

Christoph Raedel

Die Bischöfliche Methodistenkirche im 19. Jahrhundert als „Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur“¹

Einführung: Erfahrung und Bekenntnis als Pole christlicher Identitätsbestimmung

Es gilt als Allgemeinplatz festzustellen, daß in der Geschichte der Kirche von jeher das „charismatische“ und das „institutionelle“ Element miteinander im Streite liegen. Wird diese Behauptung zum Axiom historischer Arbeit, dann ist es ein Leichtes, Perioden und Bewegungen mit entweder „charismatischer“ oder „institutioneller“ Prägung bzw. Tendenz auszumachen. So sprechen wir von einem „konfessionellen Zeitalter“,² in dem die nähere und häufig in scharfer Abgrenzung geschehende Bestimmung von Inhalt und Grenzen des kirchlichen Bekenntnisses geschichtlich bestimmend waren. Ebenso sprechen wir vom Zeitalter der Erweckung(sbewegung),³ wobei der Begriff der Erweckung nicht das Erwachen des Geistes zu religiöser Erkenntnis im Sinne einer modernen Gnosis meint, sondern die Erweckung des Herzens zu Buße und Glauben im Sinne einer existenziellen Krisis-Erfahrung. Während in der Erweckung das „charismatische“ Element zum Durchbruch gelangt, ist für das konfessionelle Zeitalter der Rekurs auf Kirche und Dogma kennzeichnend. Beide Periodisierungen, hier mehr exemplarisch genannt, geben uns zwei für den Fortgang der Untersuchung grundlegende Leitkategorien an die Hand. Die Attributierung „konfessionelles Zeitalter“ verweist auf die konstitutive Bedeutung der „Konfession“, also des *Bekenntnisses*, dessen näherer Charakter noch zu bestimmen ist. Die Zeit der Erweckung, von Tholuck

¹ Der Aufsatz ist die grundlegend überarbeitete, um verschiedene Sachpunkte erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Referats, gehalten auf dem Seminar des Vereins für Freikirchenforschung am 1. September 2000 in Elstal bei Berlin.

² Vgl. Ernst Koch, *Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675)*, Leipzig 1999 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. II/8).

³ Vgl. Erich Beyreuther, *Die Erweckungsbewegung*, zweite ergänzte Auflage Göttingen 1977 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 4 Lieferung R Erster Teil). Angesichts unterschiedlicher Wurzeln und auch Ausprägungen wird gelegentlich für die Verwendung des Plural „Erweckungsbewegungen“ plädiert; vgl. Martin H. Jung, *Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870*, Leipzig 2000 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. III/3), S. 64 f.

einst als „Auferstehungszeit“ bezeichnet,⁴ gibt uns den zunächst in seiner Bedeutung schillernden Begriff der *Erfahrung* an die Hand. Mit diesen Termini besitzen wir zwei – offenbar polare – Bezugsgrößen, in deren Spannungsfeld sich religiöses Leben allgemein, christliches Glaubensleben konkret, beschreiben läßt.

Nun ist selbst bei als polar bestimmten Größen nach dem möglichen Zusammenhang zwischen diesen zu fragen. Die gemeinsame Verankerung von Bekenntnis und Erfahrung dürfte im Glaubensbegriff gegeben sein. Denn Glaube als ein gewisses Zutrauen zu Gott impliziert zwar einerseits den persönlichen Aspekt der personalen Beziehung von Gott und Mensch, wie er das Leben des Christen bestimmt, enthält andererseits jedoch auch einen sachlichen Aspekt, der immer dann zum Vorschein kommt, wenn im eigenen Nachdenken sowie in der Kommunikation von Mensch zu Mensch auf den Inhalt des Glaubens reflektiert wird. Zugespitzt gesagt: In der Erfahrung ereignet sich persönliche *Zwiesprache* mit Gott, das Bekenntnis ist sachbezogene *Aussprache* über Gott. Die Zusammengehörigkeit beider Aspekte ist normalerweise bereits durch die anthropologisch gesetzte Einheit des menschlichen Subjekts gegeben. In christlichem Verständnis sind beide Aspekte dann auch nicht voneinander zu trennen. Gleichwohl können sie unterschieden werden. Die von uns genannte Unterscheidung entspricht einer alten von der protestantischen Orthodoxie getroffenen Näherbestimmung des Glaubensbegriffs: der Unterscheidung von *fides qua creditur*, also dem Glauben, durch den geglaubt wird (der persönliche Glaube), und *fides quae creditur*, also dem Glauben, der geglaubt wird (der sachliche Gehalt des Glaubens). Beide Seiten des Glaubensbegriffs sind im Neuen Testament angelegt, und erst in ihrer wechselseitigen Komplementarität ist die Struktur christlichen Glaubens zureichend erfaßt.

Wird – zunächst theologisch – eine so enge wechselseitige Beziehung von persönlichem und sachlichem Glaubensaspekt behauptet, dann fragt sich, ob geschichtliche Schematisierungen wie die Rede von der dogmatischen Verkrustung im Zeitalter der Orthodoxie oder von der Irrelevanz dogmatisch-theologischer Arbeitens in Erweckungszeiten und -bewegungen aufrechtzuerhalten ist. Nun hat beispielsweise die Würdigung des musikalischen Werkes von Paul Gerhardt uns einen Zugang zur Realität lebendigen und sich in den Anfechtungen des Lebens bewährenden Glaubenslebens im 17. Jahrhundert verschafft. Schwieriger scheint es

⁴ Vgl. den gleichlautenden Titel des Buches von Ulrich Gäbler, „Auferstehungszeit“. *Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts*, München 1991.

zu erfassen, welche Bedeutung dem sachlichen Gehalt des Glaubens bzw. dessen Bekenntnisformulierungen in Zeiten und Räumen der Erweckungsbewegung zugemessen wurde.⁵ Wenn wir denn an eine von der Erweckung geprägte Kirche wie die Bischöfliche Methodistenkirche (im folgenden abgekürzt BMK)⁶ die Frage stellen: „Was bedeutet Dir mehr – Erfahrung oder Dogma?“, dann dürfen wir durchaus die Antwort „Die Erfahrung“ erwarten. Allerdings ist vor dem Schluß zu warnen, daß derjenige, der die Erfahrung liebt, das Dogma, also die kirchlich verbindliche Lehre, geringachten muß.

Unsere Sicht von der komplementären Bestimmtheit des Glaubensbegriffs läßt sich bereits auf Luther anwenden, denn, so Friedrich Kantzenbach, „Die reformatorische Theologie war Erfahrungstheologie und Theologie der Glaubenstatsachen zugleich. ... Glaubensgrund und Glaubenshaltung standen in einer unauflöslichen Wechselwirkung“.⁷ Natürlich sind innerhalb dieses Beziehungsgefüges Gewichtungen und Tendenzen möglich – und es hat sie kirchengeschichtlich evident auch gegeben.⁸ So finden sich beide Seiten des Glaubensbegriffs auch bei John Wesley in einer spezifischen Zuordnung. Seine überaus starke Akzentuierung des „lebendigen Glaubens“ als persönliche Zuversicht und Gewißheit der Annahme als Kind Gottes ist nicht bestimmt von einer Geringschätzung theologischer Lehre gegenüber, sondern von der in Wesleys Augen weitverbreiteten Zufriedenheit mit einem bloßen historischen Glauben anstelle des allein rechtfertigenden lebendigen Glaubens.⁹

⁵ Vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland*, Neuendettelsau 1957, S. 9-19. Es dürfte bezeichnend sein, daß das *Evangelische Kirchenlexikon* – soweit ich sehe – das erste und bislang einzige theologische Lexikon des nun vollendeten 20. Jahrhunderts ist, das einen eigenen Eintrag für „Erweckungstheologie“ enthält; vgl. Gunther Wenz, Art. „Erweckungstheologie“, *EKL*, 3. Aufl., Bd. 1, Göttingen 1985, Sp. 1088-1094.

⁶ Es wird im Text durchgängig die offizielle deutsche Bezeichnung des im Ursprung englischsprachigen Namens „Methodist Episcopal Church“ verwendet, auch dort, wo sachlich von den Vereinigten Staaten die Rede ist. Damit ist zugleich darauf hingewiesen, daß die BMK in Deutschland immer Teil der einen Methodist Episcopal Church war und als solcher verstanden werden muß.

⁷ Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Die Erweckungsbewegung*, S. 10.

⁸ Kantzenbach schreibt weiter: „Luther war die Rechtfertigung ein höchst objektives Geschehen, das auch für den Menschen subjektive Folgen hatte, Francke war die Rechtfertigung zu allererst ein höchst subjektives Geschehnis, das auch eine objektive Verankerung besaß“, ebd., S. 14.

⁹ Vgl. Robert E. Cushman, *John Wesley's Experimental Divinity. Studies in Methodist Doctrinal Standards*, Nashville 1989, S. 77-80

Nun ist nicht zu übersehen, daß die Betonung der objektiven Seite der Heilslehre eine stärkere Tendenz zur Bekenntnisbildung in sich trägt als die Betonung der subjektiven Seite und die persönliche Erfahrung dabei in den Hintergrund tritt (ihr Vorhandensein ist damit freilich nicht negiert). Demgegenüber weist der subjektive Ansatz eine stärkere Affinität zur menschlichen Erfahrung auf, die hier natürlich die Heilserfahrung im eigentlichen Sinne meint. Zugleich kann die Bedeutung von fixierten Bekenntnissen zurücktreten; im Gefolge von Pietismus und Aufklärung ist sogar die Tendenz zur dogmatischen Reduktion auf die Hauptlehren des christlichen Glaubens zu beobachten. Allerdings reichen die Wurzeln des dogmatischen Reduktionismus hinter die Aufklärung zurück, denn bereits die Unterscheidung von Fundamental- und Nebenlehren bei Melancthon sowie in der Anglikanischen Kirche ist als Schritt in diese Richtung zu werten.¹⁰ Nun ist weiterhin zu beobachten, daß der objektive wie der subjektive Ansatz unter dem Einfluß innerer Wandlungsprozesse und/oder äußerer Entwicklungen erhebliche Modifizierungen erfahren können. Erinnert sei an den Einfluß des erfahrungszentrierten „new measure revivalism“ im Gefolge der Wirksamkeit Charles Finneys,¹¹ der maßgeblich zur „Arminianisierung“ der protestantischen amerikanischen Theologie beitrug.¹² Sowohl in den lutherischen wie auch in den presbyterianischen Kirchen Amerikas führte dies zu erheblichen Spannungen und (weiteren) Spaltungen. Unter dem Einfluß erwecklicher Theologie und Frömmigkeit wurde die religiöse Erfahrung stärker und kontroverstheologische Auffassungen wie die Taufwiedergeburt oder die doppelte Prädestination weniger betont.¹³ Umgekehrt wurde z.B. seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts auch in methodistischen Kirchen Amerikas die Frage nach den Grundlagen theologischer Lehre bzw. nach Inhalt und Geltungsanspruch kirchlicher Lehrstandards vermehrt gestellt und freilich – wenn auch z.T. kontrovers – beantwortet. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Die beiden Leitkategorien Bekenntnis und Erfahrung lassen sich also nicht als einander ausschließende Gegensätze auffassen. Weder theolo-

¹⁰ „Anglican moderation is the policy of reserving strong statement and conviction for the few things which really deserve them“, Oliver O'Donovan, *On the Thirty Nine Articles. A Conversation with Tudor Christianity*, Carlisle 1986, S. 14.

¹¹ Vgl. Ulrich Gähler, „Auferstehungszeit“, S. 11-28.

¹² Vgl. James E. Hamilton, „Academic Orthodoxy and the Arminianizing of American Theology“, *Wesleyan Theological Journal* 9 (1974), S. 52-59.

¹³ Vgl. auch Winthrop S. Hudson, *Religion in America. An Historical Account of the Development of American Religious Life*, 5. Aufl. New York/London 1987, S. 168-171.

gisch noch historisch scheint eine scharfe Scheidung beider Größen und ihre respektive Zuordnung auf Perioden bzw. Personen der Kirchengeschichte angeraten. Vielmehr ist genauer darauf zu achten, wie sich unter dem Begriff des Glaubens, genauer des „lebendigen Glaubens“, die persönliche und die inhaltliche Seite dieses Begriffs in feiner Zuordnung zueinander verhalten, gerade auch dort, wo ganz offenbar eine Seite die andere dominiert.

1. Die Wurzeln methodistischer Identität bei John Wesley

Selten speist sich die Identität einer religiösen Bewegung oder christlichen Kirche aus einer einzigen Quelle. Traditionselemente tragen ebenso wie zeitgeschichtliche Faktoren ihren Teil zur Ausprägung und Schärfung eines religiösen Gruppenprofils bei. Dennoch rechtfertigt die besondere historische und theologische Bedeutung John Wesleys sowie die anfänglich enge Verbindung von britischem und amerikanischem Methodismus eine gründlichere Untersuchung der Auffassungen Wesleys, insofern sie für die Erhebung methodistischer Identität im 19. Jahrhundert Relevanz besitzen.

Unseres Erachtens lassen sich fünf Leitgedanken in Wesleys Denken ausmachen. Da ist *erstens* zu nennen Wesleys Vision von der *Erneuerung des apostolischen Christentums*.¹⁴ Wesley hatte nicht die Absicht, seine methodistische Bewegung gegenüber der reformatorischen Tradition oder gar der Anglikanischen Kirche durch Vorweis einer theologischen Neuerung zu profilieren. Allerdings war aufgrund der geographischen Koinzidenz v.a. eine Bestimmung des Verhältnisses der methodistischen Bewegung zur englischen Staatskirche fortwährend gefordert. Aber diese sozusagen horizontale, weil sich auf zeitgleich existierende Körperschaften beziehende Identitätsbestimmung drängte sich Wesley mehr oder weniger von außen auf. Sie ergab sich u.a. aus der mangelnden Bereitschaft anglikanischer Geistlicher, Wesley in ihren Kirchen predigen zu lassen, der faktischen Ablehnung der staatskirchlichen Parochialstruktur seitens der Methodisten durch das Predigen an verschiedenen Orten im Freien und schließlich aus der abnehmenden Neigung von Gliedern der methodistischen Gemeinschaften, das Abendmahl aus den Händen „ungläubiger“

¹⁴ In einem gewissen Sinne folgen alle nachfolgenden Leitgedanken aus diesem ersten. Ich verdanke zahlreiche Anregungen für diese Ausführungen Luke Keefer, *John Wesley: Disciple of Early Christianity*, (unveröffentl. Diss.) Temple University 1981, bes. S. 550-725; vgl. ders., „John Wesley: Disciple of Early Christianity“, *Wesleyan Theological Journal* 19 (1981), S. 23-32.

Pfarrer zu empfangen.¹⁵ Bestimmend für Wesleys Denken war vielmehr eine vertikale Grundbestimmung, also die Frage nach dem Verhältnis des seiner Auffassung nach in der Vorsehung Gottes erweckten Methodismus zum apostolischen Christentum der ersten Jahrhunderte.¹⁶ Wesley teilte die auch in pietistischen und anabaptistischen Kreisen vertretene Auffassung von einem Fall der Christenheit aus hochstehenden Anfängen und verband die Vorstellung von diesem Fall besonders mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Kaiser Konstantin und der konsequenten Etablierung der Kirche als respektabler und wohlhabender Institution.¹⁷ Die Reformation verstand Wesley als einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Wiederherstellung des apostolischen Christentums.¹⁸ Allerdings habe das Schwergewicht der Reformation auf der Reinigung der kirchlichen Lehre und Ordnungen von menschlichen Irrtümern gelegen. Notwendig sei jedoch die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in einem jeden Menschen durch den lebendigen erfahrbaren Glauben an die Erlösung durch Christus. Wenn immer Wesley daher den Methodismus in vertikaler Richtung verortete, ließ er zwar keinen Zweifel an der Übereinstimmung des Methodismus mit der Rechtfertigungslehre der Reformatoren, wichtiger freilich war ihm die Verwurzelung in der urchristlichen Verbindung von reiner Lehre und geheiligtem Leben. Der Methodismus, so Wesley, ist „the old religion, the religion of the Bible, the religion of the primitive church, the religion of the Church of England“.¹⁹ Die Religion der Bibel aber ist soziale Religion. Sie wurzelt zwar in der individuellen Verantwortung vor Gott, wird aber in der Gemeinschaft, im Gebrauch aller von Gott gebotenen Gnadenmittel, gelebt und gefördert, weshalb bei Wesley Verkündigung und Gruppenbildung Hand in Hand gehen.²⁰ Diese Gruppenbildung und der Aufbau von seelsorglichen, aber auch einfachen gruppen-hierarchischen Strukturen konnte nicht ohne Auswirkungen auf das Verhältnis zur Anglikanischen Kirche bleiben. Wesley hatte weder die Absicht, die methodistischen Gemeinschaften aus der Kirche herauszuführen noch das Verlangen, selbst aus ihr auszutreten. Gleichwohl stellte die

¹⁵ Vgl. Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast. John Wesley and the Rise of Methodism*, 2. Aufl. Nashville 1992, S. 291-305; Martin Schmidt, *John Wesley. Leben und Werk*, Bd. 2: *Ruf in die Auseinandersetzung*, Zürich 1987, S. 129-152.

¹⁶ Vgl. Ted A. Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity. Religious Vision and Cultural Change*, Nashville 1991.

¹⁷ Vgl. Luke Keefer, *John Wesley*, S. 645 ff.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 655 ff.

¹⁹ Albert Outler (Hg.), *The Works of John Wesley*, Bd. 3, S. 585 (Predigt 112. II.1).

²⁰ Vgl. David Lowes Watson, *The Early Methodist Class Meeting. Its Origins and Significance*, Nashville 1985.

Predigt im Freien eine Verletzung der staatskirchlichen Parochialstruktur dar, die Verkündigung durch Laien einen Bruch kirchlicher Tradition. So sehr Wesley anerkannte, daß die Anglikanische Kirche – in ihren „Artikels of Religion“ und ihren „Homilien“ – den Glauben der ersten Christen bewahrt hatte,²¹ so sehr verurteilte er, daß unzählige Glieder und selbst Pfarrer der englischen Staatskirche weder Kenntnis des lebendigen Glaubens hatten noch lebendiges Zeugnis eines geheiligten Lebens waren.²² So ergab sich die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit, schließlich der fortschreitenden Absonderung von der Anglikanischen Kirche nicht aus deren dogmatischem Fundament, sondern aus der Sprengkraft apostolischen geistlichen Lebens, das Wesley in der methodistischen Erweckung erwachen sah und das in, aber, wenn nötig, auch außerhalb der englischen Staatskirche wachsen sollte.

Aus dieser Vision von der Erneuerung des apostolischen Christentums folgte, *zweitens*, der *Primat der Soteriologie* in der theologischen Konzeption Wesleys. Wesley war davon überzeugt, daß das Ziel göttlichen Erlösungshandelns die Erneuerung des Menschen zu „holiness and happiness“ sei.²³ Dieses Interesse an der Erneuerung des Menschen in das Ebenbild Gottes bedingte eine Konzentration Wesleys auf die soteriologischen im Unterschied zu den eher spekulativen Lehren des Christentums wie z.B. der Trinität. Das Zentrum methodistischer Erfahrungsreligion ist der Weg zum vollkommenen Heil: „Our main doctrines, which include all the rest, are three – that of Repentance, of Faith, and of Holiness. The first of these we account, as it were, the porch of religion; the next, the door, the third, religion itself.“²⁴ Buße, Glaube und Heiligung stehen hier für den Heilsweg des Menschen unter der Einwirkung der vorlaufenden, erweckenden, rechtfertigenden und heiligenden Gnade Gottes. Theologisches Arbeiten hat daher für Wesley eine eminent praktische Zwecksetzung. Sie zielt auf die Erweckung des Menschen, nicht auf das Ersinnen von Ideen. Der theologische Primat der Soteriologie (darin liegt die diesem Leitgedanken innewohnende Spannung) schließt nun aber gerade

²¹ „I am not concious of embracing any opinion or practise which is not agreeable to the Word of God. And I do believe the doctrines, worship, and discipline (so far as it goes) of the Church of England to be agreeable thereto“; zit. nach Scott J. Jones, *John Wesley's Conception and Use of Scripture*, Nashville 1995, S. 92.

²² Vgl. Rupert E. Davies (Hg.), *The Works of John Wesley*, Bd. 9, S. 258 f. Wesley bestritt auch, daß England mit allen seinen getauften Gliedern der Staatskirche ein wirklich „christliches Land sei, ja daß es überhaupt je ein „christliches“ Land gegeben habe; vgl. Martin Schmidt, *John Wesley*, Bd. 2, S. 194 ff.

²³ Vgl. Albert Outler (Hg.), *The Works of John Wesley*, Bd. 1, S. 223 f. (Predigt 7.I.10 f.).

²⁴ John Telford (Hg.), *The Letters of the Rev. John Wesley*, Bd. 2, S. 268.

nicht das Bekenntnis zum einen „orthodoxen“ Glauben der christlichen Kirche(n), z.B. gegenüber Deisten und Sozianern aus. In seiner ganz auf das lebendige erfahrbare Christsein eines Methodisten abhebenden Schrift *The Character of a Methodist* läßt Wesley eingangs keinen Zweifel daran, daß auch ein Methodist an der göttlichen Eingebung, Autorität und Hinlänglichkeit der Heiligen Schrift sowie an der Gottheit Christi festhalte.²⁵ Das primäre Interesse an soteriologischen Fragen sagt wenig über Stellung und Bedeutung der spekulativen Lehren im Gesamtgefüge der christlichen Lehre aus (Wesley konnte durchaus den konstitutiven Charakter der Trinitätslehre – freilich unterschieden von menschlichen Interpretationen derselben – predigen).²⁶ Es sagt mehr aus über Wesleys Auffassung von der providentiellen Bestimmung des Methodismus.

In engem Zusammenhang mit der Konzentration auf die Soteriologie steht, *drittens*, das *Verständnis des christlichen Glaubens als Erfahrungsreligion* („Experimental religion“).²⁷ Der umfassende Anspruch Gottes an die menschliche Existenz schließt unbedingt die Erfahrung des Menschen mit ein. Gott erlöst den Menschen nicht nur von seinen Sünden, er läßt ihn dies auch wissen, besser, ihm zur Gewißheit werden. Die Aufnahme in das Kindschaftsverhältnis wird für Wesley durch den Heiligen Geist bezeugt (Röm 8,16). Auch die vollkommene Liebe ist Gegenstand der durch den Heiligen Geist vermittelten menschlichen Erfahrung. Diese Erfahrung des Heils ist nach Wesley nicht das Privileg einiger weniger, sondern Gottes Verheißung an einen jeden Christen. Erfahrung meint hier freilich nicht eine erkenntnistheoretische Kategorie der Philosophie, sondern die Wahrnehmung göttlicher Zuwendung durch den Glauben.²⁸ So verstanden, kann die Erfahrung auch nicht gegen die Bibel ausgespielt werden. Denn die Heilserfahrung ist nicht Quelle religiöser Erkenntnis,²⁹ sondern deren Medium, oder anders, deren rezeptives Organ. Die Heilserfahrung gründet in der Schrift, deren Wahrheit der Geist Gottes dem Menschen persönlich bezeugt. Bei Wesley dient der Erfahrungsbegriff – ähnlich der

²⁵ Vgl. *Die Kennzeichen eines Methodisten*, bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Manfred Marquardt, Stuttgart 1981, S. 7.

²⁶ Vgl. Albert Outler (Hg.), *The Works of John Wesley*, Bd. 2, S. 373-386. Hier unterscheidet Wesley auch zwischen „substance“ und „illustrations“ der Trinitätslehre (Predigt 55. I.3).

²⁷ Robert E. Cushman, *John Wesley's Experimental Divinity*; vgl. auch den Titel des Buches von Ernst Gassmann, *Erfahrungsreligion. John Wesleys Botschaft*, Stuttgart (Nachdruck) 1989.

²⁸ Zum doppelten Gebrauch des Erfahrungsbegriffs bei Wesley vgl. Randy L. Maddox, *Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology*, Nashville 1994, S. 44 ff.

²⁹ Anders Randy Maddox, ebd.

Wortverbindung „living faith“ – in erster Linie dazu, die scharfe Diastase von Lehre und Leben aufzulösen. „Experimental Divinity“ ist die in der Erfahrung des Christen zum Leben erweckte Lehre der Bibel. Mit dieser Überführung der Lehre in den existenziellen Vollzug sind freilich nicht alle kontroverstheologischen Probleme gelöst. Wesleys Insistieren auf die Notwendigkeit „experimenteller“ Aneignung des Heils ist sicherlich ein wesentlicher Grund für den irenischen Grundzug, der Wesleys Auffassungen durchzieht, besonders was den Umgang mit menschlichen Meinungen („opinions“) angeht. Es ist jedoch ein Trugschluß anzunehmen, daß Wesley, dessen Theologie ihrem Grundanliegen nach als Bibeltheologie bezeichnet werden muß, nicht kontroversfähig gewesen wäre.³⁰ Im Gegenteil mußte der theologische Ansatz einer durch Gottes Gnade ermöglichten freien Zustimmung des Menschen zu Gottes Heilshandeln (Wesleys Arminianismus) fortwährend verteidigt werden gegenüber dem calvinistischen Grundsatz der göttlichen Souveränität, sofern diese als Ursache der doppelten Prädestination und letztlich – nach Wesley – auch der Sünde erscheinen mußte. Nach innen sicherte Wesley die theologische Orthodoxie seiner Gemeinschaften nicht primär über die Aufnahmebedingungen hinsichtlich der Glieder seiner Gemeinschaften, sondern über die Verbindung mit seinen Predigern. Anders als die Glieder der methodistischen Gemeinschaft hatten sie neben einem vorbildlichen Lebenswandel auch Übereinstimmung in Lehrfragen mit Wesley zu bekunden.³¹ „In Verbindung sein“ hieß unter der Autorität Wesleys zu stehen und den Anweisungen der – Zeit seines Lebens unter Wesleys „autoritärer“ Leitung stehenden – Konferenz Folge zu leisten. Wesley konnte in der Auseinandersetzung über Lehrfragen mit seinen Predigern überaus scharf agieren.³² Denn für ihn stand fest, daß vorsätzlich verbreitete Irrlehre unvereinbar war mit einem heiligen Leben und dieses auf Dauer zerstören mußte.³³ Die „Model Deed“ von 1763 verpflichtete daher alle Prediger in Verbindung mit Wesley auf die methodistische Lehre, wie sie von Wesley in

³⁰ Vgl. Patrick Ph. Streiff, „Der ökumenische Geist im frühen Methodismus. Mit besonderer Berücksichtigung der Kontroverse zwischen calvinistischen und wesleyanischen Methodisten im 18. Jahrhundert“, *Jahrbuch Pietismus und Neuzeit* 11 (1985), S. 59-77; Albert Brown-Lawson, *John Wesley and the Anglican Evangelicals of the Eighteenth Century. A Study in Cooperation and Separation With Special Reference to the Calvinistic Controversies*, Edinburgh-Cambridge-Durham 1994.

³¹ Vgl. Colin Williams, *Die Theologie John Wesleys*, Frankfurt am Main 1967, S. 18.

³² Vgl. Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast*, S. 336 ff.

³³ Diesen Zusammenhang faßt Cushman in die Worte: „discipline serves doctrine for its incarnation in personal experience; and, conversely, doctrine supplies the rationale of discipline“, *John Wesley's Experimental Divinity*, S. 155.

seinen *Lehrpredigten* und den *Anmerkungen zum Neuen Testament* vorgetragen worden waren.³⁴ Die „Orthodoxie“ der methodistischen Gemeinschaften war von daher stärker gesichert als diese heute meist wahrgenommen wird. Der von Wesley propagierten Freiheit hinsichtlich menschlicher Meinungen stand insbesondere mit Blick auf die Prediger „in Verbindung“ mit Wesley das Moment theologischer Verbindlichkeit und folglich Einheit gegenüber. Schließlich mußte sich niemand gezwungenermaßen – und damit gegen das Urteil seines eigenen Gewissens – Wesley unterstellen. Der Primat des heiligen Lebens änderte also nichts an dem unauflöslichen Zusammenhang von heiligem Leben und reiner Lehre – einer für Wesley „apostolischen“ Einheit.

Ein vierter Leitgedanke des reifen Denkens Wesleys ist der *dienende Charakter der Ekklesiologie*. Implizit ist bereits im Primat der Soteriologie die Aussage gesetzt, daß die Ekklesiologie nicht mehr den ersten Platz behaupten kann. Im Unterschied v.a. zu anabaptistischen Gruppen schätzte Wesley durchaus die geschichtliche Kontinuität und Stabilität der Staatskirche, sofern sie – und dies war für Wesley kein Selbstwiderspruch! – ihren apostolischen Charakter behalten hat. Überblickt man Wesleys Äußerungen zur Zukunft des Methodismus innerhalb der Anglikanischen Kirche, dann fällt der pragmatische Ansatz dieser Äußerungen auf. Wesley wußte um die Unruhe, zu der eine Trennung von der Staatskirche innerhalb der methodistischen Bewegung führen würde, zumal er in seinem Bruder Charles stets einen entschiedenen Gegner jeglicher Separationstendenzen zur Seite hatte.³⁵ Doch die Einheit mit der Kirche von England war dienendes Moment in der Erfüllung der geschichtlichen Mission des Methodismus. Der providentielle Charakter des Methodismus war von Wesley scharf erfaßt worden: Sein Zweck sei nicht „to form any new sect; but to reform the nation, particularly the Church; and to spread scriptural holiness over the land“.³⁶ Allerdings schloß diese Bestimmung die Separation von der englischen Staatskirche nicht aus, sollte diese zum Erreichen des von Gott gesetzten Endzweckes notwendig werden.³⁷ Eine

³⁴ Durch die erwähnte „Model Deed“ von 1763 wurden Wesleys *Lehrpredigten* und seinen *Anmerkungen zum Neuen Testament* zu „doctrinal standards for the Methodist preachers“. Richard P. Heitzenrater, *Wesley and the People Called Methodists*. Nashville 1995, S. 213.

³⁵ Vgl. Arnold Dallimore, *A Heart Set Free. The Life of Charles Wesley*, Darlington 1988, S. 195-205.

³⁶ Thomas Wesley (Hg.), *The Works of the Rev. John Wesley*, Bd. 8, S. 299.

³⁷ 1788 stellt die methodistische Konferenz fest, „That we have in a course of years, out of necessity, not choice, slowly and warily varied in some points of discipline [von der Anglikanischen Kirche. Anm. d. Verf.], by preaching in the fields, by extemporary

mögliche Trennung von der Anglikanischen Kirche wäre also nicht dogmatisch motiviert, sondern missionspragmatisch. Diese Einschätzung stimmt dann auch zusammen mit der bereits erwähnten Tatsache, daß Wesley sich nicht der englischen Kirche gegenüber theologisch neu positionieren wollte, sondern seinen Erneuerungsimpuls im Rekurs auf die Urgemeinde des Neuen Testaments gewann.³⁸

Dieser Erneuerungsimpuls konnte für Wesley nicht anders als durch unermüdliche *evangelistische Tätigkeit* ausgebreitet werden, womit unser *fünfter* Leitgedanke genannt ist. Die sich ausprägende Struktur der methodistischen Bewegung war ganz auf den evangelistischen Dienst abgestellt.³⁹ Das in seinem Zuschnitt flexible Circuit-System ermöglichte eine große lokale Beweglichkeit der Reiseprediger, ohne dabei den Aspekt der straffen zentralen Lenkung durch die Conference unter der Autorität Wesleys aus dem Blick zu verlieren. Das Zeugnis persönlicher Erfahrung wurde zum wichtigen Mittel der missionarischen Wirksamkeit des einzelnen. Die unter der evangelistischen Verkündigung erweckten Hörer wurden sofort in bestehende oder neu zu bildende Klassen eingefügt. Als Voraussetzung für die Aufnahme in die methodistische Gemeinschaft forderte Wesley lediglich das Verlangen, dem zukünftigen Zorn zu entrinnen und von seinen Sünden erlöst zu werden.⁴⁰ Bezieht man diese Bedingung auf Wesleys Verständnis des Heilsweges, dann ist hier die erweckende, nicht die rechtfertigende Gnade vorausgesetzt. Allerdings spricht sich in dieser Praxis nicht das Bemühen aus, „inklusiv“ um jeden Preis zu sein, sondern das theologisch verantwortete Bestreben, möglichst viele Menschen zu einem höheren Gnadenstand zu befähigen. Dem äußeren Wachstum der Bewegung sollte ein inneres geistliches Wachstum des einzelnen entsprechen. Die Frage nach Fortschritt oder Hinderung dieses Wachstums wurde im wöchentlichen class meeting bewegt. Wesley hatte die klare Vorstellung, daß Gottes Wirken nicht im Warten (Quietismus) erfahren wird, sondern durch anhaltendes Tun des Guten, Meiden des

prayer, by employing lay preachers, by forming and regulating societies, and by holding yearly Conferences. But we did non of these things till we were convinced we could no longer omit them but at the peril of our souls“; vgl. Nehemiah Curnock (Hg.), *The Journal of the Rev. John Wesley*, Bd. 7, S. 422.

³⁸ In Wesleys Terminologie ausgedrückt handelt es sich bei der allmählichen Ablösung von der Anglikanischen Kirche um eine Trennung nicht über „doctrine“, sondern über „discipline“.

³⁹ Vgl. George G. Hunter, *To Spread the Power. Church Growth in the Wesleyan Spirit*, Nashville 1987, S. 39-62.

⁴⁰ Vgl. die „Allgemeinen Regeln“, in: Thomas Jackson (Hg.), *The Works of the Rev. John Wesley*, Bd. 8, S. 270 ff.

Bösen und den fleißigen Gebrauch aller von Gott verordneten Gnadenmittel. Der von Wesley selbst gerühmten unvergleichlichen Weite in der Aufnahme-prozedur mußte folglich eine äußerst restriktive Haltung im Hinblick auf den Verbleib in der Gemeinschaft entsprechen,⁴¹ wobei interessanterweise wiederum Wesley selbst wohl einer der radikalsten „Säuberer“ der von ihm besuchten Gemeinschaften war. Beide Beobachtungen passen nur zusammen, wenn man sich auf die hinter Wesleys theologischem Denken stehende Vorstellung des Heilsweges besinnt. Es gab – analog der belebten Natur – im geistlichen Leben nur Wachstum bzw. Entwicklung oder Tod. Stillstand bedeutete Tod, zumindest die Anzeichen einer ernsten Krankheit. Wesleys Verständnis von Gemeindezucht kann daher als „therapeutisch“ bezeichnet werden.⁴² Hilfe zur Heilung des durch die Sünde zerstörten Ebenbildes Gottes im Menschen war theologisch formuliert der den methodistischen Klassen zukommende Auftrag.

Bevor wir den Weg des bischöflichen Methodismus in Amerika – und Deutschland – weiterverfolgen, sei abschließend folgendes angemerkt:

a) Kennzeichnend für Wesleys theologisches Denken ist die *Verbindung von Lehre und Leben* und in diesem Sinne von Bekenntnis und Erfahrung. Der christliche Glaube ist „experimental religion“, Erfahrungsreligion. In der persönlichen Aneignung der christlichen Erfahrungslehren – Buße, Glaube, Heiligung – wird Lehre zum Leben erweckt, werden fides qua und fides quae als „lebendiger Glaube“ zusammengeführt.

b) Die *stärkere Akzentuierung der Erfahrung* und deren Ausprägung in einem gottgefälligen, heiligen Lebenswandel in der evangelistischen und gruppenbildenden Praxis Wesleys wird vom historischen Kontext der Wirksamkeit Wesleys her verständlich. Der von Wesley bekämpfte „Zeitgeist“ war der Formalismus einer sich christlich gebenden Nation und der Mangel experimenteller Religion unter den Pfarrern der Anglikanischen Kirche, ja selbst der Dissenter. Die „Weite“ methodistischer Aufnahmepraxis im England des 18. Jahrhunderts berücksichtigte, daß Taufe und Katechese im staatskirchlichen Kontext gesichert waren⁴³ – was Wesley vermißte, war der „lebendige Glaube“, der allein rettender Glaube ist. Mit

⁴¹ Vgl. Frederick A. Norwood, *Church Membership in the Methodist Tradition*, Nashville u.a. 1958, S. 56-108; David Lowes Watson, *The Early Methodist Class Meeting*, S. 93-123.

⁴² Vgl. auch Randy L. Maddox, *Responsible Grace*, S. 144 f.

⁴³ Zu Recht sagt F. Norwood: „Wesley and his followers in general presupposed an acceptance, however ill-defined, of historic Trinitarian Christianity, as stated in the ancient creeds and the principles of the Protestant Reformation“, *Membership in the Methodist Tradition*, S. 28.

anderen Worten: nicht die Taufe, nicht der regelmäßige Abendmahlsempfang, nicht einmal das intellektuelle Erfassen der Rechtfertigungsbotschaft, sondern allein das Verlangen, „dem zukünftigen Zorn zu entinnen und von seinen Sünden erlöst zu werden“, berechtigt zur Teilnahme am Leben der Klasse. Wesley fordert nicht den Bekenntnisakt: nicht den persönlichen „Ich bin erlöst“, und nicht den kirchlichen: „Ich glaube an Gott den Vater ...“. Er fordert das Bekenntnis eines Lebens, in dem sich dieses Verlangen nach Erlösung manifestiert. Damit fordert er nicht weniger als andere, sondern das höchste, was der unter dem Eindruck der vorlaufenden Gnade stehende Mensch zu geben fähig ist – den Verzicht auf jede Selbstrechtfertigung und das Zeugnis einer echten Sehnsucht nach Gott. Die Klassen – ebenso wie die Bands und Selected Bands – waren der Ort, an dem kontinuierlich Rechenschaft gefordert und gegeben wurde vom Wachstum in der Gnade. Diese Art gegenseitiger Verantwortlichkeit – das „Übereinander Wachen in der Liebe“ – war für Wesley nicht Leistung, sondern „Gnadenmittel“ und damit von nicht zu unterschätzender Bedeutung für ein gesundes geistliches Leben.

c) Wesleys *theologischer Anspruch* war letztlich *ambivalent*. Er bekannte sich zum Glauben der apostolischen Kirche. Daraus folgt, daß der Anspruch theologischer Neuerung ihm fern lag. Um so mehr fühlte er sich dem Programm der *Erneuerung* verpflichtet. Die soteriologische Mitte dieses Erneuerungsprogramms war die Wiederherstellung des Menschen in seine Gottebenbildlichkeit, theologisch gesprochen die Lehre von der „christlichen Vollkommenheit“. Sie war „the grand depositum which God has lodged with the people called Methodists“.⁴⁴ Die Ambivalenz seiner Haltung lag darin, daß er nie abschließend klarstellte, ob es sich hierbei um eine Fundamental- oder eine Nebenlehre des christlichen Glaubens handelt, wie er sich insgesamt weigerte, diese Unterscheidung konkret zu exemplifizieren.⁴⁵ Gleichwohl behauptete Wesley fest, sie sei eine klare Lehre der Bibel, begründete sie daher auch im Rekurs nicht auf menschliche Autoritäten,⁴⁶ sondern auf die Bibel,⁴⁷ und verteidigte sie, insbesonde-

⁴⁴ John Telford (Hg.). *The Letters of the Rev. John Wesley*, Bd. 8, S. 238.

⁴⁵ Vgl. Colin W. Williams, *Die Theologie John Wesleys*, S. 15.

⁴⁶ Das heißt freilich nicht, daß sich die Aufnahme von traditionellen Elementen in die Anschauung Wesleys nicht zeigen ließe, vgl. William H. Shontz, „Anglican Influence on John Wesley's Soteriology“, *Wesleyan Theological Journal* 32 (1, 1997), S. 33-52.

⁴⁷ Vgl. Robert E. Cushman, *John Wesley's Experimental Divinity*, S. 46 f.

re gegenüber den Calvinisten mit Entschiedenheit, wobei er die systematische Apologetik John Fletcher überließ.⁴⁸

d) Wesley war sich sehr wohl dessen bewußt, daß seine Bewegung keine Kirche, sondern *ekklesiola in ecclesia* ist. Gleichwohl lief nicht nur die Entwicklung in England zum Ende seines Lebens hin (vgl. die Ordinationen der späten achtziger Jahre), sondern v.a. die Entwicklung in den nach Unabhängigkeit strebenden amerikanischen Kolonien auf die Herausbildung einer eigenständigen methodistischen Kirche hinaus. Wesley hatte sich also mit dem Gedanken auseinanderzusetzen, in welcher Weise eine solche Kirche sich von einer Bewegung zu unterscheiden hatte. Davon wird im folgenden zu sprechen sein.

2. Wesleys Einfluß auf die Ausprägung eines methodistischen Kirchenbewußtseins in Amerika

Als mit der Ausrufung der amerikanischen Unabhängigkeit und dem damit verbundenen Zusammenbruch der anglikanischen Kirchenstruktur in den ehemals englischen Kronkolonien die Bildung einer eigenständigen amerikanischen Methodistenkirche nicht länger nur zweckmäßig, sondern notwendig erschien, entließ Wesley seine Geschwister jenseits des Atlantik in die „full liberty, simply to follow the scriptures and the primitive church“.⁴⁹ Diese Freiheit wollte Wesley allerdings in einer von ihm intendierten Weise gestaltet wissen, weshalb er für die Weihnachts-Konferenz in Baltimore 1784 eine bearbeitete Form des *Book of Common Prayer* verfaßte, *The Sunday Service of the Methodists in North America*, die – analog zum anglikanischen Gebetbuch – eine ebenfalls überarbeitete Version der 39 anglikanischen Glaubensartikel enthielt. Gemeinsam mit den „Large Minutes“, in denen Fragen der Lehre und Ordnung diskutiert waren, verfügte die junge Kirche über ein Rahmenwerk liturgisch-dogmatischer Standards.⁵⁰

Hier muß nun die Frage einsetzen, inwiefern diese Texte einen ekklesiologischen Neuanatz Wesleys belegen, der über den der *ekklesiola* in

⁴⁸ Zu Fletcher vgl. Patrick Philipp Streiff, *Jean Guillaume de la Flechere. John William Fletcher 1729–1785. Ein Beitrag zur Geschichte des Methodismus*, Frankfurt a.M./Bern/New York 1984.

⁴⁹ *Minutes of the Methodist Conferences, Annually held in America from 1773 to 1794*, Philadelphia 1795, S. 77.

⁵⁰ James F. White nennt den *Sunday Service* „a prime source for liturgical theology, i.e., theology based on the liturgical witness to faith“, *John Wesley's Sunday Service of the Methodists in North America*, Nashville (Nachdruck) 1984, S. 14.

ekklesia hinausgeht. Die kritischen Punkte liegen auf der Hand. In einem Land sich auflösender bzw. nicht vorhandener Staatskirchlichkeit mußte die kirchliche Lehre eine andere Gewichtung als in England erfahren. Vor allem besaß die neue Kirche nicht nur das Recht, sondern ihr oblag die Pflicht, die Sakramente – Taufe und Abendmahl – zu verwalten. Zugleich sollte die besondere ekklesiologische Prägung, die Konstitution der Gemeinschaft aus Klassen, auch unter den veränderten Bedingungen bestehen bleiben.

Daß Wesley die Notwendigkeit einer klaren dogmatischen Profilierung erfaßte, zeigt sich in der Überarbeitung der anglikanischen Glaubensartikel, die 1784 zu den 25 Glaubensartikeln der BMK werden. Der Charakter dieser Überarbeitung ist verschiedentlich untersucht worden und soll uns hier nicht weiter beschäftigen.⁵¹ Die uns tatsächlich interessierende Frage ist eine andere: Welchen Status sollten nach Wesleys Vorstellung die Glaubensartikel in der neuformierten Kirche einnehmen? Diese Frage muß leider unbeantwortet bleiben, weil es keine Quellen gibt, in denen Wesley sich diesbezüglich äußert. Allerdings läßt sich mit einiger Klarheit sagen, welche Funktion die amerikanische Konferenz den Glaubensartikeln schließlich zuschreibt. Wir werden darauf zurückkommen.

Der *Sunday Service* sollte offenbar für die amerikanischen Methodisten die Funktion übernehmen, die die anglikanische Liturgie für die Kirche von England erfüllte. Wesley nahm hier nur wenige, wenn z.T. auch signifikante, Ergänzungen vor, im ganzen jedoch ist sein *Sunday Service* eine gekürzte Fassung des *Book of Common Prayer*.⁵² Damit verfügte die BMK über liturgische Formulare, die sie nun erstmals auch als Gemeinschaft von Getauften und als Abendmahlsgemeinschaft definieren. Die reformatorische Auffassung der Kirche als „eine Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher das reine Wort Gottes gepredigt wird, und die Sakramente nach Christi Anordnung gehörig verwaltet werden“⁵³ war darüber hinaus im 13. Glaubensartikel von Wesley bekräftigt worden. Durch die weitgehende Übernahme der anglikanischen Liturgie wird nun auch das Verständnis der Kirche als einer Bekenntnisgemeinschaft deutlich. Denn

⁵¹ Henry Wheeler, *History and Exposition of the Twenty-five Articles of the Methodist Episcopal Church*, New York/Cincinnati, 1908, S. 14-46; Thomas C. Oden, *Doctrinal Standards in the Wesleyan Tradition*, Grand Rapids 1988, S. 112-126.

⁵² Vgl. Nolan B. Harmon, *The Rites and Ritual of Episcopal Methodism*, Nashville/Richmond 1926, S. 43. Zu den Einzelheiten der Überarbeitung vgl. James F. White, *John Wesley's Sunday Service of the Methodists in North America*, S. 9-37.

⁵³ Zitiert nach A. Sulzberger, *Erklärung der Glaubensartikel und Hauptlehren der Methodistenkirche*, Bremen o.J. [1879], S. 65.

Wesley folgt seiner Vorlage auch in der Aufnahme eines Rituals zur „Taufe solcher in reifen Jahren“, also einer Ordnung zur Erwachsenentaufe. Darin wird u.a. das gesamte Apostolikum in Frageform an den Täufling gerichtet, der seinen Glauben an die Lehre der Kirche mit den Worten „All this I steadfastly believe“ zu bekräftigen hat.⁵⁴

Der gerade ins Leben gerufenen Kirche mußte dieses Erbe mehrere Rätsel aufgeben. Sie war – ähnlich wie der britische Methodismus – als „charismatische“ Bewegung entstanden und gewachsen. Zwar hatte das enge Abhängigkeitsverhältnis gegenüber Wesley auch der in den amerikanischen Kolonien wirkenden Methodistenprediger die Treue zur methodistischen Lehre und Ordnung sichern können, das einigende Band des Methodismus aber war die transindividuelle Erfahrung der Buße, Rechtfertigung und Erneuerung in das Bild Gottes. Diese Erfahrung aber ließ sich – so die vorherrschende Auffassung in Amerika – nicht in das von Wesley vorgegebene liturgische Korsett einpassen. Es muß hierbei berücksichtigt werden, daß das mit der Kirchenbildung verbundene „Recht“ zur Sakramentsverwaltung zwar ein signifikanter Einschnitt im Leben des amerikanischen Methodismus war, das Jahr 1784 aufs Ganze gesehen aber keinesfalls einen wirklichen Bruch darstellte, da die Momente der Kontinuität deutlich überwogen. Für das amerikanische Freiheitsbewußtsein hing die Sakramentsverwaltung nicht am Begriff der Kirche. Seit Jahren hatten einige amerikanische Reiseprediger die Erlaubnis zum Austeilen des Abendmahls in ihren Bezirken gefordert. Ihnen wurde 1784 erlaubt, was sie schon längst getan hätten, hätte Wesleys (in diesem Fall eigentlich Francis Asburys) Autorität dies nicht verhindert. So verwundert es nicht, daß die Prediger Wesleys Liturgie schon bald zur Seite legten. Freie Gottesdienstformen blieben für die Frühzeit des amerikanischen Methodismus bestimmend, und ein wirkliches Kirchenbewußtsein konnte sich erst allmählich durchsetzen.⁵⁵ Dies hing im Hinblick auf die Grenzen der Kirche auch mit der Ambivalenz zusammen, die Wesleys Tauftheologie anhaufte. In Wesleys Schriften, insbesondere in Wesleys Bearbeitung der Abhandlung *On Baptism* (1758), ist der Auffassung der Taufwiedergeburt Ausdruck verliehen,⁵⁶ also der Auffassung, daß Kinder in dem Moment, in dem sie Glieder der sichtbaren, auch Glieder der unsichtbaren Kirche

⁵⁴ Vgl. David Sherman, *History of the Revisions of the Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York/Cincinnati 1890, S. 364 f.

⁵⁵ Vgl. Fredrick E. Maser, „The Movement That Launched the Church“, in: *Lectures on Several Occassions Number One*, hrsg. vom Center For Methodist Studies at Bridwell Library, S. 5-23.

⁵⁶ Vgl. Thomas Jackson (Hg.), *The Works of the Rev. John Wesley*, Bd. 10, S. 188-201.

werden. Auch im Taufformular des *Sunday Service* ist die Rede von der Taufwiedergeburt zwar abgeschwächt, aber nicht gänzlich getilgt.⁵⁷ In seiner Verkündigung jedoch warnte Wesley deutlich davor, sich auf die Taufwiedergeburt als einen „zerbrochenen Rohrstab“ zu stützen.⁵⁸ Im übrigen war ihm die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche durchaus geläufig.⁵⁹ Wesley verbindet beide Gedankenlinien nicht miteinander. Das hat zu der – legitimen – Interpretation geführt, daß in Wesleys Denken zwei ekklesiologische Konzepte miteinander konkurrierten: einmal die Kirche als eine historische Institution, deren Vorhandensein sich durch die *notae ecclesiae* aufweisen läßt, sodann Kirche als eine Gemeinschaft der Glaubenden, deren Kennzeichen Geistwirken und Mission ist.⁶⁰ Das Nebeneinander von methodistischer Bewegung und Anglikanischer Kirche ließ diese Spannung in den Hintergrund treten. Mit der Gründung einer Methodistenkirche in Amerika mußte sie evident werden.

Und dennoch sollte sich auf Dauer ein kirchliches Bewußtsein im bischöflichen Methodismus durchsetzen. Diese Tatsache ist weniger überraschend als die Umstände dieser Entwicklung: erst formierte sich die Kirche, dann – allmählich – das kirchliche Bewußtsein. Aber ist dies gleichbedeutend mit einem Sieg des „konfessionellen“ Kirchentums über die Erfahrungsreligion? Zunächst wird man sehen müssen, daß sich die BMK eine neue legislative Größe schafft – die Generalkonferenz. Als höchstes beschlußfassendes Organ der mit ihr in Verbindung stehenden Reiseprediger – mit wachsender Größe der Kirche wird sie zur Delegiertenkonferenz – faßt sie Beschlüsse, die Aufschluß geben über das sich weiterentwickelnde kirchliche Bewußtsein. Einige dieser Entscheidungen sind für uns von Interesse.

⁵⁷ „The doctrine of baptismal regeneration is not expressed after baptism but is clearly stated before the act of baptism“. James F. White (Hg.), *John Wesley's Sunday Service of the Methodists in North America*, S. 28.

⁵⁸ Albert Outler (Hg.), *The Works of John Wesley*, Bd. 1, S. 429 (Predigt 18. IV.5)

⁵⁹ Vgl. John Wesley, *Explanatory Notes Upon the New Testament*, London 1976, S. 105 (Mt 22.14).

⁶⁰ Vgl. Frank Baker, *John Wesley and the Church of England*, London 1970.

3. Die strukturelle Ausprägung methodistischer Identität bis 1870

3.1. Erfahrung und Bekenntnis in Bezug auf Probegliedschaft und Gliedschaft der Kirche

Überblickt man die Geschichte der BMK in Amerika bis ca. 1870, läßt sich deutlich die Tendenz der Institutionalisierung ausmachen. Zunächst ging es darum, die Prozedur der Gliederaufnahme an den institutionellen Charakter der Kirche anzugleichen, ohne dabei den charismatischen Impuls der Erfahrungsreligion zu verlieren. Im England Wesleys hatte es keine strenge Unterscheidung von Probegliedern und Gliedern gegeben – aber nicht weil Wesley diese Unterscheidung nicht kannte (denn praktisch gab es sie), sondern weil Wesley alle Mitglieder der societies als „Katechumenen“, als Glieder auf Probe verstand.⁶¹ In Amerika gewinnt die Probegliedschaft im Unterschied zur vollen Kirchengliedschaft ein zunehmend schärferes Profil. Nach wie vor ausgehend von den Aufnahmebedingungen der „Allgemeinen Regeln“ wird 1785 eine Probezeit von zwei Monaten, 1789 von sechs Monaten fixiert. Dabei bleibt es formal bis 1908. Gegenstand der Class Meetings ist weiterhin die christliche Erfahrung, also die Frage nach dem Wachstum des einzelnen in der „Erkenntnis und Liebe Gottes“.⁶²

Allerdings geschieht dies in einem England gegenüber völlig veränderten Umfeld. Das Nicht(mehr)vorhandensein einer Staatskirche und sukzessive Erweckungen ließen ein plurales denominationelles Leben entstehen.⁶³ Dazu kam, daß der amerikanische Freiheitsgeist auch seine Entsprechung auf religiösem Gebiet hatte: nämlich die Überzeugung, daß man Mitglied einer religiösen Gemeinschaft durch freiwilligen Beitritt wird. In der Vielzahl der christlichen Denominationen entschied man sich für diejenige, mit deren Auffassungen sich das eigene Gewissen am besten verbinden konnte. Aus Erweckung und Gewissensfreiheit folgte der besondere Charakter der Probezeit: Probeglied und Kirche prüfen *einander* – ein sehr modern klingender Gedanke. Während der Probezeit hatte das Probeglied sich in der bekannten Weise zu bewähren: Gutes tun, Böses meiden, die Gnadenmittel fleißig gebrauchen. Daneben jedoch – und dieser Akzent gewinnt jetzt im kirchlichen Kontext stärkeres Gewicht –

⁶¹ Vgl. F. Norwood, *Church Membership in the Methodist Tradition*, S. 30 f.

⁶² Vgl. *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York 1836, S. 80.

⁶³ Vgl. Sidney E. Mead, „Denominationalism: The Shape of Protestantism in America“, *Church History* 23 (1954), S. 291-320.

steht die Einweisung in „doctrines and discipline“, also in Lehre und Ordnung, nicht irgendeiner, sondern der Bischöflichen Methodistenkirche. Umgekehrt prüfte der Kandidat für die Kirchengliedschaft, ob diese Kirche – z.B. im Hinblick auf die praktizierte Kindertaufe – mit seiner gewonnenen Gewissensüberzeugung vereinbar ist.⁶⁴ Wir sollten uns den Erfahrungs- und den Bekenntnisaspekt der Probegliedschaft nicht zu scharf voneinander getrennt vorstellen. Das Probeglied wuchs hinein in den Lebenszusammenhang der Kirche und erlebte sie als eine Bekenntniskirche mit erfahrungs-theologischer Grundstruktur.

Auch die Aufnahme in die volle Gliedschaft der Kirche wurde zunehmend strukturiert und vereinheitlicht. Seit 1840 wurde von Probegliedern bei der Aufnahme verlangt „[to] give satisfactory assurances both of the correctness of their faith, and their willingness to observe and keep the rules of the church“.⁶⁵ Bei dieser Glaubensprüfung handelte es sich nicht um ein persönliches Zeugnis⁶⁶, das freilich an anderer Stelle des Gottesdienstes vorkommen konnte. Die hier erwähnte Glaubensprüfung verweist vielmehr auf den Charakter der Kirche als Bekenntnisgemeinschaft. Nach Bischof Baker (er schreibt 1855) werden gewöhnlich folgende Fragen gestellt: „Hast Du die Glaubensartikel gelesen, und billigst (subscribe) du sie von Herzen? Glaubst du, insbesondere, an die Gottheit unseres Herrn Jesus Christus, daß er für alle Menschen gesühnt hat und daß die Menschen allein durch den Glauben an ihn gerechtfertigt sind? Und daß es das Vorrecht und die Pflicht aller Christen ist, in diesem Leben geheiligt zu werden ...“.⁶⁷ Bereits 1836 hatte die Generalkonferenz klargestellt, daß die Aufnahme in die Kirche die Taufe voraussetzt und damit ein weiteres Stück liturgisch-theologischer Klarheit geschaffen.⁶⁸ Gleichzeitig setzte sich an verschiedenen Stellen der Kirchenordnung der Begriff „church“ anstelle von „society“ durch.⁶⁹

⁶⁴ Vgl. L. S. Jacoby, *Handbuch des Methodismus enthaltend die Geschichte, Lehre, das Kirchenregiment und eigenthümliche Gebräuche desselben*, Bremen 1853

⁶⁵ Zit. nach Robert Emory, *History of the Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York 1856, S. 212.

⁶⁶ So Karl Heinz Voigt, *Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden. Wer kann Kirchenglied der Evangelisch-methodistischen Kirche werden?*, Stuttgart 1998 (EmK Forum 11), S. 44.

⁶⁷ Osmon C. Baker, *Guide-Book in the Administration of the Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York 1855, S. 27.

⁶⁸ Vgl. *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York 1836, S. 81.

⁶⁹ Robert Emory, *History of the Discipline of the Methodist Episcopal Church*, S. 212.

In diesem Zusammenhang verdient das 1864 von der Generalkonferenz der BMK verabschiedete „Ritual“ zur Gliederaufnahme gesonderte Erwähnung. Dieses agendarische Formular diene v.a. zur Vereinheitlichung der Aufnahmepraxis und entsprach dem Bestreben der Zeit, solchen Anlässen eine stärkere Würde zu verleihen. Das Ritual setzt den dualen Gebrauch des Glaubensbegriffs (*fides qua*, *fides quae*) fort: Zunächst wird gefragt: „Have you saving faith in Christ?“ Diese Frage bezieht sich auf die Erfahrung des persönlichen Heils in Glaube und Wiedergeburt. Danach heißt es: „Do you believe in the doctrines of Holy Scripture, as set forth in the Articles of religion of the Methodist Episcopal Church?“⁷⁰ Hier ist nach der inhaltlichen Zustimmung zum Bekenntnis des christlichen Glaubens und nach dem biblischen Charakter methodistischer Lehre, zumindest sofern sie sich aus den Glaubensartikeln ergibt, gefragt. Überblickt man die Entwicklung bis hierher, dann wird deutlich, daß es sich hier nicht um „einen Einschnitt, ja einen Bruch in der Organisation“ der BMK handelte.⁷¹ Vielmehr hatte sie sich, zumindest was ihre prinzipielle strukturelle Ausprägung betraf, als Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur weiterentwickelt. Für diese Entwicklung dürfte historisch gesehen freilich Asbury stärker verantwortlich sein als Wesley, der – wie erwähnt – den amerikanischen Methodismus zu eng auf anglikanische Formen festgelegt und zudem das Verhältnis des Charakters der Kirche als Bekenntnisgemeinschaft zum erwecklichen Grundimpuls der methodistischen Bewegung nicht weiter definiert hatte. Die Auffassungen der beiden ersten amerikanischen Superintendenden der BMK, Asbury und Coke, hinsichtlich der komplementären Bedeutung von Erfahrung und Bekenntnis für die Kirche lassen sich z.B. aus ihren Anmerkungen zur Kirchenordnung von 1798 erheben. Darin bemerken Asbury und Coke, daß ohne Zweifel für den Zuhörer häretische Lehren ebenso gefährlich seien wie ein unsittliches Leben des Predigers.⁷² Sie forderten Heiligkeit des Lebens *und* Kenntnis der kirchlichen Lehre.⁷³ Die ekklesiologisch konstitutive Bedeutung sowohl der Sicherung der reinen Lehre als auch der Ausübung kirchlicher Disziplin zur Wahrung und Beförderung des christlichen Erfahrungsleben spricht sich auch im erwähnten Aufnahme-

⁷⁰ Zit. nach David Sherman, *History of the Revisions of the Discipline*, S. 367.

⁷¹ So Karl Heinz Voigt, *Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden*, S. 45.

⁷² Vgl. *The Doctrines and Disciplines of the Methodist Episcopal Church in America with Explanatory Notes by Thomas Cooke and Francis Asbury*, 1798, S. 113.

⁷³ „Far from wishing you to be ignorant of any of our doctrines, or any part of our discipline, we desire you to read, mark, learn, and inwardly digest the whole“, ebd., S. IV (Vorwort).

ritual von 1864 aus, wo es mit Blick auf den kirchlichen Zweck der BMK heißt: „The ends of this fellowship are the maintenance of sound doctrine, and of the ordinances of Christian worship, and the exercise of that power of godly admonition and discipline which Christ has committed to his Church for the promotion of holiness.“⁷⁴ Diese ekklesiologisch formulierte Überzeugung entspricht der Einsicht, daß Erfahrung ohne Bekenntnisgemeinschaft zum Subjektivismus führt, Bekenntnis ohne Erfahrungsreligion zum Formalismus. Daß das Ritual von 1864 keinen Bruch in der Aufnahmeprozedur der BMK darstellte, sondern Ausdruck eines sich bereits in den fünfziger Jahren andeutenden Bemühens um größere Würde und Einheit in der liturgischen Darstellung der Kirche, zeigt die Vorgeschichte der Verabschiedung dieses agendarischen Formulars, wie sie aus den Konferenzunterlagen ersichtlich ist.⁷⁵

Der hier unternommene Versuch, die BMK als eine Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur darzustellen, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß zahlreiche theologisch begründete ekklesiologische Einzelprobleme ungelöst blieben, wenn man sich auch teilweise in der Praxis mit diesen Problemen irgendwie arrangiert hatte. Dazu gehörte vor allem die Frage nach dem Verhältnis getaufter Kinder zur Kirche. Es würde zu weit führen, hier auf die hinter dieser Fragestellung stehende theologische Problematik näher einzugehen, soviel allerdings sei gesagt: Obwohl die freikirchliche Prägung der Vereinigten Staaten zu zahlreichen Erwachsenentaufen in der Methodistenkirche führte, blieb die Kindertaufe in methodistischen Familien die Regel. Die Verteidigung der Kindertaufe entwickelte sich sogar zu einem der Hauptbetätigungsfelder methodistischer Polemik im 19. Jahrhundert.⁷⁶ In einem Anhang der Kirchenordnung von 1792 wurde auf 14 Seiten das Besprengen des Täuflings gegenüber dem Eintauchen verteidigt, bevor auf den verbleibenden 54 die Kindertaufe verteidigt wurde. Gleichwohl, „of the strictly theological meaning of

⁷⁴ Zit. nach David Sherman, *History of the Revisions of the Discipline*, S. 366.

⁷⁵ Vgl. „Report Relating to a Revision of the Rituals of the Church“, in: *Journals of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Volume III. 1848–1856*, New York/San Francisco/Cincinnati, S. 291 f. Zur Geschichte der 1864 verabschiedeten Revisionen vgl. Nolan B. Harmon, *The Rites and Ritual of Episcopal Methodism*, S. 53 ff.

⁷⁶ In der Folge führte diese Konzentration auf die Kindertaufe zur Ausbildung zweier Tauftheologien, einmal bezogen auf Kinder, das andere Mal auf Erwachsene, denn vieles von dem, was über die Kindertaufe gesagt wurde, galt theologisch nicht für die Erwachsenentaufe und umgekehrt: vgl. exemplarisch S.M. Merrill, *A Digest of Methodist Law*, Cincinnati/New York 1885, S. 129.

the sacrament there was ... no indication“.⁷⁷ Methodisten waren für gewöhnlich sehr gut darüber unterrichtet, was die Taufe nicht sei: kein bloßes Zeichen bzw. öffentliches Bekenntnis der erfahrenen Wiedergeburt, aber auch nicht die Wiedergeburt selbst. Herrschte auch bezüglich der genauen geistlichen Wirkungen der Taufe Unklarheit, so war doch allgemein anerkannt, daß die Taufe Eingliederung in die sichtbare Kirche sei. Die Kirchenordnung (erstmalig 1856) formulierte dazu: „We regard all children who have been baptised, as placed in visible covenant relation to God, and under the special care and supervision of the Church“.⁷⁸ Allerdings war diese Bundesbeziehung so sichtbar nicht. Kinder waren nicht zum Abendmahl zugelassen,⁷⁹ auch hatten sie durch die Probegliedschaft (die erst zur Abendmahlsteilnahme berechnigte) hindurch den üblichen Weg zur Gliederaufnahme zu gehen. Seit 1856 stellte die Kirchenordnung bei Aufnahme als Kind Getaufter ausdrücklich eine Verbindung zur Taufe her. Diese hatten zusätzlich zur Beantwortung der bereits erwähnten Fragen öffentlich vor der Gemeinde ihren Taufbund zu bekräftigen.⁸⁰

Während der Status getaufter Kinder in ihrem Verhältnis zur Kirche also theologisch ungeklärt blieb, lief die kirchliche Handhabung der Kin-

⁷⁷ Paul S. Sanders, „The Sacraments in Early American Methodism“, *Church History* 26 (1957), S. 365-371 (das Zitat S. 364).

⁷⁸ *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church*, Cincinnati 1858, S. 32.

⁷⁹ Anders Karl Heinz Voigt, „Der deutschsprachige Zweig der Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika“, in: Karl Steckel, Ernst Sommer (Hg.), *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1982, S. 52. Der dort zitierte Wilhelm Nast vertrat deshalb keine deutsche Sonderposition, sondern den offiziellen Standpunkt der Kirche gegenüber innerkirchlich aufkommenden Stimmen, die die geltende Praxis ändern wollten. Zu ihnen gehörte Gilbert Haven, der die Auffassung vertrat, das Kind werde bereits in wiedergeborenem Zustand geboren, sei damit Glied der unsichtbaren Kirche und habe damit auch Anspruch auf volle Eingliederung in die sichtbare Kirche durch die Taufe. Er forderte deshalb auch die Zulassung getaufter Kinder zum Abendmahl. Havens Forderung wäre unverständlich, wenn diese Praxis seinerzeit üblich gewesen wäre; vgl. Gilbert Haven, „Infant Baptism and Church Membership“, *Methodist Quarterly Review* 41 (1859), S. 5-26. Richtig ist freilich, daß Nast die Position der Kirche eindeutig in der Kirchenordnung fixiert wissen wollte, um anderen Auffassungen ihre erstrebte Legitimität abzusprechen, vgl. *Journal of the General Conference of the Methodist Episcopal Church* 1864, New York 1864, S. 85.

⁸⁰ „Whenever they have attained an age sufficient to understand the obligations of religion, and shall give evidence of piety, they may be admitted into full membership in our Church, on the recommendation of a leader with whom they have met at least six months in class, by publicly assenting before the Church to the Baptismal Covenant, and also to the usual questions on doctrines and discipline“, zit. nach David Sherman, *History of the Revisions of the Discipline*, S. 134.

dertaufe als Initialritus, d.h. als erste Stufe im Katechumenat, das idealiter mit der Gliederaufnahme seinen Abschluß fand, auf eine Praxis hinaus, die Wesley nicht unsympathisch gewesen sein dürfte. Denn zwar hatte die Taufe an theologischer Signifikanz verloren (das sah noch in Richard Watsons *Theological Instituts* ganz anders aus), doch über die Verantwortung der Kirche und der Eltern des Täuflings war die (Kinder)Taufhandlung nun in einen katechetischen Gesamtzusammenhang hineingestellt, der die günstigsten Bedingungen für die Erlangung der Wiedergeburt bereitstellen sollte, v.a. dadurch, daß das Kind unter den Einfluß der von der Kirche verwalteten Gnadenmittel kam. Gerade bei Kindern aus erwecktem Elternhaus mußte die Wiedergeburt dann auch nicht unbedingt krisenhafter Natur sein. Faktisch sollte das Kind nicht *zum* Christ, sondern *als* Christ heranwachsen, wobei es dennoch erst durch die Wiedergeburt im Vollsinn werden konnte, was es seinem Wandel nach bereits war. In dieser reichlich vertrackten Konzeption zeigt sich, daß die methodistische Tauflehre – sofern sie als solche bezeichnet werden kann – sich aus verschiedenen Quellen speiste, deren Zusammenspiel zwar eine realisierbare Praxis, nicht jedoch eine zufriedenstellende denkerische Lösung ermöglichte.⁸¹ Diese konnte sich erst dort ergeben, wo man sich theologisch begründet entweder für einen in der Tendenz „sakramentalen“ oder aber „freikirchlichen“ Modellansatz entschied.

Während sowohl die seit 1864 organisierten ethnischen Konferenzen der deutsch-amerikanischen Methodisten als auch die zunächst Missions-, später Jährliche Konferenz in Deutschland und der Schweiz die Beschlüssen der Generalkonferenz umzusetzen hatten und keinerlei Vollmacht besaßen, ein eigenes Aufnahme-ritual zu entwickeln, besaßen sie jedoch das Recht, den katechetischen Gesamtzusammenhang, von dem oben die Rede war, um weitere Elemente zu ergänzen. Dies geschah maßgeblich durch die Einführung des Katechismusunterrichts, der bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein auf den beiden Katechismen Wilhelm Nasts basierte.⁸²

Bushnell, *Christian Nurture*, 1868, S. 10.

⁸¹ Die Quellen des 19. Jahrhunderts offenbarten eine Spannung zwischen dem Insistieren auf die Notwendigkeit einer persönlichen Wiedergeburt einerseits und dem Gedanken einer allmählichen Verchristlichung des Charakters, wie er sich maßgeblich bei Horace Bushnell in seinem überaus einflußreichen Buch *Christian Nurture* findet andererseits. Solche Äußerungen können sich bei einer Person, wenn auch in gänzlich verschiedenen Sachzusammenhängen finden, ohne je zu einem Bild verschmolzen zu werden.

⁸² *Der Kleinere Katechismus für die deutschen Gemeinden der Bisch. Methodisten-Kirche*, Cincinnati 1868; *Der Größere Katechismus für die deutschen Gemeinden der Bisch. Methodisten-Kirche*, Cincinnati 1868 (zahlreiche Auflagen).

und von den Jährlichen Konferenzen durchstrukturiert wurde.⁸³ Nast selbst versuchte auf Generalkonferenzebene, dieses Element katechetischer Unterweisung für die Gesamtkirche verbindlich zu machen, was jedoch nicht gelang.⁸⁴ In den Zusammenhang des Katechismusunterrichts gehört die heute noch in methodistischen Gemeinden übliche Einsegnung, die ihrem ursprünglichen Sinn nach die „Entlassung“ aus dem kirchlichen Unterricht darstellt und deshalb mit einer öffentlichen Prüfung verbunden ist (bzw. sein sollte).⁸⁵ Es bleibt bei diesem Element zu beachten, daß seinem Ursprung nach auch der Katechismusunterricht nicht nur der Erweiterung von Kenntnissen hinsichtlich der Bibel und der Lehre der Kirche, sondern immer auch der Pflege des christlichen Erfahrungslebens der Katechumenen dienen sollte. Auch hier gehören Erfahrung und Bekenntnis zum Begriff des „lebendigen Glaubens“.

3.2. Die kirchliche Bedeutung der Glaubensartikel und der Allgemeinen Regeln

1743 hatte John Wesley – auf die Bitte von einigen Methodisten hin – die „Allgemeinen Regeln für die Vereinigten Gemeinschaften“ verfaßt. Wie erwähnt, regelten sie die Bedingungen für Aufnahme und Verbleib in der methodistischen Gemeinschaft. Ihr diesbezüglicher Gebrauch setzte sich in Amerika in entsprechender Weise fort. Allerdings wurde die Rede von der „einzigen Bedingung“ jetzt auf die Probegliedschaft bezogen. Daß dies häufig übersehen wird, hängt mit dem damals üblichen Sprachgebrauch zusammen, nach dem – wenn auch in abgestufter Weise – bereits die Probeglieder zur Kirche gezählt wurden, was zweifellos der öffentlichen Wahrnehmung entsprach. Der diesbezügliche Status der „Allgemeinen Regeln“ wurde durch eine offizielle Erklärung der Bischöfe 1840

⁸³ Vgl. für Deutschland die jährlichen „Anweisungen für den katechetischen Unterricht unserer Kinder und deren Entlassung aus demselben“, z.B. in: *Verhandlungen der 3. Sitzung der Jährlichen Konferenz der Prediger der Bischöflichen Methodistenkirche in Süddeutschland*, Bremen 1896, S. 47 f.

⁸⁴ Vgl. *Journal of the General Conference of the Methodist Episcopal Church* 1864, S. 85. Das *Journal* hält fest, daß Nasts Vorschlag angenommen („adopted“) wurde. Tatsächlich fand seine Formulierung weder in diese noch in spätere Kirchenordnungen Eingang. Wahrscheinlich wurde der angenommene Vorschlag durch einen späteren Änderungsantrag wieder aufgehoben.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 48: „Die Entlassung aus dem katechetischen Unterricht soll mit einer öffentlichen Prüfung vor der Gemeinde und mit feierlicher Einsegnung stattfinden“.

bestätigt und 1851 durch Moses Henkle ausführlich begründet.⁸⁶ Die „Allgemeinen Regeln“ sind gewissermaßen das methodische Korrelat zur soteriologischen Konzeption Wesleys. Im Blick sind Menschen, die die „Form“ der Gottseligkeit besitzen, aber ihre „Kraft“ suchen. Diese Formulierung der „Allgemeinen Regeln“ zeigt noch einmal, daß Wesley bei der Abfassung Menschen im Blick hat, deren christliche Sozialisation – einschließlich einer christlichen Elementarunterweisung – grundsätzlich vorausgesetzt werden konnte. Damit ist auch deutlich, warum die katechetische Unterweisung, das Insistieren auf die Kenntnis christlicher Lehrinhalte, wie wir es bei Coke und Asbury finden, im amerikanischen Kontext eine größere Bedeutung gewinnen mußte.

Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß die dogmatischen Voraussetzungen der „Allgemeinen Regeln“ bestenfalls implizit sind und sich aus der Lektüre allein dieses Textes nicht erschließen lassen. Dies wird ein Grund dafür sein, daß im bischöflichen Methodismus den Allgemeinen Regeln die 25 Glaubensartikel zur Seite gestellt wurden, ja daß diesen ein einzigartiger Status legislativer und jurisdiktiver Autorität zugesprochen wurde. So beschloß die Generalkonferenz 1808 mehrere Einschränkungsklauseln, deren erste der Generalkonferenz zukünftig untersagt „[to] revoke, alter or change our Articles of Religion“.⁸⁷ Durch einen weiteren Generalkonferenzbeschuß von 1832 wurde jede Veränderung der Glaubensartikel faktisch ausgeschlossen.⁸⁸ Nun sollte dieser Schritt, mit dem die BMK nicht nur eine de-facto-, sondern sogar eine de-jure-Unveränderlichkeit dieses normativen Textes herbeiführte, nicht aus der Sicht heutiger (methodistischer) „Bekenntnis“-hermeneutik interpretiert werden. Wie wir gleich sehen werden, geht es an der historischen Realität vorbei, im Hinblick auf die „ersten methodistischen Verkündiger“ zu behaupten, sie wären sorgfältig darauf bedacht gewesen, „den alten Glaubensformeln und Bekenntnisse[n] ... weder letzte Autorität zuzumessen noch sie als

⁸⁶ M.M. Henkle, *Primary Platform of Methodism. Exposition of the General Rules*, Louisville 1851; deutsch in: *Der Christliche Apologete* 14 (1852) 33. 37. 41. 53. 57 sowie in: *Der Evangelist* 10 (1859) 1868 f. 1875 f. 1884 f.

⁸⁷ Zit. nach Richard P. Heitzenrater, „At Full Liberty. Doctrinal Standards in Early American Methodism“, in: ders., *Mirror and Memory. Reflections on Early Methodism*, Nashville 1989, S. 189-204 (das Zitat S. 197).

⁸⁸ Vgl. Thomas C. Oden, *Doctrinal Standards in the Wesleyan Tradition*, S. 59 ff. Die geringfügigen Konjekturen an den Glaubensartikeln bis 1824 finden sich bei Robert Emory, *History of the Discipline of the Methodist Episcopal Church*, S. 109 f.

absolute Norm lehrmäßiger Wahrheit zu betrachten“.⁸⁹ Natürlich stimmt dies insofern, als jede Bekenntnisschrift als *norma normata* gegenüber der Bibel als *norma normans* in einem Abhängigkeits- und damit Unterordnungsverhältnis steht. Diese Verhältnisbestimmung schloß aber – zumindest bei den „ersten methodistischen Verkündigern“ – nicht aus, sondern ein, daß man sich auf normsetzende Bekenntnistexte beziehen konnte, insofern als sie der Lehre der Heiligen Schrift entsprachen. Wir sahen dies bereits in der Formulierung der die 25 Glaubensartikel betreffenden Frage im Ritual zur Gliederaufnahme und werden es mit Blick auf die Prediger gleich – und in größerer zeitlicher Nähe zu den Anfängen des bischöflichen Methodismus – noch einmal sehen.

Halten wir zunächst ganz allgemein fest, daß die 25 Glaubensartikel diejenigen Lehren enthalten, in denen zwischen der BMK und den anderen aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen Übereinstimmung besteht.⁹⁰ Hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs wurde in einer bis heute gemeinsam mit den Glaubensartikeln in jeder neuen Kirchenordnung abgedruckten Vorbemerkung Wesleys festgestellt: „These are the doctrines taught among the people called Methodists. Nor is there any doctrine whatever, generally received among that people, contrary to the articles now before you“.⁹¹ Damit ist deutlich, daß die Glaubensartikel einerseits den theologischen Minimalkonsens der Kirche darstellten⁹² und diese andererseits gegenüber dem Eindringen falscher Lehre schützen sollten.⁹³ Wenn heute im Mittelpunkt der Diskussion unter Methodisten die Frage steht, inwiefern sich die methodistischen Lehrnormen zu den Bekenntnisschriften der kontinentaleuropäischen Reformatoren verhalten, dann muß daran erinnert werden, daß wir an den Anglikaner Wesley besser die Frage stellen, welche Analogie zwischen dem kirchlichen Status der 25 (24) Glaubensartikel der BMK und dem der 39 anglikanischen Glaubensartikel von ihm intendiert war. Joseph Pullman schrieb dazu 1879: „That Wesley intended these Twenty-five Articles to occupy the same place in the Methodist Episcopal Church which the Thirty-nine Articles held in his own

⁸⁹ *Der theologische Auftrag der Evangelisch-methodistischen Kirche*, zit. nach Karl Heinz Voigt, *Die charismatische Grundstruktur der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1979, S. 9.

⁹⁰ So bereits Coke und Asbury in ihren Anmerkungen zur Kirchenordnung von 1798.

⁹¹ Zit. nach *The Book of Discipline of the United Methodist Church* 1992, Nashville 1992, S. 52.

⁹² So Richard P. Heitzenrater, „At Full Liberty. Doctrinal Standards in Early American Methodism“, in: ders., *Mirror and Memory*, S. 195.

⁹³ So Thomas C. Oden, *Doctrinal Standards in the Wesleyan Tradition*, S. 100.

Church, cannot be denied“.⁹⁴ Wie erwähnt, können wir dies tatsächlich nicht mit Sicherheit behaupten, der Vergleichspunkt freilich zielt in die richtige Richtung – England.

3.3. Bedingungen und Normen des methodistischen Predigtdienstes

Bereits Wesley legte durchaus unterschiedliche Maßstäbe an Glieder seiner Gemeinschaft einerseits und Prediger in Verbindung mit ihm andererseits an. Wenn Wesley einerseits ohne weitere Glaubensprüfung erweckte Sünder in seinen Klassen sammelte, andererseits aber als Qualifikation zum Predigen nicht allein die christliche Heilserfahrung – und als deren Zeugnis ein am Evangelium orientiertes Leben – forderte, sondern auch die Bereitschaft, sich seinen Lehrnormen (den *Lehrpredigten* und *Anmerkungen zum Neuen Testament*) als „doctrinal standards“ zu unterwerfen, dann ist deutlich, daß der Prediger einem ungleich höheren Anspruch zu genügen hatte. Diese Differenzierung setzte sich im amerikanischen Methodismus fort, wenn auch nicht in dieser Schärfe, denn auch die Kirchenglieder hatten nun ein Bekenntnis zum theologischen Gehalt der christlichen Botschaft abzulegen.

Um bei dem anfangs eingeführten Glaubensbegriff (*fides qua, fides quae*) zu bleiben, könnte man ihm Hinblick auf die Prediger von einer zweifachen Glaubensprüfung sprechen. Dem biblischen Leitgedanken folgend, daß ein guter Baum gute Früchte, ein schlechter Baum dagegen schlechte Früchte trage, wurde das Leben der Prediger auf jeder Jährlichen Konferenz einer gründlichen Prüfung unterzogen: „Quest. 9. Are all the preachers blameless in life and conversation? Ans. They were all strictly tried, one by one, before the conference“.⁹⁵ Diese „Glaubensprüfung“ hatte sowohl eine theologische wie auch eine experimentelle Komponente. Gerade in den ersten Jahrzehnten des amerikanischen Methodismus war die öffentliche Einzelprüfung der Prediger nicht nur der Ort, an dem Verfehlungen und Mißstände zur Sprache kamen, sondern ebenso bewegende Erfahrungen des persönlichen Glaubensweges.⁹⁶ Wie Russel

⁹⁴ „Methodism and Heresy“, *Methodist Quarterly Review* 61 (1879), S. 334-357 (das Zitat S. 343).

⁹⁵ Zit. nach Russell E. Richey, *The Methodist Conference in America. A History*, Nashville 1996, S. 41.

⁹⁶ „The Hearing of one another's spiritual pilgrimage, the recounting of spiritual struggles, the probing of each other's souls, the description of conversion and narrative of perfection functioned to establish family bounds, to mark the brother and mark off the brotherhood“; ebd., S. 40.

Richey gezeigt hat, läßt sich gerade an der zunehmenden Formalisierung dieser Einzelprüfung und ihrem schließlichen Aufgehen in der summarischen Frage nach irgendwelchen Beanstandungen hinsichtlich der Prediger am Anfang des 20. Jahrhunderts ein Verlust der erwecklichen Komponente – zumindest – des Konferenzgeschehens ableiten. Dennoch zeigen gerade die frühen Kirchenordnungen im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert die Ernsthaftigkeit, mit der der Lebenswandel der Prediger geprüft wurde. Dabei ist insbesondere den Anmerkungen Cokes und Asburys das Bemühen abzuspüren, dieser Prüfung keinen zu legalistischen Anstrich zu geben – den sie freilich der Sache nach irgendwie haben mußte –, sondern biblisch-seelsorglichen Charakter. Dies geschah dergestalt, daß Coke und Asbury das Vorgehen im Falle anhaltender Verfehlungen eng an die Weisungen Jesu in Matth. 18, 15-17 anlehnten.⁹⁷ Die Kirchenordnung selbst regelte den Umgang mit sich verfehlenden Predigern unter verschiedenen Fragestellungen.⁹⁸

Die Bestimmungen der frühen Kirchenordnungen hinsichtlich der formalen Rechtgläubigkeit der Prediger können hier zum Anlaß genommen werden zu zeigen, daß die Sorgfalt, die der bischöfliche Methodismus theologischen Lehrfragen angedeihen ließ, nicht das Resultat um die Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzender Formalisierungstendenzen und Indikator eines sich abschwächenden Erweckungsimpulses ist. Vielmehr ist bereits bei Asbury und Coke die Einsicht nachweisbar, daß Erfahrungsreligion der Einbettung in eine Bekenntnisstruktur bedarf. Den gerade erwähnten Fragen bezüglich des Lebenswandels der Prediger folgt daher eine dritte, ihre Lehrauffassungen betreffende: „What shall be done with those ministers or preachers, who hold and preach doctrines which are contrary to our articles of religion“.⁹⁹ In ihren Anmerkungen von 1798 empfehlen Coke und Asbury wiederum zunächst eine gründliche Prüfung der Anschuldigungen. Sollte sich jedoch erweisen, daß sie die Lehre vom Opfertod Christi oder die Lehre von der Heiligung ablehnen oder gar neue

⁹⁷ Vgl. *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church* 1798, S. 111-114.

⁹⁸ „Quest. 1. What shall be done when an elder, deacon, or preacher, is under the report of being guilty of some crime, expressly forbidden in the word of God, as an unchristian practise sufficient to exclude a person from the kingdom of grace and glory?“

„Quest. 2. What shall be done in cases of improper tempers, words or actions?“ *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church*, New York 1804, S. 40.

⁹⁹ Ebd., S. 41.

Ideen einführen, „an immediate stop must be put to such dangerous, such pernicious proceedings“.¹⁰⁰

Ein weiterer Akzent unterstreicht das frühe methodistische Bewußtsein, daß zu einem lebendigen Glauben das persönliche Vertrauen zu Gott ebenso wie das Wissen um die sachlichen Implikationen dieser Gottesbeziehung gehören. Es handelt sich dabei um die Fragen, die einem jeden Prediger (nach Fasten und Gebet!) bei Aufnahme in die Verbindung der Reiseprediger gestellt wurden, u.a. „1. Hast Du Glauben an Christus? 2. Jagst Du der Vollkommenheit nach? 3. Erwartest Du, in diesem Leben vollkommen in der Liebe gemacht zu werden?“¹⁰¹ Die Fragen sind im besten Sinne „experimental divinity“ – aufs Leben bezogene Theologie. Der Gefahr bloßer Rechtgläubigkeit wird durch die auf persönliche Erfahrung zielende direkte Anrede gewehrt. Andererseits implizieren die Fragen das Vorhandensein spezifisch methodistischer Lehrauffassungen. Der Vollkommenheit in der Liebe wird wohl nur der nachjagen, der der eigenen theologischen Überzeugung nach mit der Möglichkeit rechnet, eine solche Vollkommenheit in diesem Leben erlangen zu können. Was Deutschland und die Schweiz betrifft, besitzen wir ein weiteres Zeugnis dafür, daß methodistische Theologie sich nicht über einen – womöglich nach heutigem Empfinden bemessenen – Freiheitsbegriff definierte, sondern streng am Lehrgehalt der kirchlichen Normen ausrichtete. Gemeint ist der Studienplan für die Kandidaten der Jährlichen Konferenz. In fünf Abteilungen hatte der Student Fragen zu Inhalt (Bibelkunde) und Lehre der Bibel (Dogmatik), zu „Kirchenverfassung und Kirchenregiment“ sowie zur Kirchengeschichte zu beantworten. Die erste Abteilung bedarf – gleichwohl im Vorbeigang – gesonderter Erwähnung. Hier wurden Fragen „Ueber persönliches religiöses Leben und persönliche Gewohnheiten gestellt“. So gesehen ist selbst dieser Studienplan Mikrokosmos einer Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur. Offenbar war das Wissen um die notwendige Komplementarität von Erfahrung und Bekenntnis in Bezug auf den Begriff des „lebendigen Glaubens“ tief im Bewußtsein der bischöflichen Methodisten verankert. Untersucht man nun näher die Form der im Bereich Dogmatik gestellten Fragen, dann ergibt sich, daß es sich bei ihnen nicht um offene Fragen handelt, sondern zu meist um Fragen, die im Hinblick auf die zu erwartende Antwort determi-

¹⁰⁰ *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church* 1798, S. 113.

¹⁰¹ Insgesamt nennt die Kirchenordnung 18 Fragen. Diese Fragen blieben über Jahrzehnte hinweg unverändert. Hier zitiert ist die *Lehre und Kirchenordnung der Bisch. Methodistenkirche* 1876. Cincinnati/New York o.J., S. 98.

niert sind. Zum Beispiel: „12. Zeige bündig die Lehre von der christlichen Vollkommenheit, wie sie von Wesley gelehrt wurde, und vertheidige sie mit Schriftbeweisen. 16. Zeige, warum die Kindertaufe in der Kirche beibehalten werden sollte“.¹⁰² Geht man die Jahrgänge der Konferenzberichte durch, bemerkt man, daß die Fragen der fünf Abteilungen sich bis auf geringfügige Variationen über Jahrzehnte hinweg nicht veränderten. Es ist deutlich: die Herausforderung dieses „Examens“ lag nicht im überraschenden Charakter der Fragen, sondern darin, die Bereitschaft und Fähigkeit aufzubringen, sie in einer mit der Lehre der Methodistenkirche übereinstimmenden Weise zu beantworten.

Mit Bedacht ist hier die Frage betreffend die „christliche Vollkommenheit“ zitiert worden. Wie erwähnt, enthielten die 25 Glaubensartikel, an denen sich formal die Prüfung der Rechtgläubigkeit der Prediger orientierte, keine der spezifisch methodistischen Lehren. Die Frage, wie diese Beobachtung mit der besonderen theologischen Prägung der BMK zusammengeht, wird uns gleich näher beschäftigen. Vorläufig sei lediglich soviel gesagt: Selbst wenn tatsächlich nur die 25 Glaubensartikel, und nicht auch Wesleys *Lehrpredigten* und *Anmerkungen zum Neuen Testament* den Status von „doctrinal standards“ der Kirche besaßen, verfügte die Methodistenkirche über eine implizite Normgebung, die sich v.a. auf die Erfahrungslehren des Methodismus bezog. Die innere Verbindung von Leben und Lehre, wie sie sich im Erfahrungschristentum manifestierte, ließ offenbar „subtilere“ Formen der Normsetzung und Normgebung als zweckdienlicher erscheinen. So finden sich bereits in den Anmerkungen Asburys und Cokes zur Kirchenordnung von 1798 unter den von den Irrlehrern abgewiesenen Lehren neben dem Versöhnungstod Christi gerade „the doctrines of holiness“ ausdrücklich erwähnt.¹⁰³ Ebenso hat Russel Richey in seiner Arbeit zur methodistischen Konferenz in Amerika darauf hingewiesen, daß gerade auch die Erfahrung der christlichen Vollkommenheit Gegenstand der Erfahrungsberichte im Rahmen der Konferenzprüfung waren. Und schließlich konnte kein Prediger in den Dienst der BMK treten, der nicht „der Vollkommenheit nachjagt“. Diese impliziten Referenzen auf die methodistischen Erfahrungslehren könnte man als den Pulsschlag der Kirche bezeichnen, der als Erweis geistlichen Lebens gerade mehr ist als seine graphische Abbildung auf Papier (d.h. als Bekenntnisformulierung). Zugleich lag in dieser eher impliziten Form der Bezug-

¹⁰² *Verhandlungen der 17. Sitzung der Jährlichen Missions-Conferenz von Deutschland und der Schweiz der Bischöflichen Methodistenkirche*, Bremen 1872, S. 36.

¹⁰³ Vgl. *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church* 1798, S. 113.

nahme auf die methodistische Erfahrungsreligion die Gefahr, mit dem Verlust der Erfahrung keine fixierte Bekenntnisgröße aufweisen zu können, die zur Neubesinnung auf das verlorengegangene Erfahrungsgut mahnt. Deshalb kommt es ab den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu neuen Überlegungen, denen wir uns gleich zuwenden müssen.

Zuvor muß jedoch festgehalten werden, daß die BMK sich ihrer kirchlichen Struktur nach bereits in den Konferenzdokumenten vom Ende des 18. Jahrhunderts als Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur erweist. Die größte Kontinuität im Übergang von einer innerhalb der Anglikanischen Kirche wirkenden Bewegung zu einer eigenständigen Kirche auf amerikanischem Boden zeigt sich freilich in der anhaltenden erweckungs- bzw. erfahrungstheologischen Prägung. Die wirklich neuen Akzentsetzungen beziehen sich auf die Ausgestaltung der Kirche zu einer Bekenntnisgemeinschaft, in der fixierte Lehrnormen theologischen Zusammenhalt und die Abwehr von Irrlehren gewährleisten. Zugleich dürfte unbestritten sein, daß im Leben des amerikanischen Methodismus bis zum Ende des Bürgerkrieges (1865) in disziplinarischer Hinsicht sittliche Verfehlungen von (Probe)gliedern und Predigern eine größere Rolle spielten als Fragen der (Irr)lehre innerhalb der Kirche. Immerhin sprechen wir hier von der Zeit des „evangelical America“,¹⁰⁴ der Zeit der Erweckungen, der beginnenden Heiligungsbewegung. Bis dato galt es methodistische Lehre und Ordnung nicht primär nach innen, sondern nach außen – v.a. gegenüber Presbyterianern und Baptisten – zu verteidigen.

Obwohl besonders die Zeit zwischen 1784 und 1850 eine Zeit der wachsenden Ausprägung kirchlicher Strukturen ist, ist sie zugleich die Zeit des rasantesten numerischen Wachstums. Zwischen 1800 und 1844 stieg die Zahl der bischöflichen Methodisten in den Vereinigten Staaten von weniger als 3000 auf mehr als 1 Mio.¹⁰⁵ Es entstanden Tausende von Kirchengebäuden, außerdem Schulen, Waisenheime u.a.m. Die Kirche, die hier in einem schier atemberaubenden Tempo wuchs, lebte aus und von der Erweckung. Sie predigte Buße, Glaube, Heiligung – nicht allein als Lehre, sondern als Erfahrung. Wesen und Möglichkeit der „Christlichen Erfahrung auf den verschiedenen Stufen des Gnadenwerks“¹⁰⁶ ent-

¹⁰⁴ Vgl. Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids 1992, S. 219-243.

¹⁰⁵ Vgl. Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven/London 1972, S. 436 f.

¹⁰⁶ So der deutsche Titel eines ursprünglich auf englisch erschienenen Buches von Bischof S.M. Merrill. Cincinnati 1883.

nahm sie der Bibel. Gegründet auf dieses Buch war sie zugleich eine be-
kennende Kirche.

4. Die Weiterentwicklung methodistischer Identität nach 1870

4.1. Die Frage nach Umfang und Autorität der methodistischen Lehrnormen in Amerika

Die Welt, die auch amerikanische Methodisten nach Ende des amerikanischen Bürgerkriegs vorfanden, war eine andere, anders v.a. im Sinne neu aufbrechender Entwicklungen und Bewegungen. Es ist nicht möglich, hier auf die neuen geistigen Entwicklungen einzugehen, die mit der Popularisierung des Darwinismus, der zunächst in akademisch-theologischen Zirkeln der Kirche wachsenden Offenheit für freie bibelkritische Positionen und nicht zuletzt mit den nun unübersehbaren Modernisierungs- und Urbanisierungstendenzen einhergingen. Es genügt zu sagen, daß sich in der amerikanischen Methodistenkirche Prozesse der Ausdifferenzierung und, damit einhergehend, der allmählichen Polarisierung bemerkbar machten. So äußerten sich die Bischöfe der BMK 1880 besorgt über den Geist freier Spekulation und beklagten das allgemein nachlassende Interesse an Sonntagsheiligung, Bibel und Kirche.¹⁰⁷ Was die erweckliche Dynamik der Gemeinden angeht, sei nur darauf hingewiesen, daß bereits seit Mitte des Jahrhunderts erste Anzeichen eines nachlassenden Besuchs der class meetings zu beobachten waren. Theologische Spekulation erwachte allerdings nicht nur von Seiten „liberal“ gesinnter Theologen, sondern auch unter den eher konservativ orientierten Heiligungstheologen der Kirche.¹⁰⁸ Vor diesem spannungsvollen Hintergrund zeichneten sich Bemühungen ab, zu einer theologischen Neubesinnung zu kommen und, wo immer möglich, die Bekenntnisgrundlagen der Kirche klarer zu fassen.

Im Mittelpunkt der aufbrechenden Diskussionen stand die Frage nach der normativen Bedeutung der *Lehrpredigten* Wesleys sowie seiner *Anmerkungen zum Neuen Testament*. Im Unterschied zu den 25 Glaubensartikeln, in denen sich die Lehreinheit der Methodistenkirche mit den Kirchen der Reformation aussprach, bildeten diese Werke Wesleys faktisch das Konzentrat spezifisch methodistischer Überzeugungen, freilich mit

¹⁰⁷ Vgl. Frederick A. Norwood, *The Story of American Methodism. A History of the United Methodists and their Relations*, Nashville/New York 1974, S. 320.

¹⁰⁸ Timothy L. Smith, „The Hlionic Crusade“, in: Emory Bucke (Hg.), *The History of American Methodism*, Bd. 2, Nashville 1964, S. 618-627.

dem Anspruch, darin nichts anderes als die alte Religion der Bibel bewahrt zu haben. Es griff die Sorge um sich, die Kirche könnte sich, ausgestattet allein mit den Glaubensartikeln als Lehrnorm, als unfähig erweisen, Abweichungen von der methodistischen Lehre zu prüfen und gegebenenfalls zu verurteilen.¹⁰⁹ Die Frage stellte sich: Besitzt die BMK von ihren Ursprüngen her tatsächlich allein die Glaubensartikel, oder nicht auch die erwähnten Schriften Wesleys als „doctrinal standards“? Die Verfechter der „Maximalvariante“, also der Zugehörigkeit der Wesley-Texte zu den Lehrnormen, bezogen sich v.a. auf die Fixierung der *Lehrpredigten* und *Anmerkungen* als Lehrnormen des britischen Methodismus (siehe die „Model Deed“ von 1763) und das enge Verwandtschaftsverhältnis des amerikanischen zum britischen Methodismus. Diese Sachlage wurde für die Zeit vor 1784 von keiner Seite bestritten, kontrovers beantwortet wurde dagegen die Frage, inwieweit die Formierung der BMK als eigenständige Kirche einen die Lehrstandards betreffenden Einschnitt darstellte. Für die maximale Interpretation sprach ihren Vertretern zufolge die Tatsache, daß die wiederholten Bekräftigungen der theologischen Einheit mit dem wesleyanischen Methodismus durch amerikanische Konferenzen niemals widerrufen wurden und daher noch in Geltung seien.¹¹⁰ Vielmehr sei die Einheit von britischem und amerikanischem Methodismus auch nach 1784 wiederholt bekräftigt worden.¹¹¹ Die Verfechter der Minimalposition, deren Überzeugung nach lediglich die 25 Glaubensartikel als „doctrinal standards“ anzusehen waren – diese aber in der wirklichen Bedeutung eines Bekenntnisses („creed“) –, vertraten die Auffassung, daß diese Glaubensartikel Wesleys *Lehrpredigten* und *Anmerkungen* im Jahre 1784 ersetzt hätten.¹¹² Sie verwiesen auf die jurisdiktive Bedeutung, die von der Kirchenordnung allein den Glaubensartikeln in Fragen der Lehr-

¹⁰⁹ Konkret konnte dies in der Sicht der besorgten Kirchenleute heißen: „a Methodist preacher may deny the doctrines of the direct and indirect testimony of the Holy Spirit to the believer's adoption into the family of God, and also the doctrine of entire sanctification, and yet not be guilty of heresy“, Richard Wheatley, „Methodist Doctrinal Standards“, *Methodist Quarterly Review* 65 (1883), S. 26-51 (das Zitat S. 33).

¹¹⁰ „[A]s the law repeatedly accepting certain specified writings of Wesley as the doctrinal standards of American Methodism has never been repealed, it follows that they must be such at the present day“, ebd., S. 37 (im Original ist der ganze Satz hervorgehoben).

¹¹¹ „We are one body of people, one grand society, whether in Europe or America; united in the closest spiritual bonds, and external bonds as far as the circumstances of things will admit“, David Sherman, *History of the Revisions of the Discipline*, S. 369, zit. nach R. Wheatley, ebd., S. 39.

¹¹² Vgl. Joseph Pullman, „Methodism and Heresy“, *Methodist Quarterly Review* 61 (1879), S. 334-357.

beurteilung zugewiesen worden war. In theologischer Hinsicht wurde argumentiert, daß die 25 Glaubensartikel die „essential doctrines“ des christlichen Glaubens enthielten und es weiterer Lehnnormen daher auch nicht bedürfe.

Den Vertretern der Minimalvariante wurde von ihren Gegnern zudem eine offene Flanke geboten. Unter den „Maximalisten“ kam es nämlich bei der weiterführenden Reflexion der Bekenntnisthematik zu Ausdifferenzierungen über der Frage nach dem Umfang der Lehnnormen bis hin zu elaborierten Stufenmodellen. So vertrat Bischof Merrill die Auffassung, daß auch die methodistischen Katechismen unter die „doctrinal standards“ zu rechnen seien, da auch sie von der Generalkonferenz offiziell approbiert worden seien.¹¹³ Ein Theologe der deutsch-amerikanischen Methodisten vertrat darüber hinausgehend die Auffassung, daß sich der Begriff der „doctrinal standards“ zwar „in erster Linie“ auf die Glaubensartikel, *Lehrpredigten* und *Anmerkungen zum Neuen Testament* beziehe, in einem weiteren Sinne aber auch solche theologischen Bücher dazuzuzählen seien, „die als Lehr- und Studienbücher in unserer Kirche hohes Ansehen genießen“.¹¹⁴ Gemeint waren die Lehrbücher des ebenfalls von der Generalkonferenz zu approbierenden „course of study“,¹¹⁵ den zu absolvieren eine – im 19. Jahrhundert noch vorherrschende – Alternative zum Abschluß eines Studiums an einer theologischen Ausbildungsstätte darstellte. Für diese sekundären Normen wurde freilich keine vorbehaltlose Zustimmung eingefordert, sie sollten vielmehr im Licht der primären Bekenntnisse interpretiert werden. Die „Minimalisten“ witterten hier allerdings das Element der Willkür in Auswahl und folglich auch Interpretation der Lehnnormen.

Für die wachsende theologische Sensibilität (aber auch beginnende Instabilität) der Kirche seit 1870 spricht auch eine Erweiterung in der Kirchenordnung von 1880. Der Paragraph „Whenever a Minister or preacher disseminates, publicly or privately, doctrines which are contrary to our Articles of Religion ...“ wird nun erweitert um den Zusatz „... or

¹¹³ Vgl. *A Digest of Methodist Law*, S. 186. Gemeint sind hier wohl nicht Wilhelm Nasts Katechismen (die allerdings dann auch dazuzählen müßten), sondern die drei englischsprachigen *Katechismen* *Catechism of the Methodist Episcopal Church No. 1. Nor. 2. No 3* (alle Cincinnati 1852). Zur kirchlichen Approbation dieser Katechismen vgl. *Journals of the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Volume III. 1848–1856*, S. 170–173.

¹¹⁴ L. Nippert, „Was verstehen wir unter den sogenannten „Standards“ (Lehnormgegebenen Büchern) unserer Kirche?“, *Der Christliche Apologete* 53 (1891) 338.

¹¹⁵ Er nennt namentlich Fletcher, Watson, Clark, Butler, Pope, Ralston, Merrill, Whedon und Nast; vgl. ebd.

established standards of doctrine“.¹¹⁶ Diese erweiterte Formulierung stellt offensichtlich eine Angleichung an die Erste Einschränkungsklausel aus dem Jahr 1808 dar, die die Macht der Generalkonferenz zur Änderung der Glaubensartikel einschränkte.¹¹⁷ Die neue zweigliedrige Formulierung deutet jedenfalls darauf hin, daß sich die maximalistische Position auf dieser Konferenz durchsetzen konnte.¹¹⁸

Überblickt man die Entwicklungen seit den siebziger Jahren und setzt sie in Vergleich zu früheren Jahrzehnten, dann werden zwei gegensätzliche Tendenzen erkennbar, auf deren Hintergrund die hier erwähnten Vorgänge zu verstehen sind. Zunächst tritt das Amerika des ausgehenden 19. Jahrhunderts in eine neue Phase der Geistesgeschichte ein. Für unseren Zusammenhang ist es nur wichtig zu wissen, daß insbesondere unter dem Eindruck neuerer wissenschaftlicher Entdeckungen und der Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit diesen vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus der Erfahrungsbegriff neu akzentuiert wird. Obwohl die theologische Eingrenzung des Erfahrungsbegriffs auf die christliche „Heilserfahrung“ auch – bzw. gerade – bei erwecklichen Theologen die empirische Erforschung der Welt und die Hineinnahme empirisch gewonnener Erkenntnisse in die christliche Weltsicht nie ausgeschlossen hatte, ließ sich unter progressiven Theologen eine Verschmelzung dieser Erfahrungsbegriffe beobachten. Wer nun von der „religiösen Erfahrung“ sprach, konnte durchaus etwas ganz anderes bezeichnen als sein Gegenüber. Es hängt wohl auch mit dieser Entwicklung zusammen, daß nun Wesen, Inhalt und Grenzen des expliziten, kirchlich sanktionierten Bekenntnisses schärfer herausgearbeitet werden. Erst unter diesen, für das erweckliche Klima nicht günstigen, modernen Entwicklungen wurde offenbar, was von Anfang an der Fall gewesen war – daß auch in der BMK die „Erweckten“ nicht bereit gewesen waren, auf die „reine Lehre“ zu verzichten. Daher die Struktur einer Bekenntniskirche mit erweckungstheologischer Grundstruktur. Ihr Bekenntnischarakter freilich schärfte

¹¹⁶ *The Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church 1880*, S. 140.

¹¹⁷ Im Wortlaut hieß es dort: „The General Conference shall not revoke, alter, or change our Articles of Religion, nor establish any new standards of doctrine, contrary to our present existing and established standards of doctrine“, zit. nach Richard P. Heitzenrater, „At Full Liberty. Doctrinal Standards in Early American Methodism“, in: ders., *Mirror and Memory. Reflections on Early Methodism*, S. 197.

¹¹⁸ Die Diskussion um den Umfang und auch den Charakter der „doctrinal standards“ ist neubelebt worden durch Richard Heitzenraters Artikel „At Full Liberty“ [erstmalig publiziert *Quarterly Review* 5 (1985), S. 6-27]. 1988 stellte Thomas Oden in seinem Buch *Doctrinal Standards in the Wesleyan Tradition* die „minimalistische“ Position Heitzenraters in Frage.

sich erst jetzt, wo die Integrität und Autorität der kirchlichen Bekenntnisgemeinschaft unter Beschuß geriet.¹¹⁹

Dabei verdient eine Beobachtung besondere Beachtung. Frei und unbefangen wird nun mit dem Begriff des Bekenntnisses („creed“) bzw. der Bekenntnisschrift („symbol“) operiert – und zwar auf Seiten der „Maximalisten“ wie auf Seiten der „Minimalisten“. Nicht so sehr die Frage, ob die BMK über Bekenntnisse verfügt, ist umstritten, sondern deren Umfang.¹²⁰ Der Gebrauch von Bekenntnisterminologie ist auch durchaus kein Spezifikum der deutsch-amerikanischen Methodisten, wie gelegentlich mit Blick auf deren kontinental-reformatorische Prägung gesagt wird. Denn eine parallele Entwicklung zeigt sich im englischsprachigen amerikanischen Methodismus.¹²¹ Denkbar ist freilich, daß auch der englischsprachige Methodismus in dieser Frage kontinental-reformatorisch beeinflusst war, was angesichts aus Europa stammender (lutherischer und reformierter) und in den Vereinigten Staaten lehrender Theologen nicht überraschen dürfte.¹²² Dies zeigte dann aber, daß der deutsch-amerikanische Methodismus in dieser Frage nicht in Sonderheit geprägt war.¹²³ Jedenfalls scheint es nicht als Problem empfunden worden zu sein, daß die Historiker des frühen amerikanischen Methodismus diese Begriffe mit Blick auf die methodistischen Lehrnormen vermieden oder sogar ausdrücklich verneinten. Denn dessen ungeachtet wurde – völlig richtig – erkannt, daß die methodistischen Lehrnormen von Anfang an die *Funktion*

¹¹⁹ So schreibt Heinrich Liebhart, Herausgeber der deutsch-amerikanischen Zeitschrift *Haus und Herd*: „Die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnisse ist durch den alle Schranken niederbrechenden Zeitgeist bedingt“, „Die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnisse und unsere Stellung andern Denominationen gegenüber“, *Haus und Herd* 17 (1889), S. 393-396 (das Zitat S. 395).

¹²⁰ Natürlich gab es auch Vertreter der Auffassung, die Methodistenkirche besitze – im Unterschied zu anderen Kirchen – gerade kein Bekenntnis. Immerhin befinden wir uns in der Zeit theologischer Differenzierung. Aber diese Auffassung wurde lediglich von einem Teil der methodistischen Theologen vertreten und ist nie als offizielle Position der BMK fixiert worden.

¹²¹ So sagt Joseph Pullman: „The organizing Conference [1784] not only accepted the form of government and ordination from Wesley, but also the Twenty-five articles were formally adopted as the Creed of the Church“, „Methodism and Heresy“, *Methodist Quarterly Review* 61 (1879) 343.

¹²² So bezieht sich Richard Wheatley für das eigene Bekenntnisvokabular ausdrücklich auf den in Mercersburg lehrenden reformierten Theologen Philip Schaff; vgl. „Methodist Doctrinal Standards“, *Methodist Quarterly Review* 65 (1883) 28.

¹²³ So jedoch Karl Heinz Voigt, „Der deutschsprachige Zweig der Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika“, in: Karl Steckel, Ernst Sommer (Hg), *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, S. 51 ff.

erfüllten, die in anderen Kirchen Bekenntnisse bzw. Bekenntnisschriften einnahmen. Bei dieser Beurteilung war an die Unveränderlichkeit der Glaubensartikel, die bis in die siebziger Jahre immer auch als Unveränderlichkeit der kirchlichen Lehre verstanden wurde, genauso gedacht wie an die jurisdiktive Funktion, die zumindest den Glaubensartikeln im Disziplinarrecht der Kirche zukam. Die Übereinstimmung des Begriffs der „doctrinal standards“ mit dem des kirchlichen Bekenntnisses wurde also nicht primär über deren Gestalt oder Charakter, sondern über deren gemeinsame Funktion erschlossen.¹²⁴

Mit dieser Akzentverschiebung war die BMK freilich noch keine Bekenntniskirche *ohne* erfahrungstheologische Grundstruktur geworden. Abgesehen davon, daß modernistische Trends in der Theologie erst mit erheblicher zeitlicher Verzögerung und dazu häufig in moderatem Gehalt in die Gemeinden Eingang fanden, blieb der erweckliche Charakter für weite Teile kirchlich-methodistischen Lebens bestimmend. Und auch auf theologischer Ebene wurde weiterhin über den Zusammenhang von Erfahrung und Bekenntnis reflektiert. So begründet Heinrich Liebhart die Notwendigkeit kirchlicher Bekenntnisse u.a. mit „der Wechselbeziehung zwischen Lehre und Leben“.¹²⁵ Jede Kirche habe ein „Lebensziel“ mit ihren Mitgliedern. Das der Methodistenkirche sei „Heiligung des Herzens und Leben“. Der Einfluß der Lehrauffassungen auf die Erfahrung und das Leben des Christen aber sei evident: niemand könne erlangen, was er nicht glaube erlangen zu können. Erfahrung und Bekenntnis sind auch hier untrennbar aufeinander bezogen.

4.2. Die Ausprägung eines kirchlichen Selbstbewußtseins in Deutschland (und der Schweiz)

Ende des Jahres 1849 hin nahm die BMK in Deutschland ihre Missionsarbeit auf. Während die BMK in den Vereinigten Staaten zu dieser Zeit bereits über ein festgefügtes denominationelles Selbstverständnis verfügte und sich bald sogar erste Ermüdungserscheinungen, z.B. beim regelmäßi-

¹²⁴ Vgl. Jesse Peck, „Methodism: Its Method and Mission“, *Methodist Quarterly Review* 51 (1869) 242-269: „While, therefore, it is true that Wesleyan Methodism as an organized spiritual movement in the Church of England demanded no subscription to an inflexible creed as a condition of membership in its societies, it is unhistorical to say that the Methodist Episcopal Church has no binding definitions of faith in which her members ought to agree“ (S. 256).

¹²⁵ „Die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnisse und unsere Stellung andern Denominationen gegenüber“, *Haus und Herd* 17 (1889) 394.

gen Besuch der Klasse zeigen sollten, atmete die Missionsarbeit in Deutschland und der Schweiz noch einmal den Geist des frühen wesleyanischen Methodismus. Bei aller Differenz über Ort und Zeit hinweg lag eine gewisse Situationsanalogie doch im Vorhandensein einer etablierten Staatskirche sowohl im England des 18. als auch im Deutschland des 19. Jahrhunderts vor. Wenn man berücksichtigt, daß in zahlreichen deutschen Kleinstaaten Religionsfreiheit entweder gar nicht gewährt oder jedenfalls nicht durchgesetzt wurde, wird verständlich, daß sich die bischöflichen Methodisten zunächst mit der Vorstellung arrangierten, als Gemeinschaft innerhalb der Landeskirchen zu arbeiten. Es kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden, welche Entwicklungen innerhalb des Methodismus dessen weiteren Werdegang bestimmten. Die Ambivalenz mancher Äußerungen macht das Erfassen dieser Entwicklungen sicherlich nicht einfacher. Da uns im Rahmen dieser Untersuchung in erster Linie das Verhältnis von Erfahrung und Bekenntnis in der deutschen BMK interessiert, kann der Weg zur Kirchenbildung hier nur am Rande Beachtung finden. Der bischöfliche Methodismus Amerikas war auf der Grundlage zweier ekklesiologischer Ideen an den Start gegangen. Einerseits gab es die bischöflich-hierarchisch und sakramental verfaßte Kirche als Institution. Als solche galt es Rechenschaft zu geben auch vom Inhalt des in ihr lebendigen Glaubens, womit die Kirche als Bekenntnisgemeinschaft konstituiert war. Andererseits wirkte in den Bestimmungen der „Allgemeinen Regeln“ der Gedanke einer Gemeinschaft nach, die Suchende wie Glaubende einschloß. Hier war ganz auf die fortschreitende Heilserfahrung abgehoben. Das Streben nach Erneuerung der (Staats)Kirche, die seinerzeit bereits Wesley als eine der providentiellen Bestimmungen des Methodismus erkannt hatte, lebte im deutschen Methodismus jetzt wieder auf. Gleichwohl stellten sich hier ganz praktische Fragen. Die Mission der BMK in Deutschland (und der Schweiz) war einerseits offen dafür, lediglich als Katalysator geistlicher Erneuerung in den Landeskirchen zu wirken. Sie war andererseits ganz klar kirchliche Mission in dem Sinne, daß sie sich an den kirchlichen Strukturen der BMK in Amerika orientierte und diese auch auf Deutschland übertrug. Ein Bild dieser insbesondere die Jahre 1850 bis 1870 kennzeichnenden Ambivalenz zeigt sich in den jährlichen Berichten der Missionare in Deutschland an die amerikanische Missionsbehörde, in denen viel unbefangener formuliert wurde als in den zumeist apologetisch motivierten und polemisch ausgerichteten Schriften, die für die Verbreitung in Deutschland bestimmt waren. Bereits im ersten, 1850 erschienenen Bericht, unterbreitet Ludwig S. Jacoby, der für die Missionsarbeit in Deutschland Beauftragte, den Vorschlag, in Bremen

eine „First Methodist Episcopal Church in Germany“ zu errichten.¹²⁶ Gemeint ist hier zwar ein Gebäude, aber an der Interpretation des hier erwo-genen Schrittes durch die Landeskirchen kann kein Zweifel bestehen. Jacoby bittet auch um die Möglichkeit der Publikation einer Zeitung „devoted to practical and experimental religion, and to the exposition and usages of Methodism“.¹²⁷ Die enge Verbindung von Erfahrung und Be-kenntnis ist hier klar zu erkennen, zumal Jacoby zu den Methodisten ge-hörte, die keinen Zweifel daran ließen, daß der Methodismus ihm eigen-tümliche Lehren, also Unterscheidungslehren, besitze und dieser daher theologisch nicht ohne weiteres in den kontinental-reformatorisch ge-prägten Landeskirchen aufgehen könne.¹²⁸ Bereits 1852 wird von den Missionaren in Deutschland die Aufnahme der „Helfer“ als Probeprediger in die Verbindung, und zwar die Verbindung der Kirche, empfohlen.¹²⁹ Seit 1856 wird im Jahresbericht der Missionsgesellschaft eine offizielle Statistik geführt, die am kirchlichen Charakter der Arbeit keine Zweifel läßt.¹³⁰ Doch ohne hier eine Spannung wahrzunehmen, wird weiterhin der Hoffnung Ausdruck verliehen, daß die Mission in Deutschland in den alten Staatskirchen das erreichen möge, was der frühe Methodismus für die Kirche von England getan hat.¹³¹ Doch ist bereits 1867 klar, in welche Richtung die Arbeit in den nächsten Jahrzehnten gehen würde: „The tendency in the mission is, as in early Methodism in England, toward the full and universal exercise of all the functions of a true Church, and to exist and act as such. Our missions are rapidly becoming the Methodist Episcopal Church in Germany and Switzerland“.¹³² Diese Haltung setzt sich ab 1870 dann schrittweise durch und führt zur Ausbildung eines kirchlichen Bewußtseins, sofern hier die überlieferten Äußerungen einen historischen Anhaltspunkt liefern können. Damit ist eine Analogie zu den Anfängen des amerikanischen Methodismus offensichtlich. Die Bildung der Kirche geht der Ausbildung eines kirchlichen Bewußtseins voraus. Und – auch in

¹²⁶ *Thirty-first Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York 1850, S. 30.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Vgl. Ludwig S. Jacoby, *Handbuch des Methodismus*, S. 239-275.

¹²⁹ *Thirty-third Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York 1852, S. 126.

¹³⁰ *Thirty-seventh Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York 1856, S. 14.

¹³¹ *Thirty-ninth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York 1858, S. 50.

¹³² *Fourty-ninth Annual Report of the Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, New York 1868, S. 60.

Deutschland prägt die BMK ihren Charakter einer Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur aus.

Die feine Balance von Erfahrung und Bekenntnis, die den bischöflichen Methodismus von jeher bestimmte, findet sich 1861 in Ludwig Jacobys methodistischem Kirchenblatt ausgesprochen: „Der Methodismus entstand nicht, wie andere religiöse Bewegungen und Gemeinschaften, um einen Lehrsatz oder ein Glaubensbekenntnis, als solches, zu verbreiten oder zu vertheidigen ... Wir wollen damit nicht sagen, daß der Methodismus kein Glaubensbekenntnis oder keine Dogmatik hatte – denn er hatte Beide in der That – sondern daß das Glaubensbekenntnis, als solches, für untergeordnet angesehen wurde, und von der einfachsten, natürlichsten und dennoch wesentlichsten Art war. Das Glaubensbekenntnis war nicht der Zweck, sondern das Mittel; es sollte nur dazu dienen zu einer inneren und äußeren Frömmigkeit zu führen“.¹³³ In diesen Sätzen ist Wesentliches auf den Punkt gebracht. Der Methodismus entstand in Opposition zu Formalismus und Ritualismus, zu denen bloße Rechtgläubigkeit früher oder später erstarren muß. Diese Opposition führte aber nun gerade nicht in die Bekenntnislosigkeit erwecklichen Schwärmertums, sondern dazu, Erfahrung und Bekenntnis in das komplementäre Verhältnis zu bringen, wie es sich vom Begriff des „lebendigen Glaubens“ her ergibt. Höchstes Ziel ist und bleibt die Erfahrung, die Liebe Gottes ausgegossen in die Herzen der Menschen. Dieser Religion der Liebe *dient* das Bekenntnis, aber *ohne* diese Dienerin ist die Kirche nicht das Haus Gottes. Als Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur kommt der BMK eine Mittelstellung zwischen orthodoxer Bekenntnisfixierung und rationalistischem Freigeist zu, denn, so J. Zipperer, indem die Methodistenkirche Wert legt auf Leben *und* Lehre, hat sie einerseits „keine Lehrfreiheit“ und „meidet andererseits den strengen Confessionalismus“.¹³⁴ Es ist hier offenbar Ernst gemacht mit dem von Wesley geliebten Augustinus-Zitat „Im Wesentlichen Einheit, im Unwesentlichen Freiheit, in allem die Liebe“, mit dem die Lehrfreiheit in einem *heute* häufig begegnenden Sinne gerade ausgeschlossen ist. Methodistische Freiheit definiert sich vielmehr dadurch, daß „Alles gelehrt werden [kann], was nicht der Schrift widerspricht“.¹³⁵ Daß dies so bleibe, d.h. daß die „reine Lehre“ der Kirche erhalten bleibe, dazu

¹³³ *Der Evangelist* 12 (1861) 3061.

¹³⁴ J. Zipperer, „Wie unterscheidet sich die Bischöfliche Methodistenkirche von der evangelischen Landeskirche Deutschlands in Bezug auf Lehre, Predigtweise und Kirchenzucht?“, *Wächterstimmen* 8 (1878), S. 10-15 (das Zitat S. 10).

¹³⁵ Chr. Schwarz, „Die Vorzüge der Freikirche der Staatskirche gegenüber“, *Der Evangelist* 32 (1881), S. 222.

habe die Methodistenkirche bereits 1808 die Bestimmung getroffen, „daß ihre Glaubensartikel und somit auch die damit verbundene Lehre zu keiner Zeit verändert werden dürfen“.¹³⁶ So die Interpretation des langjährigen Systematik-Dozenten der BMK A. Sulzberger. Auch die bereits für Amerika erwähnte Aufnahmepraxis ist in Deutschland korrekt rezipiert worden, wenn es heißt, daß die Probeglieder (deren Aufnahme nach wie vor über die „einzige Bedingung“ der „Allgemeinen Regeln“ erfolgte), „nachdem sie ihre Uebereinstimmung mit unsern Glaubensartikeln und ihre Willigkeit, sich den Einrichtungen der Gemeinschaft zu unterwerfen, ausdrücklich vor derselben bezeugt haben, in die volle Verbindung derselben aufgenommen“ werden.¹³⁷ Die Methodistenkirche in Deutschland, so noch einmal Sulzberger, verlangt von ihren Gliedern sowohl das Zeugnis ihres Glaubens durch einen „frommen Wandel“ als auch die „gläubige[] Annahme unserer Lehre“.¹³⁸

Damit ist die „apostolische“ Einheit von Leben und Lehre auch hier gewahrt. Sie gewinnt Gestalt in einer Kirche, die dem dialektischen Gehalt des Glaubensbegriffs eine – von der Gemeinschaft zu unterscheidende – spezifische ekklesiologische Gestalt gibt. Insbesondere im System der Klassen, aber auch in den verschiedenen freien Elementen geistlichen Lebens, wird die erfahrungstheologische Grundstruktur der BMK sichtbar. In organischer Verflechtung ist sie bezogen auf den kirchlichen Bekenntnisrahmen, der sich in den für unveränderlich erklärten Glaubensartikeln sowie – faßbarer – in der liturgischen Bedeutung altkirchlicher und methodistischer Bekenntnistexte ausspricht. So ist die kirchliche Gestalt der BMK im 19. Jahrhundert das ekklesiologische Korrelat zu einem Glaubensbegriff, der komplementär von der persönlichen Erfahrung und dem theologischen Bekenntnis her bestimmt ist.

Damit ist auch gezeigt, daß die BMK als Denomination, die sie in ihrem angelsächsisch geprägten Selbstverständnis zweifellos ist, nicht das Gegenstück zur reformatorischen Bekenntniskirche bzw. Konfessionskirche ist. Das Gegenstück zur Bekenntniskirche ist und bleibt, um mit Alfred Adam zu sprechen, die bekenntnislose Kirche.¹³⁹ Dies freilich war die

¹³⁶ A. Sulzberger, *Die Lehre der Methodistenkirche. Ein Jubiläums-Vortrag*. Bremen 1886, S. 18 (Hervorhebungen im Original).

¹³⁷ J.J. Meßmer, *Die Methodisten in Deutschland und der Schweiz. Ein Wort zur Aufklärung und zum Frieden*, Bremen 1870, S. 31.

¹³⁸ „Die Aufgabe des Methodismus unserer Zeit“, *Wächterstimmen* 4 (1874), S. 65-72 (das Zitat S. 70 f.).

¹³⁹ Vgl. Art. „Bekenntniskirche, RGG 3. Aufl., Bd. 1, Sp. 1011 f.

BMK nie.¹⁴⁰ Vielmehr begegnet uns in der BMK als Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur eine christliche Gemeinschaft, in der Erfahrung und Bekenntnis einander bedingen und so die Extreme des Konfessionalismus und Formalismus einerseits sowie des Schwärmertums und des Erfahrungssubjektivismus andererseits vermieden werden. Die Evangelisch-methodistische Kirche in ihrer heutigen Gestalt wird sich an diesem Maßstab, der im Begriff des „lebendigen Glaubens“ wurzelt, messen lassen müssen. Sie wird neu die (Heils)Erfahrung zu suchen haben, die der Methodismus, die „alte Religion der Bibel“, bekennt und sie wird das Bekenntnis festzuhalten haben, das diese Erfahrung bezeugt.

5. Zum Schluß: Überlegungen zur aktuellen Diskussion

Seit mehreren Jahren ringt die weltweite EmK um ein neues Verständnis ihrer Kirchengliedschaft. Es scheint unübersehbar, daß die sich aus der Spannung der tradierten ekklesiologischen Konzeptionen ergebenden Unschärfen einer Klärung bedürfen. Zwei Fragen zeichnen sich ab. Zum einen geht es um das Verhältnis von Säuglingstaufe und Kirchengliedschaft. Diese Diskussion ist relevant v.a. im Umgang mit den in der EmK lebenden getauften Kindern. Zum anderen wird um die Frage der Notwendigkeit eines Bekenntnisses bei Aufnahme in die Kirchengliedschaft gerungen. Diese Frage betrifft zwar in letzter Konsequenz auch die getauften Kinder, scheint aber mehr „Außenstehende“, z.B. Freunde der Gemeinde, im Blick zu haben.

Bezüglich der ersten Frage hat die Generalkonferenz vor einigen Jahren Schritte eingeleitet, die auf ein stärker sakramentales Verständnis der Taufe hindeuten.¹⁴¹ Durch die Taufe wird das Kind hier tatsächlich Mitglied der Kirche. Statistisch wird es unter der schlichten Bezeichnung „baptised member“ geführt. Davon unterschieden werden die „confessing members“, die sich vor der Gemeinde zu ihrem Glauben bekannt haben. In der Tendenz geht es hier darum, den noch bestehenden Abstand zwischen bekennenden und nicht bekennenden „Gliedern“ der Kirche zu verringern, z.B. durch Vermeidung des Begriffs „probationary membership“ (ein Begriff, den es in der deutschen Zentralkonferenz bereits nicht mehr gibt; hier ist von „Kirchenangehörigen“ die Rede). Aus Europa, wo die

¹⁴⁰ Das schließt nicht aus, daß sich das Verhältnis von Bekenntnisbindung und der Freiheit theologischer Urteilsbildung nicht noch näher bestimmen ließe.

¹⁴¹ Zur theologischen Begründung dieser Position vgl. Gayle C. Felton, *This Gift of Water*, Nashville 1992.

Zenralkonferenzen das Recht zur Adaption von Generalkonferenzentscheidungen besitzen (diese scheint sich gerade zu ändern), ist gegen den theologischen Gehalt dieser Angleichungstendenz mit Rückgriff auf das freikirchliche Selbstverständnis des Methodismus Einspruch erhoben worden.¹⁴² Befürchtet wird u.a., daß die Bezeichnung „baptised member“ nicht mehr den vorläufigen, eines weiteren Schrittes bedürftigen Charakter dieses Status wiedergibt. Hier wird stärker auf die bewußte persönliche Annahme des in der Taufe angebotenen Heils als Konstitutivum des Christseins abgehoben. Die Konsequenz des „freikirchlichen“ Ansatzes ist allerdings auch nicht frei von Problemen, die sich v.a. aus den Forschungsergebnissen der neueren, konfessionell unbefangenen Exegese ergeben. Denn Taufe und Aufnahme in die (sichtbare) Kirche werden im „freikirchlichen“ Modell zwar immer noch als sachlich zusammengehörig verstanden, die zeitliche Trennung beider Akte wird jedoch im Fall der in der EmK vorherrschenden Kindertaufe zur Regel,¹⁴³ was die – durchaus zutreffende – Rede vom Sachzusammenhang von Taufe und Kirchengliedschaft eher verdunkelt.

Während also der freikirchlich akzentuierte Ekklesiologie-Ansatz die Taufe unter einen sakramentalen Vorbehalt stellt (sie ist im Fall des Säuglings nicht gleichbedeutend mit der Aufnahme in einen Zweig der sichtbaren Kirche, der EmK), steht der sakramentale Ansatz, der sich in der Generalkonferenz durchzusetzen scheint, in Spannung zur Lehre nicht zuletzt der methodistischen Glaubensartikel, in denen die Kirche als „Gemeinschaft von Gläubigen“ bezeichnet wird (Art. XIII). Diese Spannung verstärkt sich noch mit Blick auf die Formulierung des Glaubensbekenntnisses der Evangelischen Gemeinschaft, in der die Kirche bezeichnet wird als „die Gemeinschaft aller wahrhaft Gläubigen unter Christus, ihrem Herrn“ (Art. V). Das Bekenntnisprinzip des „freikirchlichen“ Ansatzes hat also durchaus seine Verankerung in einigen der als Lehrstandards firmierenden Texte der EmK.

Doch gerade vom Geltungsanspruch dieser Texte her verbietet sich ein weiteres Lösungsmodell, das exegetisch zunächst als durchaus geboten

¹⁴² Vgl. Maja Friedrich-Buser, *Taufe und Kirchengliedschaft in evangelisch-methodistischer Perspektive*. Mit einem Vorwort von Manfred Marquardt, Stuttgart 1997, 2. Aufl. 1998 (EmK Forum Heft 8).

¹⁴³ „Taufe und Gliederaufnahme gehören demnach grundsätzlich als ein Geschehen zusammen, auch wenn sie bei der Taufe von Kindern zeitlich auseinanderliegen“, *Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche*, zit. nach Walter Klaiber, Manfred Marquardt, *Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1993, S. 325.

erscheint. Es handelt sich dabei um die Erwägung des „grundsätzlichen Verzichts[s] auf die Säuglingstaufe“ (freilich verbunden mit Neuüberlegungen hinsichtlich der Praxis der Taufe von Jugendlichen und Erwachsenen) unter Rekurs auf eine Taufpraxis, „in der zum Ausdruck kommt, daß Gott in der Taufe dem Menschen, der glaubend das ihm verkündete Heil ergreift, dieses Heil zuwendet und ihn in den Heilsbereich der Gemeinde bzw. Kirche eingliedert“.¹⁴⁴ In dieser Konzeption sind Bekenntnis und Erfahrung sowie Handeln Gottes und verantwortliches Handeln des Menschen eng aufeinander bezogen. Allerdings dürfte angesichts der besonderen theologischen Tradition der EmK ein so grundsätzlicher Verzicht auf die Möglichkeit der Kindertaufe problematisch sein. Mehr Aussicht auf praktische Umsetzbarkeit – der dann freilich eine theologische Reflexion folgen, oder besser noch, vorangehen müßte – scheint ein Ansatz zu haben, der bereits Ende der sechziger Jahre von Geoffrey Wainwright vorgetragen wurde, auf den er aber – soweit ich sehe – in neuerer Zeit nicht noch einmal zurückgekommen ist.¹⁴⁵ Wainwright hatte – bereits damals – die wachsende Zahl von Eltern im Blick, die die Taufe ihrer Kinder „aufschieben“. Er plädiert in diesem Zusammenhang für eine Wiederbelebung des Katechumenat-Gedankens, d.h. einer engen Verbindung von christlicher Unterweisung und Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens. Allerdings – und darin liegt der Gewinn dieses Ansatzes – ist auch ein Katechumenat denkbar, das in der Säuglingstaufe seinen Ausgangspunkt nimmt und – so ergänze ich – mit der Aufnahme in die Gliedschaft der EmK auf das Bekenntnis des Glaubens hin zum Abschluß kommt.

Der Gedanke des Katechumenats – ein anderer Begriff ist freilich denkbar – erinnert noch einmal an die frühe methodistische Praxis einer Probegliedschaft. Wie wir sahen, ermöglichte die Begleitung der Probeglieder in Klassen und die Aufnahme in volle Mitgliedschaft im Rahmen eines besonderen Gottesdienstes eine enge Verzahnung von (Heils)Erfahrung und Bekenntnis, wie sie dem Begriff des „lebendigen Glaubens“ entspricht. Warum sind daher, mit Blick auf die eingangs erwähnte zweite Frage, die Erwägungen (angesichts sinkender Kircheneintritte?) den Be-

¹⁴⁴ Roland Gebauer, „Taufe und Ekklesiologie: Neutestamentliche Erwägungen zu einer biblisch erneuerten Taufpraxis“, in: Helge Stadelmann (Hg.), *Bausteine zur Erneuerung der Kirche*, Gießen 1998, S. 152-162 (das Zitat S. 160; im Original ist der ganze Satz hervorgehoben).

¹⁴⁵ „The Need for a Methodist Service for the Admission of Infants to the Catechumenate“, *London Quarterly & Holborn Review* 191 (1968), S. 51-60; vgl. auch ders., *Christian Initiation*, London 1969.

kenntnischarakter der Gliederaufnahme fallenzulassen,¹⁴⁶ so problematisch?

Zunächst erscheint der (hier eigentümlich beliebte) Rückgriff auf Wesleys Praxis der Aufnahme in die methodistische Gemeinschaft anachronistisch. Da für die „bekenntnislose“ Variante der Gliederaufnahme zumeist mit den sich ändernden Umständen, unter denen die Kirche heute arbeite,¹⁴⁷ argumentiert wird, scheint es angemessen darauf hinzuweisen, daß sie auch nicht mehr unter den Bedingungen der Zeit Wesleys arbeitet. Dabei ist die entscheidende ekklesiologische Verschiebung doch offensichtlich. Wesley ging – auf der Grundlage einer im Grundzug anglikanisch-sakramentalen Grundhaltung – davon aus, daß die große Mehrzahl seiner englischen Zeitgenossen bereits durch die Kindertaufe der sichtbaren Kirche einverleibt war. Sein ganzes Streben ging darauf, diesen sich auf den „zerbrochenen Rohrstock“ der Taufwiedergeburt stützenden Menschen, die er in großen Teilen als „getaufte Heiden“ erlebte, zur Erfahrung des „lebendigen Glaubens“ zu verhelfen und damit zum Eintritt in die unsichtbare Kirche der „wahrhaft Gläubigen“. Die methodistische *Gemeinschaft* war ein Mittel zur Beförderung dieser unsichtbaren Kirche. Die BMK dagegen war – ebenso wie die Emk heute – selbst Kirche, und zwar sichtbare Kirche. Dies änderte nichts an der Möglichkeit, Probeglied dieser Kirche *ohne* das Bekenntnis des Glaubens zu werden, brachte aber die Notwendigkeit mit sich, den Eingang in die sichtbare Kirche unter den Leitkategorien Erfahrung und Bekenntnis neu zu regeln. Auf diese Weise gelang es, unter Beibehaltung (und wohlgerne Aushöhlung des theologischen Gehalts) der Kindertaufe die Kategorien der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in enger Entsprechung zueinander zu halten. Maßgeblich für diese Einstellung war nicht zuletzt das Gegenüber zu volkskirchlich strukturierten Körperschaften, in denen die sichtbare in einen Gegensatz zur unsichtbaren Kirche zu geraten drohte. Es ist daher vordringlich sich klarzumachen, daß die EmK ihren ekklesiologischen Standpunkt mehr in der Auseinandersetzung mit ihren Vorgängerkirchen und weniger im Verhältnis zum religiösen *Gemeinschaftsmodell* Wesleys bestimmen sollte, da ein Beitrag zur Klärung ihrer kirchlichen Identität als Freikirche in Deutschland sich allein aus ersterem ergeben kann. In historischer Perspektive bleibt vor allem eins bedenklich: Dem Ruf nach Wesleys *inklusi-*

¹⁴⁶ Vgl. Karl Heinz Voigt, *Wer kann Kirchenglied der Evangelisch-methodistischen Kirche werden?*, Stuttgart 1998 (EmK Forum 11) sowie Rosemarie Wenner, *Auslaufmodell Gliederaufnahme?*, *unterwegs* Heft 42/ 2000, S. 4.

¹⁴⁷ So auch Karl Heinz Voigt, ebd., S. 51-56.

ver Aufnahmepraxis in die Klassen korrespondiert heute kein Ruf nach Wesleys restriktiver Nachfolge-Evaluation in den Klassen. Beide Aspekte gehören jedoch zusammen wie zwei Seiten einer Medaille.¹⁴⁸ Theologisch bleibt anzumerken, daß der Einschnitt des öffentlichen Glaubensbekenntnisses im Rahmen der Gliederaufnahme als ekklesiologische Entsprechung zur Krisis im Erlangen des lebendigen Glaubens, des „Glaubens eines Kindes Gottes“, bei Wesley verstanden werden kann. Dieser Einschnitt schließt das Vorhandensein von Vorstufen zur Kirchengliedschaft genauso wenig aus wie bei Wesley der Begriff des Glaubens eines Kindes Gottes andere Arten des Glaubens ausschließt. Beiden Stufenkonzepten wohnt eine analoge Dynamik ein: die einer „Sehnsucht nach mehr“. So wie der „Glaube des Knechts“ sich ausstreckt nach dem „Glauben des Kindes“, so darf der Suchende auch die Kirchengliedschaft ersehnen, als ekklesiologische Entsprechung zur im Glauben erlangten Wiedergeburt. Ersehnt werden kann jedoch nur, was nicht schon persönlicher Besitz ist. Eine Kirche von unterschiedslos Glaubenden und Suchenden beraubt den Glaubensgegriff daher seiner für Wesley typischen soteriologischen Dynamik.

Die Emk wird sich hier entscheiden müssen. Entweder sie richtet sich als dritte ekklesiologische Größe ein „[z]wischen den sog. Volkskirchen und den kongregationalistischen Gemeindebünden“¹⁴⁹ und empfindet ihre nicht sehr bequeme Lage in dieser Position – zu unrecht wie ich meine – als die Gemeinschaft der Leiden Christi, oder sie bekennt sich entschieden zu ihrer freikirchlichen Grundverfaßtheit in der besonderen Gestalt einer Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur, die sie ihrem kirchlichen Erbe nach sein sollte. Damit ist der Primat der Soteriologie, wie wir ihn bereits in der theologischen Konzeption Wesleys fanden, keinesfalls zugunsten eines Primärinteresses an der Ekklesiologie aufgegeben. Eine Bekenntniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur ist bereits ihrem Ansatz nach missionierende, heilsverkündigende Kirche, denn sie sucht in anderen die Erfahrung zu wecken bzw. zu fördern, die sie für sich selbst bekennt.¹⁵⁰ Mit dieser klaren Richtungsbestimmung aber

¹⁴⁸ Vgl. Henry H. Knight, *The Presence of God in the Christian Life. John Wesley and the Means of Grace*, Lanham/London 1992 (Pietist and Wesleyan Studies, No. 3).

¹⁴⁹ So Karl Heinz Voigt, *Kirche mit Gemeinden aus Glaubenden und Suchenden*, S. 59.

¹⁵⁰ Eberhard Schilling hat anhand seiner eigenen Gemeindegründungsarbeit darauf verwiesen, daß ein pointiert freikirchlicher Ansatz der EmK-Arbeit gerade keine ekklesiologische Fixierung bedeutet, sondern stabilisierende Bedingung des Gemeindeaufbaus ist: „Wir fahren sicherlich eine stärker freikirchlich profilierte Linie als viele andere EmK-Gemeinden, weil wir merken, dass dies eine wichtige Voraussetzung für die

wird sie auch die Kraft finden, sich kritischen ekklesiologischen Fragen zu stellen, die insbesondere mit Blick auf die biblisch-theologische Verhältnisbestimmung von Kindertaufe und Kirchengliedschaft neuer Reflexion und Diskussion bedürfen.