ (S. 20) folgt. Diese Anfragen fordern „Kirche und Theologie dazu auf, ihr Gottesverständnis zu verdeutlichen und dabei gerade jene Dimensionen herauszustellen, die das Gottesbild nicht abstrakt verkümmern lassen“ (S. 21). Deswegen rückt die Studie gegenüber einem abstrakten bzw. autoritären Gottesbild das Konkrete und Relationale des christlichen Glaubens in den Fokus: „Gott ist Bewegung, Lebendigkeit, Wechselbeziehung, Mitgehen und Mit-Leiden, aber auch Gegenbewegung gegen das Unheil. Anders als von den ‚neuen Atheisten‘ propagiert, ist der Gott, an den Christinnen und Christen glauben, nicht ein ‚General auf dem Hügel‘, der den Menschen einseitig determiniert.“ (S. 7 und vgl. S. 22) Die Studie möchte die klassischen Inhalte des christlichen Glaubens (z. B. Trinität, Inkarnation etc.) nicht als „höhere Mathematik der Theologie“ (ebd.) verstanden wissen, sondern als Ausdruck „der Erfahrbarkeit des lebendigen Gottes“ (ebd.). In ökumenischer Weite und Vielfalt spürt die Studie dieser „E Erfahrbarkeit des lebendigen Gottes“ mithilfe des bereits oben genannten Vier-Schritts nach.

Der zweite Hauptteil des Buches – das „Material“ – ist eine inhaltliche Vertiefung der Studie. Die der Studie zugrundeliegenden 25 Referate bieten aus der reichen Vielfalt ökumenischer Perspektiven Ausführungen zu klassischen theologischen Lehren wie der

Vorsehungslehre, der Lehre von der Heiligung, der Theodizee, der Verborgenheit Gottes oder der Trinitätslehre – um nur einige Beispiele zu nennen. Hier entfaltet der Band seinen theologischen Reichtum. Z. B. erhält man in Michael Weinrichs Beitrag zur Vorsehungslehre Karl Barths den Hinweis, dass Vorsehungsglaube „eine Art Manna“ ist, „nicht zum dauerhaften Besitz, sondern jeweils für den sofortigen Verzehr, nachdem man erneut auf seine Gabe wartet [...] – kein kalkulierbares Prinzip, sondern lebendige Interaktion.“ (S. 232) Hier und andernorts in diesem Band – z. B. in Uwe Swarats Ausführungen zu einer gegenwärtig verantworteten Kenosislehre, vgl. S. 500-517 – verhelfen die Aufsätze dazu, einen frischen und neuen Blick auf klassische dogmatische Themen zu gewinnen.

Angesichts der Tatsache, dass das Beiheft auch an eine Leserschaft in Gemeinde und Schule gerichtet ist (vgl. S. 5 und 6), fällt allerdings auf, dass die Aufsätze überwiegend theologische Fachsprache benutzen, z. B.: „Unbeschadet des kategorialen Unterschieds von Gottes Handeln und geschöpflichem Wirken wird – gegen deistische und deterministische oder pantheistische Vorstellungen im kausalen Weltanschauungsgefüge scholastischer oder mechanistischer Provenienz – vom christlichen Menschen- und Wirklichkeitsverständnis her Gottes Heils- und Weltwirken in personal-kommunikativen Beziehungen erkannt oder als prozesstheologisches Werden wechselseitiger Empathie interpretiert.“ (S. 220) Hier steht die Form der Ausdrucksweise auch in Spannung zu der selbst ausgegebenen Formel, gerade „keine höhere Mathematik der Theologie“ betreiben zu wollen (vgl. S. 7 und 22).

Zudem fällt auf, dass im Verlauf der Lektüre das Gespräch mit dem „Neuen Atheismus“ eher indirekt geführt wird. In direkter Auseinandersetzung mit dem Atheismus befinden sich besonders die Beiträge von Uwe Swarat (S. 97-131), Dorothea Sattler (S. 132-143) und Ulrike Link-Wieczorek (S. 386-409). Link-Wieczorek lässt sich auf lehrreiche Weise auf ein Gespräch mit dem Neuen Atheismus ein, welcher die Praxis des Bittgebets in Frage stellt. Sie entlarvt das „Missverständnis von Gebet“, welches der Anfrage von Seiten des Neuen Atheismus zugrunde liegt und hält den eigentlichen Sinn des Bittgebets dagegen: „dass ein Abgeben gemeint ist, das sich seiner Erfüllung sicher ist, ohne jedoch deren genaue Form zu kennen.“ (S. 393)

Sonst bieten sich die Impulse für das Gespräch mit dem Neuen Atheismus eher indirekt dar, beispielsweise, wenn Thomas Söding in seinem Beitrag darauf hinweist, dass die monotheistische Religionsausübung keineswegs so negativ zu konnotieren ist, wie es z. B. der Neue Atheismus andeutet, sondern genauso gut als befreiende und entlastende Form des Glaubens interpretiert werden kann (vgl. S. 257).

Fasst man den Untertitel des Beiheftes ins Auge, so überwiegt das Theologisch-Ökumenische deutlich gegenüber den Impulsen für das Gespräch mit dem Neuen Atheismus. Dies ist angesichts der zu erwartenden Binnendynamik des ökumenischen Arbeitsprozesses einerseits verständlich; andererseits lässt der Untertitel des Bandes einen etwas stärkeren Bezug zum Neuen Atheismus erwarten.

Insgesamt jedoch liegt mit dem 111. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau ein theologisch reichhaltiges Buch zu Kernthemen des christlichen Glaubens vor, welches einer theologisch interessierten Leserschaft umfassend dabei hilft, den christlichen Glauben vor sich selbst und vor dem Forum der Gegenwart zu verantworten.

Pastor Dr. Maximilian Zimmermann (BEFG), Biblisch-Theologische Akademie Wiedenest, Eichendorffstraße 2, 51702 Bergneustadt; E-Mail: zimmermann@wiedenest.de

BIBEL gespräch

» Da öffnet er ihnen das
Verständnis, dass sie die
Schrift verstanden. «

Lukas 24, 45

Sie lesen gern in der Bibel und tauschen sich mit anderen Menschen über die Texte des Alten und Neuen Testaments aus?

Dann bietet das **BIBELgespräch** eine praktische Hilfe für Ihre Gruppe.

Jede Einheit beginnt mit einem Bibelvers aus dem zugrunde liegenden Text und einem passenden Bild, die Sie auf die gemeinsame Zeit einstimmen.

Am Ende jeder Einheit gibt es Fragen zum Einstieg in das Gespräch.

Erscheint 4-mal im Jahr, DIN A5, 40 S., vierfarbig,
im Jahres-Abo **16,00 Euro** – zzgl. 4,40 Euro VK / EP 4,80 Euro zzgl. VK

blessings4You

Kundenservice@blessings4you.de | shop.oncken.de | Tel.: 0561.52005-88



Impressum

THEOLOGISCHES GESPRÄCH • 44. Jahrgang • 2020 • Heft 1 • ISSN 1431-200X

Homepage mit weiteren Texten und Infos: www.theologisches-gespraech.de

Herausgeber: Prof. Dr. Michael Kißkalt und Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal – Fachhochschule des BEFG); Prof. Dr. Markus Iff und Prof. Dr. Andreas Heiser (Theologische Hochschule Ewersbach – Fachhochschule des BfEG).

Akademischer Beirat: Prof. Dr. Jörg Barthel (Reutlingen), Prof. Dr. Carsten Claußen (Elstal), Prof. Dr. Ralf Dzienwas (Elstal), Prof. Dr. Holger Eschmann (Reutlingen), PD Dr. Claudia Jahnel (Erlangen), Prof. Dr. Ulrike Schuler (Reutlingen), Prof. Dr. Uwe Swarat (Elstal).

Schriftleitung: Prof. Dr. Michael Kißkalt, Theologische Hochschule Elstal, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14641 Wustermark, Telefon: (03 32 34) 74 310, E-Mail: michael.kisskalt@th-elstal.de.

Redaktionsassistentz: Olga Nägler, Oncken Verlag, Kassel.

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis: THEOLOGISCHES GESPRÄCH im Abo € 24,- jährlich; als Premium-Abo (Print- und Digital-Abo in einem): € 34,- jährlich; bei Einzelzustellung jeweils zzgl.

Versandkostenanteil von € 4,40. Einzelheft € 6,50, zzgl. Versandkostenanteil von € 1,10.

In unregelmäßiger Folge erscheinen Beihefte mit je ca. 100 Seiten.

Die Beihefte zum THEOLOGISCHEN GESPRÄCH kosten € 7,90 bzw. € 9,90.

Verlage: Oncken Verlag, Postfach 2001 52, 34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 2005-24,

Telefax: (05 61) 5 2005-50, E-Mail: ONaegler@oncken.de; Internet: www.oncken.de und

SCM Bundes-Verlag gGmbH, Postfach 4065, 58426 Witten, Telefon: (023 02) 9 3093-910,

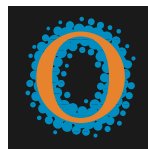
Telefax: (023 02) 9 3093-689, E-Mail: info@bundes-verlag.de

Vertrieb: Oncken Verlag, Kassel, und Bundes-Verlag, Witten.

Anzeigen: Andrea Matthias, Telefon (05 61) 5 2005-15. Es gilt Preisliste 4.

Satz: τ-lexis · O. Lange, Langer Anger 72, 69115 Heidelberg.

Druck: Grafische Werkstatt von 1980 GmbH, Yorckstraße 48, 34123 Kassel.



oncken:

SCM

Bundes-Verlag

Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 31. Oktober, sonst verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr. Kündigungsbestätigungen werden nicht verschickt. Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Oncken Verlages gestattet.

Hochwertige Trauerkarten



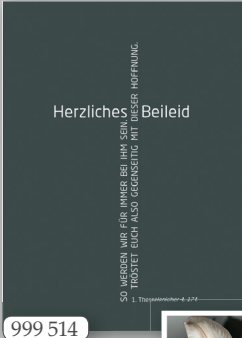
999 513



999 516



999 520



999 514



999 515



999 517



999 512



999 521

Set 1
999 522



Set 2
999 523