Karl Heinz Voigt

Unterwegs nach Gnadau 1888

(Stationen von Professor Dr. Theodor Christlieb

Die Erforschung der Gemeinschaftsbewegung ist für die Freikirchen und hier wiederum für die Kirchen methodistischer Tradition von größtem Interesse. Grund dafür ist eine gegenseitige Beeinflussung, der bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

1. Zur Aufgabenstellung

Innerhalb dieses Beitrag ist es lediglich möglich, einen Strang innerhalb des Netzes der Beziehungen der entstehenden Gemeinschaftsbewegung ins Blickfeld zu rücken. An ihm soll einleitend aufgezeigt werden, welche Akzentverschiebungen im Laufe der Zeit erfolgt sind.

Paul Fleisch, ein bewußt lutherischer Theologe, hat die verschiedenen frühen Phasen der Gemeinschaftsbewegung geradezu zeitgeschichtlich begleitet. In seiner bereits 1903 in erster Auflage erschienen Studie „Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland“ versucht er dieselbe „nach ihren Ursprüngen darzustellen und zu würdigen.“¹ Fleisch zeigt die Vielfalt der Gemeinschaftsbewegung auf und erwähnt viele Zuflüsse, die ihre Gestalt, ihr Wesen und ihre Praxis beeinflusst haben. Darunter erkennt er dem „Methodismus“ zweifellos eine besondere Rolle zu. Im „Gegensatz gegen den Pietismus“, der kaum eine organisatorische Gestalt fand, sei gerade die Organisation der modernen Gemeinschaftsbewegung eine Eigentümlichkeit, die „vom Methodismus direkt oder mindestens indirekt beeinflusst“ worden sei.² Die Gestalt der entsprechend organisierten „modernen Gemeinschaftsbewegung“ charakterisiert er als Gemeinschaftsbewegung (S. 69ff.), als Evangelisationsbewegung (S. 87ff.) und als Heiligungsbewegung (S. 107ff.).

In einem „abschließenden Resultat“ kam Fleisch – nicht ohne eine Spannung zwischen den Gemeinschaften und dem Luthertum anzumerken – zu dem Ergebnis, „daß gerade diese dreifache Eigentümlichkeit aus dem Methodismus kommt und in die alten pietistischen Gemeinschaften eingetragen

¹ Paul Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Ein Versuch, dieselbe nach ihren Ursprüngen darzustellen und zu würdigen, Leipzig. o. J. (1903).

² Ebd., S. 70.

ist“.³ Als gravierende Differenz daraus zwischen Gemeinschaftsbewegung und lutherischer Kirche stellte er fest, dass nicht nur die Heiligungslehre „mit Kardinalsätzen unserer Kirche streitet“, sondern grundlegender „sogar mit dem articulus stantis et cadentis ecclesiae“ auf Kriegsfuß steht. Aus dieser theologischen Differenz wies Fleisch mit Sorge darauf hin, die Landeskirchen mögen nicht „in Poltern und Verketzern, vor allen Dingen nicht in Gewaltmaßregeln“ die Bewegung abweisen. Man möge „nicht die Entwicklung nach der anderen, separatistischen Seite hin“ befördern.⁴ Fleisch warb dafür, dass man der Bewegung „nicht im voraus den Weg zur Landeskirche verbauen“ wolle.⁵ Diese Hoffnung schloss seine theologische Kritik nicht aus. Er widmete der „Würdigung der ‚Gemeinschaft‘, speziell der ‚organisierten Gemeinschaft‘ vom lutherischen Standpunkt aus“ ein ganzes Kapitel. Darin kam er u.a. zu dem Ergebnis, dass Pietismus und Methodismus einige Positionen vertreten, „die Luther als ‚Rotterei‘ bezeichnen würde.“⁶ Fleisch dachte dabei insbesondere an den Donatismus, den er als Versuch interpretierte, die wahre Kirche darstellen zu wollen, was wiederum zur Folge habe, dass „jede wirklich innere Verbindung von Landeskirche und wahrer Kirche“ hinfällt. Damit werde die Landeskirche zum Missionsfeld und gegenüber dem ordentlich berufenen Amt erwachse Gleichgültigkeit. Dies sei nach Luthers Urteil „Rotterei“.⁷

So sah Fleisch den Weg der Gemeinschaftsbewegung mit Bangen, weil nicht-lutherische Positionen nunmehr organisiert in ihr Raum fanden, aber zugleich hatte er die Hoffnung, dass die Bewegung nicht in die Separation abgedrängt werde.

Die Verbindung von methodistischem organisatorischen und inhaltlichen Einfluss einerseits und Erhaltung der Beziehung zu den Landeskirchen andererseits, blieb innerhalb der sich formierenden Gemeinschaftsbewegung nicht ohne Konsequenzen. Führende Männer der Gemeinschaftsbewegung wollten gerade nicht mit dem „Methodismus“ identifiziert werden. Das wäre einem gesellschaftlichen und kirchlichen Abseits gleichgekommen, denn im Bewußtsein von Kirche und Öffentlichkeit waren die Methodisten mit den anderen Freikirchen als „Sekten“ mit allen sich daraus ergebenden Folgen diskriminiert. Um das abzuwenden formulierten Autoren aus der Gemeinschaftsbewegung ihr Selbstverständnis im Rückgriff auf die Geschichte.

³ Ebd., S. 153.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., S. 77.

⁷ Ebd., S. 83.

Dabei entwickelten sie vier Kategorien, die ziemlich gleichlautend in fast jeder Selbstdarstellung zu finden sind. Sie tragen auf dem Hintergrund der Formulierungen von Paul Fleisch geradezu apologetischen Charakter. Zuletzt hat an prominenter Stelle Joachim Cochlovius folgende „geschichtliche Wurzeln“ genannt: (1) die Reformation, (2) den Pietismus, (3) die Erweckungsbewegung und (4) die angelsächsische Evangelisations- und Heiligungsbewegung.⁸ Diese Aufzählung zeigt die Bemühung, sich durch die Berufung auf Martin Luther (Reformation) und Philipp Jakob Spener (Pietismus), sowie die Erweckungsbewegungen als eine geradezu organische Entwicklung innerhalb des deutschen Protestantismus darzustellen und den von Fleisch gewichteten angelsächsischen Einfluss möglichst gering erscheinen zu lassen. In einer Zeit, in der die Gesellschaft insgesamt gegenüber dem Angelsächsischen abweisend und die Kirche sich insbesondere gegenüber angelsächsischem Kirchentum kritisch und ablehnend verhalten hat – man denke nur an die Haltung der deutschen Landeskirchen gegenüber der Ökumenischen Bewegung bis 1946 – lag es im Trend, sich solcher unangenehmen Traditionen zu entledigen. Bei vielen Autoren waren die nicht ganz zu leugnenden Einflüsse überwiegend geographisch orientiert ohne jede denominationelle Differenzierung: „von Amerika und England herüberkommende Art der Evangelisation,“⁹ „aus dem angelsächsischen Raum ...“ herüberwirkend und „Einflüsse der angelsächsischen Erweckungsmethoden.“¹⁰ Verbindungslinien wurden mit Personen und von ihnen ausgelösten Bewegungen verknüpft: Charles G. Finney und Dwight L. Moody mit der Evangelisationsbewegung und Robert Pearsall Smith mit der Heiligungsbewegung. Impulsgebende Denominationen sah man kaum.

Neuerdings hat Jörg Ohlemacher einen neuen Anfang in der Erforschung des „Gemeinschaftschristentums“ eingeläutet. In seiner Einleitung zu seinem grundlegenden Beitrag „Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert“ konstatiert er „die Uneinheitlichkeit des Forschungsstandes“ und stellt u. a. fest: „Bei der Konzentration auf Deutschland kommt zu wenig in den Blick, wie sehr sich diese Bewegung Anstößen besonders aus dem angelsächsischen Raum verdankt und wie eng sie in internationale Zusammenhänge sowohl hinsichtlich ihrer Lehraussagen wie Organisations-

⁸ TRE, Bd. 12 (1984), S. 356.

⁹ Hans von Sauberzweig, Er der Meister – Wir die Brüder. Geschichte der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung 1888–1958, Denkdorf, 1977², S. 68.

¹⁰ Jörg Ohlemacher, Das Reich Gottes in Deutschland bauen, AGP Bd. 23, Göttingen 1986, S. 31.

formen verwoben blieb.“¹¹ Er fragt den Begriff „Neupietismus“ auf dem Hintergrund der Vielgestaltigkeit der Bewegung an¹² und verweist – auch im Rückgriff auf freikirchliche Forschungsbeiträge – konkret darauf, dass „auch das Aufkommen von angelsächsischen ‚Sekten‘ wie Methodisten, Baptisten und Adventisten ... in Anschlag zu bringen“ ist, weil auch aus ihnen „Motive und Impulse in die Gemeinschaftsbewegung hinein“ wirken.¹³ Hier wird außerhalb der freikirchlichen Forschung erstmals aufgenommen, dass nicht nur Einwirkungen aus der Ferne spürbar sind, sondern auch das Kommen der Freikirchen nach Deutschland die Entstehung der organisierten Gemeinschaftsbewegung beeinflusst hat.

Ohlemacher bemängelt, dass bisher „eine vergleichende, länderübergreifende Forschung ... fehlt“ und darum auch „wenig erhellt [ist], ob und inwiefern die deutsche Gemeinschaftsbewegung mit verwandten Bewegungen in Europa und Nordamerika parallelisiert werden kann.“¹⁴ Ich bin davon überzeugt, solche Studien würden bestätigen, dass die deutsche Gemeinschaftsbewegung besonders aufgrund ihrer Prägung durch Theodor Christlies und den Einfluss des deutsch-amerikanischen Methodisten Friedrich von Schlümbach in ekklesiologischer Hinsicht ein einmaliges Phänomen ist. Selbst die entsprechenden Bewegungen in der Schweiz unterscheiden sich im Ansatz von der deutschen Gemeinschaftsbewegung.¹⁵ Ein Vergleich mit der Heiligungsbewegung, mit der Evangelisationsbewegung, aber auch mit der Bewegung des deutschsprachigen CVJM im 19. Jahrhundert in Amerika, und selbst mit der dortigen Evangelischen Allianz würde zeigen, wie dort – aufgrund der anderen konfessionellen Verhältnisse – diese Bewegungen überkonfessionell getragen und organisiert waren. Nur auf diese Weise konnten sie ihre Wirkungen erzielen. In Amerika blieben lediglich die Kirchen deutscher Tradition bei dieser überdenominationellen Gemeinschafts-, Evangelisations-, Heiligungs- und Jugendbewegung am Rande und beteiligten sich fast gar nicht.¹⁶ Diese Bemerkung lässt wie in einem Spiegelbild

¹¹ Jörg Ohlemacher, *Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*. In: GdP, Bd. 3 (2000), S. 393.

¹² Ebd.; Vgl. dazu: Karl Heinz Voigt, *Theodor Christlieb, die methodistischen Kirchen und die Gemeinschaftsbewegung*. Ist die Bezeichnung „Neupietismus“ für die „Gnadauer“ haltbar? In: MEKR, 45./46. Jg. (1996–1997), S. 283–319.

¹³ Ebd., S. 397.

¹⁴ Ebd., S. 393.

¹⁵ Rudolf Dellsperger u.a., *Auf dein Wort. Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert*, Bern 1981.

¹⁶ Frederick W. Godtfriing, Sr., *History of the German Branches of the Young Mens Christian Association in the United States*. With special reference to its influence in

erahnen, wie die Gemeinschaftsbewegung und die Landeskirchen in Deutschland in Theologie und Praxis ökumenisch mehr abgrenzend als integrierend gewirkt haben.

Näherliegend als ein internationaler ökumenischer Vergleich erscheint es mir, Verbindungen von prägenden Gestalten innerhalb der sich bildenden „Deutschen Gemeinschaftsbewegung“ zu den angelsächsischen Kirchen zu untersuchen. Ohlemacher geht davon aus, dass die Gemeinschaftsbewegung „keine überragenden Führerpersönlichkeiten oder allseits anerkannte theologische Leitfiguren herausgebildet hat.“¹⁷ Fleisch bezeichnete den Bonner Professor Theodor Christlieb und den Norddeutschen Jasper von Oertzen als zentrale Gestalten im Vorfeld und bemerkte: „... diese beiden Führer (leiten) schon gleichsam in ihren Personen den Zusammenschluß der alten pietistischen deutschen Gemeinschaftspflege und der englisch-amerikanischen Strömung ein.“¹⁸ Ich teile die Einschätzung des hannoverschen Lutheraners im Blick auf Christlieb. Neben ihm scheint mir mittelbar der deutsch-amerikanische CVJM-Sekretär Friedrich von Schlümbach von größter Bedeutung.

Da es nicht möglich ist, innerhalb dieses Beitrags beide Spuren zu verfolgen, nämlich Christlieb und von Schlümbach, soll in der gebotenen Kürze die Rolle und Absicht Christliebs zwischen der deutschen Gemeinschaftsbewegung und dem auch in Deutschland wirkenden Methodismus aufgezeigt werden.

2. Theodor Christlieb – sechs Lebensjahre im ökumenischen Erfahrungshorizont

Die Londoner Jahre des an seiner Bonner Fakultät verkannten Praktischen Theologen sind für sein Wirken prägend geworden. Niemand hat vor und nach ihm eine „Geschichte der christlichen Predigt“ wie er geschrieben, die in ihrem historischen und konfessionellen Ausmaßen grenzenlos zu sein scheint.¹⁹ Sein späterer Basler Allianz-Vortrag über das Thema „Der gegen-

Americanizing the Christian Youth Movement of Germany. Unveröffentlichtes Manuskript, New York 1946(?). Hier zeigt sich schon, was Mark A. Noll als die „Wüstenreise“ der amerikanischen Lutheraner beschreibt, die dort bis zur Zeit des Zweiten Weltkriegs „zu einer verhältnismäßig isolierten Tradition wurden“ In: Mark A. Noll, Das Christentum in Nordamerika, Leipzig 2000, S. 224).

¹⁷ Ohlemacher, Gemeinschaftschristentum, S. 394.

¹⁸ Fleisch, Gemeinschaftsbewegung, S. 20.

¹⁹ Theodor Christlieb (M. Schian), Geschichte der christlichen Predigt. In: RE³, Bd. S. 623-747.

wärtige Stand der evangelischen Heidenmission“ war in der Fülle des gesammelten Materials als „Weltanschau“ nicht zu überbieten.²⁰ Seine posthum herausgegebenen „Homiletik“-Vorlesungen hatten damals schon „Die Neu-evangelisierung der längst Entchristlichten“²¹ im Blick. Über den Fortschritt der Säkularisation wie über Unglauben und Zweifel machte er sich keine Illusionen.²² Von 1859 bis 1865 hatte er Londoner Großstadt-Erfahrungen gesammelt:

in sozial schwierigen Zentrum eines im industriellen Aufbruch lebenden Landes mit Reichtum und bitterer Armut;

in einer Stadt auch mit den nicht-christlichen Religionen des ganzen Britischen Commonwealth,

in der ökumenischen Situation, wie sie im Rahmen einer den Dissent akzeptierenden Gesellschaft in ihrer fruchtbaren Vielfalt entstanden ist;

in einem Umfeld, dessen spirituellen Impulse für die heimatliche und weltweite Mission von nichtdenominationellen, überkonfessionellen Organisationen, wie z. B. der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, der Traktatgesellschaft, der Judenmissionsgesellschaft und vorher schon der zu uns herüberwirkenden „Continental Society“ ausgingen;

in einer missionarischen Dimension des christlichen Glaubens mit dem von ihm selbst praktizierten Aufbau einer autonomen Gemeinde nach freikirchlichen Prinzipien;

im Einsatz von Laien in Verkündigung und Seelsorge;

in den Bestrebungen um Einheit durch die Evangelische Allianz;

in der Spendenbereitschaft für viele religiöse, überkonfessionelle Vereinigungen, die auch ihm im Aufbau der deutschen Gemeinde Islington zugute gekommen ist;

in den Londoner Maiwochen, wo sich das „Jahresfest“ einer Gesellschaft an das andere der nächsten Gesellschaft in ökumenischer Eintracht anschloss, von der Baptistischen Missionsgesellschaft, über die methodistische Home-Mission bis hin zur Anglikanischen Traktatgesellschaft, um nur einige zu nennen.

Mit diesen für einen deutschen Hochschullehrer jener Zeit einmaligen Erfahrungen wurde Theodor Christlieb zur führenden Gestalt in der Organi-

²⁰ Theodor Christlieb, Der gegenwärtige Stand der evangelischen Heidenmission. Eine Weltüberschau. In: AMZ 6. Jg. (1879), 11, S. 481-528 u. 12, S. 529-582.

²¹ Theodor Christlieb, Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche, Kassel 1888, S. 11.

²² Theodor Christlieb, Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende erörtert, Bonn 1870².

sation des Gnadauer Verbands, dem man etwas von der ökumenischen Offenheit seines Gründervaters gewünscht hätte.

3. Stationen auf dem Weg zwischen London und Gnadau

Skizzenhaft soll hier der Weg Christliebs nachgezeichnet werden, soweit er für die Organisation der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung von Bedeutung ist.

3.1 1871 New Yorker Weltkonferenz der Allianz und die Freikirchen in Deutschland

In New York war Christlieb der gefeierte Redner. Sein Vortrag fand unter den Teilnehmern höchstes Lob. Er musste um der vielen Interessenten willen wiederholt werden. Aber im Blick auf die Alliansituation in Deutschland hatte erst eine seiner Bemerkungen ein längeres Nachspiel. Christlieb kritisierte darin, auf welche Art und Weise methodistische Kirchen in Deutschland tätig geworden seien und bemerkte, dass „einige unsrer übereifrigen Brüder in Amerika (ich nannte ... die betreffenden Kirchen nicht, sie waren aber unschwer zu erraten) auch in geistlich wohlversorgte deutsche Gebiete eindringen.“²³ In den Zeitschriften der deutschsprachigen Methodisten in Amerika wie der dortigen Evangelischen Gemeinschaft,²⁴ die in Verbindung mit der Tätigkeit ihrer Zweige in Deutschland eine wichtige Rolle spielten, gab es kritische Artikel zu Christliebs New Yorker Diskussionsbeitrag. Die in Deutschland von den beiden methodistischen Kirchen publizierten Zeitschriften „Der Evangelist“ und „Der Evangelischer Botschafter“ nahmen an der öffentlichen Debatte teil. Christlieb zeigte hier Sympathie für die Freikirchen und verwies darauf, „daß ich Jahre lang in London Pastor einer Freigemeinde war und gerne war, und da hinreichend Gelegenheit hatte, die hohen Vorzüge dieses Systems, aber freilich auch die ihm eigenthümlichen Gefahren kennenzulernen.“ Er bemerkte weiter, dass „ich zwischen Mitgliedern von Staats- und Freikirchen einen weit geringeren Unterschied zu machen gewohnt bin als zwischen Gläubigen und Ungläubigen, und das längere Verbleiben der letzteren im äußeren Verbands unserer Landeskirche für deren größte Gefahr erachte; daß ich überhaupt ... in meinen Vorlesungen auf die Gebrechen der Staatskirche mit aller Freimüthigkeit aufmerksam

²³ Theodor Christlieb, Die Mission auf der evangelischen Allianz in New York. In: AMZ 1. Jg. (1874), S. 80.

²⁴ Aber auch in englisch-sprachigen Zeitschriften in den USA, z.B. Christian Advocate.

make, ohne übrigens das Recht einer Nation auf den Segen einer allgemeinen V o l k s kirche (das Wort im Unterschied von S t a a t s kirche genommen) zu läugnen, und daß ich um dieser Haltung willen, auch den außerkirchlichen evangelischen Bestrebungen von manchen steiferen Staatskirchenmännern oft eher mißtrauisch angesehen werde.“²⁵ Dieser Brief wirft einerseits ein Licht auf die später sich verschärfende Situation an der Bonner Fakultät und zeigt zugleich Christliebs Sympathie für die Freikirche, die – wie er das im Methodismus sah – nicht grundsätzlich gegen die Volkskirche polemisiert oder sie verwirft. Sein verständlicher Ärger über die methodistische Wirksamkeit ist begründet in dem von ihm empfundenen Proselytismus, der seine positive Grundhaltung nicht aufhob. Ein Thema, das dringend der Bearbeitung bedarf.

3.2 Robert Pearsall Smith und dessen Besuch in Wuppertal²⁶

In den Tagen vom 30. April bis 3. Mai 1875 schloss der amerikanische Heiligungs- und Erweckungsprediger seine „Triumphreise“ in Wuppertal ab. Smith wurde in der Öffentlichkeit weithin als „Methodist“ wahrgenommen, obwohl der nie der methodistischen Kirche angehört hatte. Allerdings war sein spirituelle Anliegen der Heiligung mit der methodistischen Verkündigung des 19. Jahrhunderts durchaus in Verbindung zu bringen, da die überkonfessionelle amerikanische Heiligungsbewegung auch starke Impulse in den dortigen deutschsprachigen Methodismus hineingegeben hatte. Die 1875 bereits in Deutschland und der Schweiz wirkenden Methodisten haben die Arbeit von Smith darum auch begeistert unterstützt. Aber die Klassifizierung als „Methodist“ muss anders gedeutet werden.

Im 19. Jahrhundert war innerhalb der deutschsprachigen Länder Europas der Begriff „Methodismus“ und entsprechend „Methodist“ vor allem ausserhalb der methodistischen Kirchen keine Konfessionsbezeichnung. Zunächst

²⁵ Theodor Christlieb, Brief, Bonn 15. Dez. 1873. In: Der Christliche Apologete 1874, S. 33. Die von Christlieb, aber auch später weiterhin benutzte Formulierung „innerkirchlich“ – „außerkirchlich“ entspricht eigentlich nicht Christliebs ekklesiologischen Ansatz (Vgl. Theodor Christlieb, Reich Gottes, Gemeinde, Kirche nach biblischem Begriff, Mülheim 1882). Selbst in Kreisen, die der Ekklesiologie eine zentrale Rolle in ihrem theologischen Selbstverständnis beimessen, wird bis heute über „die Kirche“ gesprochen, wenn man die Landeskirche meint.

²⁶ Karl Heinz Voigt, Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. Die „Triumphreise“ von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen, Wuppertal 1996, S. 128-131.

umschrieb er eine Frömmigkeitsbewegung, wie der Begriff „Pietismus“ eine konfessionsneutrale Beschreibung einer bestimmten Frömmigkeit ist. Wesentliche Kennzeichen des „Methodismus“ war ein theologisches Selbstverständnis von Kirche als Mission, das innerhalb sog. ‚christlicher Länder‘ zu einer dynamischen, fast aggressiven Evangelisation führte, die den einzelnen Hörer aufforderte, das Heil zu ergreifen. Dabei war der theologische Ansatz keinesfalls von Pessimismus geprägt. Paul Fleisch beispielsweise stellte einem „oft sauersehenden und beständig seufzenden Pietismus“ einen „jauchzenden Methodismus“ gegenüber und bemerkt: „Überhaupt zeigt der Methodismus, während der Pietismus durchaus pessimistisch gestimmt ist, einen eminent optimistischen Zug.“ Diese Frömmigkeitsbewegung des „Methodismus“ war konfessionsübergreifend. Wegen ihrer evangelistischen Bemühungen und der dahintersteckenden Frömmigkeit wurden auch Landeskirchler als „Methodisten“ bezeichnet, z.B. Christlieb, Elias Schrenk,²⁷ Johannes Ev. Goßner und viele andere. Lediglich ein verhältnismäßig geringer Teil des „Methodismus“ organisierte sich im Laufe der Zeit als „methodistische Kirche“. Der mit den methodistischen Kirchen in Deutschland gut vertraute evangelische Pfarrer Johannes Jüngst, Autor mehrerer Publikationen, gab seiner 1906 erschienenen Studie „Der Methodismus in Deutschland“ ein Kapitel bei, das genau diese Klassifizierung, die für das 19. Jahrhundert gilt, wiedergibt.²⁸ Er beschreibt darin die „Einwirkung des Methodismus auf religiöse Erscheinungen und Unternehmungen in Deutschland, die nicht methodistisch-kirchlich sind.“ In dem Kapitel nennt er „die deutsche Gemeinschaftsbewegung“, die deutsche Allianz, die Deutsche christliche Studentenvereinigung, die Heilsarmee, die deutsche Zeltmission, nicht erwähnt, aber sachgemäß in diese Reihe gehört auch der CVJM.

Das Wirken von Pearsall Smith wurde als „methodistisch“ angesehen. Christlieb kam zu den Vorträgen des amerikanischen Laienpredigers nach Wuppertal, um mit Smith einige Fragen zu klären. Es ging darin um die Be-

²⁷ Schrenk schrieb in *Pilgerleben und Pilgerarbeit*, Kassel 1905: „Die Gegner der Evangelisation haben beharrlich behauptet, ich hätte die Evangelisation den Methodisten ‚abgeguckt‘“ (S. 103) und bemerkt später über den Beginn der Evangelisationsarbeit von Bern aus über seine „Lehrlingsjahre als Evangelist“: „Ich folgte der Einladung nach Langnau und half eine Woche evangelisieren in Gemeinschaft mit zwei Brüdern der freien Gemeinde und einem Methodistenprediger. Diese drei Brüder hatten die Versammlungen veranstaltet. Als ich heim kam sagte ich zu meinem Komitee: so kann man nicht evangelisieren; wer versorgt die Erweckten? wir oder die freie Gemeinde oder die Methodisten? *Wir wollen (selber) Evangelisation anfangen.*“ (s. 173 f.).

²⁸ Johannes Jüngst, *Der Methodismus in Deutschland. Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte*, völlig neu verfasste 3. Aufl., Gießen 1906, S. 86-107.

fürchtung, die von Smith erfassten Kreise könnten sich methodistischen Gemeinden anschließen. Diese Gefahr erschien da besonders groß, wo sich die Landeskirchen der Wirksamkeit des amerikanischen „Methodisten“ und dessen Anliegen der Evangelisation verschlossen. In Wuppertal waren durch Berichte aus Süddeutschland entsprechende Befürchtungen geweckt. Das veranlasste Christlieb, vor einer Rede von Smith um Vertrauen bei den Zuhörern zu bitten. Er sagte: „Es ist wahr, es mögen Manche da und dort den Versuch gemacht haben, diese Bewegung für ihre speziell kirchlichen und denominationellen Zwecke auszubeuten. Aber Herr Smith steht allen diesen Tendenzen für seine Person ganz fern; er kommt und arbeitet nicht im Dienste irgendeiner Kirche oder kleinen Partei, sondern einfach im Dienste des Evangeliums.“²⁹

Da begegnet wieder Christliebs typische zwischenkirchliche Haltung: Kein Misstrauen säen, keine Berührungsängste haben, offen zu sein, fremdartiges zu integrieren und zugleich die Gefahr methodistischer Kirchenbildung sehen.

3.3 Theodor Christlieb und die „Westdeutsche Evangelische Allianz“.

Die Bildung der von der zentralen Berliner unabhängigen Westdeutschen Allianz ist ein Ergebnis des Wirkens von R. P. Smith. Zunächst hatte sich in Wesel 1876 eine Allianzkonferenz im Stile der Heiligungsversammlungen gebildet. Träger waren Kaufmann Wilhelm Hoevel, der dem leitenden Bundesausschuss der Freien evangelischen Gemeinde angehörte, und Prediger Hermann Hengstenberg, zu dieser Zeit Bote des kirchlich unabhängigen Evangelischen Brüdervereins. Der Bonner Professor Theodor Christlieb wirkte noch nicht mit. Die für das folgende Jahr wieder in Wesel geplante Allianzkonferenz wurde nach Köln verlegt; ihr Initiator Hengstenberg war nicht mehr dabei. Nun traten Christlieb und andere, überwiegend landeskirchliche Pfarrer, ins Blickfeld. Es gab einen entscheidenden Unterschied zwischen Köln und Wesel: Wesel war von „außerkirchlichen“, wie Christlieb und seine Freunde jeweils die „außerlandeskirchlichen“ bezeichneten, getragen. In Köln trat nun ein „provisorisches Komitee“ in Erscheinung, dass von Landeskirchlern dominiert wurde. Außer Hengstenberg fehlte auch die Unterschrift des Kölner Baptistenpredigers Eduard Scheve, der durch und durch allianzorientiert wirkte. Christlieb wurde 1877 in Köln zum Vor-

²⁹ Theodor Christlieb, Einleitende Ansprache zu einem Vortrag von Robert P. Smith. In: Robert P. Smith's Reden. Mit einleitenden Ansprachen von Prof. Dr. Christlieb, Dr. Fabri, Pastor Lichtenstein, Pastor Müller und Pastor Rogge, Barmen o. J. (175), S. 92.

sitzenden der Westdeutschen Allianz gewählt, die fortan jährlich ihre Treffen im Stile der von Smith eingeführten Heiligungsversammlungen durchführte. Die Zählung der Westdeutschen Allianzkonferenzen beginnt nicht mit „außerkirchlich“ einberufenen in Wesel, sondern mit der landeskirchlich bestimmten in Köln.

Was war geschehen? Der aufmerksame Christlieb hatte immer ein Auge darauf, dass er autonome Gemeinde- und Kirchenbildungen möglichst schnell über die Struktur der Evangelischen Allianz zu unterbinden suchte.³⁰

3.4 Theodor Christlieb und die methodistischen Kirchen

Im 19. Jahrhundert war in Deutschland die Haltung der Landeskirchen gegenüber den methodistischen Kirchen wie gegenüber allen Freikirchen bestimmt von Polemik, Diskriminierung und gesellschaftlicher Ächtung durch die Klassifizierung als „Sekten“. Nach der „Triumphreise“ von Robert Pearlsall Smith steigerte sich die Zahl der polemischen Schriften deutlich.

Theodor Christlieb folgte diesem Trend, die Methodisten zu bekämpfen, weder inhaltlich noch methodisch. In seiner 1882 zuerst veröffentlichten Schrift „Zur methodistischen Frage in Deutschland“³¹ geht er aus von einer „wachsenden Schärfe und Bitterkeit, welche die Kontroverse über die Berechtigung der methodistischen Propaganda in protestantischen Ländern auf kirchlicher wie freikirchlicher Seite in Deutschland und Amerika gerade in neuester Zeit angenommen hat ...“³² Als Christlieb diesen Aufsatz veröffentlichte befanden sich die methodistischen Kirchen im Rheinland in einer Phase stärkerer Ausbreitung, besonders die sog. „Preußen-Mission“ der Evangelischen Gemeinschaft. Christlieb ging auf die Bemühungen und die Probleme der freikirchlichen Gemeindebildung ein, nicht ohne einerseits Verständnis für die freikirchlichen Bemühungen zu schaffen. Andererseits wies er auf entstehende Probleme hin. Theodor Christlieb hatte schon früh miterlebt, wie sein Vater, damals Dekan in Ludwigsburg, sich fast 30 Jahre früher mit den Anfängen der methodistischen Kirche auseinandersetzen musste. Damals wurde nach Christliebs Meinung die ideale Lösung verpasst. Ein „nichtdenominationalles Wirken dieser Sendboten“, das nicht zu eigener Kirchenbildung geführt haben würde, sei vor 20 Jahren versäumt worden. Dieses sei

³⁰ Karl Heinz Voigt, Theodor Christlieb und die Evangelische Allianz. Evangelische Allianz zur Disziplinierung der „Außerkirchlichen“? Bisher unveröffentlichter Aufsatz.

³¹ Theodor Christlieb, Zur methodistischen Frage in Deutschland. Separatdruck aus der KM, Bonn/Gernsbach 1882².

³² Ebd., S. 3.

heute nur noch möglich, wenn die Methodisten „ihren Verband mit den methodistischen Missionsbehörden lösten und etwa von einem innerkirchlichen deutschen Evangelisationskomitee sich leiten ließen.“³³ Anlässlich der Basler Allianzkonferenz von 1879 hat Christlieb wieder mit einigen englischen und amerikanischen Methodisten, u.a. mit William Arthur,³⁴ über die ärgerliche Tätigkeit methodistischer Kirchen in Deutschland gesprochen. Man spürt in Christliebs Schrift Seite für Seite, wie er die kirchenbildende methodistische Tätigkeit einschränken möchte. Trotzdem verurteilte er „manches Unbillige in unsrer landläufigen Beurteilung des Methodismus“³⁵ Er wies seine Leser auf die theologischen Eckpunkte der „freien Gnade in Christo“,³⁶ der „Notwendigkeit der Buße“ und nachdrücklich auf die Rolle „von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben“ hin, die die Methodisten mit einem „ernsten Heiligungseifer“ verbinden.³⁷ Christlieb lobte die missionarischen Bemühungen unter den deutschen Einwanderern in Amerika und kannte deren Rückwirkungen in die alte Heimat. Die in Deutschland üblichen polemischen Verzerrungen, z. B. über die sog. methodistische Bußbank wies er zurück und bemerkte, dass in England viele Menschen „Glieder wesleyanischer Gemeinschaften (geworden sind), ohne eine Bußbank je gesehen, geschweige denn davor gekniet zu haben ...“³⁸ Diese Bemühung Christliebs, zu einer objektiven Beurteilung des Methodismus zu kommen, gipfelte in einer bis heute selten erreichten ökumenischen Offenheit. Er fragt in seine Kirche hinein: soll „... manche Seele lieber verschmachten, als daß sie von ‚Sektierern‘ gewonnen werde und der Kirche verloren gehe? Kein aufrichtiger Freund des Reiches Gottes wird so weit gehen wollen. Aber leider gibt es in unseren Landeskirchen manche, sogar manche Geistliche, die es lieber sähen, daß tote Namenchristen tot, aber nur in der Kirche bleiben, als daß sie von Außerkirchlichen zum Glauben erweckt werden und sich dann diesen anschließen! Das heißt wahrlich, die eigene Denomination über das Reich

³³ Ebd., S. 13. Hier taucht der Gedanke des späteren Evangelisationsvereins auf.

³⁴ Zu William Arthur: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL), Bd. 14 (1998), Sp. 725-730.

³⁵ Christlieb, methodistische Frage, S. 21.

³⁶ Es ist bezeichnend, dass der zuletzt erschienene, von Walter Klaiber und Manfred Marquardt vorgestellte „Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche“ den Titel: *Gelebte Gnade* trägt (Stuttgart 1993) und dass eine kürzlich aus römisch-katholischer Feder von Thomas Rigl erschienene Diss. über „Methodistische Soteriologie im ökumenischen Kontext“ unter dem Titel „Die Gnade wirken lassen“ veröffentlicht wurde (Paderborn 2001)

³⁷ Christlieb, methodistische Frage, S. 21 und 23.

³⁸ Ebd., S. 32.

Gottes setzen! Ich stelle solchen gegenüber mit aller Entschiedenheit der Satz auf: werden bisher von der Kirche Vernachlässigte, Gleichgiltige, Verweltlichte durch außerkirchliche, von den evangelischen Grundwahrheiten nicht abweichende Arbeiter zum Glauben erweckt und gehen infolge davon zu diesen über, so ist mehr Grund zur Freude über den Gewinn des Reiches Christi als zur Klage über den Verlust unserer Kirche.“³⁹ Unter bestimmten Umständen müsse man „jegliche außerkirchliche Mithilfe willkommen“ heißen.⁴⁰ Wie ernst es Christlieb mit der Gewinnung von Ungläubigen für den Glauben war, kann man einer anderen Passage abspüren, in der er bemerkte: „Will man denn nun ... sagen, es sei besser, daß da und dort die Schläfer noch geraume Zeit fortschlafen, bis vielleicht mit neuen Hirten, die etwa bessere Prediger und Seelsorger sind, auch bessere Zeiten kommen, als daß außerkirchliche Weckstimmen die Schläfer erwecken? Ich kann das nicht.“⁴¹ Für Christlieb blieb „das göttliche Recht der Kirche nur so weit und so lange in Kraft und Geltung, als sie die ihr damit zugleich übertragene Hirtenpflicht an der Herde genügend erfüllt.“⁴² Das sind ungewöhnliche Worte. Christlieb formulierte sie in einem ökumenischen Geist, der seiner Zeit weit voraus war. Die internationale Erfahrung hatte ihm Einsichten vermittelt, die anderen verschlossen geblieben sind.

Der Praktische Theologe hatte in England gelernt, dass die anglikanische Staatskirche dem evangelistischen Weckruf gleichgültig gegenüberstand, der zuerst durch die Brüder John und Charles Wesley und danach durch viele methodistische Laienprediger in ganz England hörbar geworden war. Und „je weniger sie dieses Zeichen begriff ..., desto bedeutender mußten ihre Verluste an die neue Bewegung werden.“⁴³ Immer wieder einmal kam Christlieb auf diese historische Einsicht zurück. Er wandte sie auch auf den Anfang der methodistischen Arbeit in Süddeutschland an, wo ebenfalls eine Integration als innerlandeskirchlich-methodistische Gemeinschaftsbewegung abgewiesen worden war. Hätte der Methodismus in Deutschland „fünfzig

³⁹ Ebd., S. 38. Diese Passage führte zu einer offenen Auseinandersetzung mit Christliebs früher sehr geschätzten Kollegen Johann Peter Lange, der nun die Schrift veröffentlichte: Gegen die Erklärung des Organs für positive Union zu Gunsten einer bedingten Anerkennung des Missionärens der Methodisten in der evangelischen Kirche Deutschlands, Bonn 1883. Lange vermied es, Christlieb bei Namen zu nennen. Das Organ der positiven Union ist die auch von Christlieb mit herausgegebene „Kirchlichen Monatsschrift“, in der der Aufsatz „Zur methodistischen Frage“ zuerst veröffentlicht wurde, KM 1882, S. 583-628.

⁴⁰ Ebd., S. 39.

⁴¹ Ebd., S. 43.

⁴² Ebd., S. 45.

⁴³ Ebd., S. 46.

Jahre früher begonnen, als der Rationalismus noch in voller Blüte stand, wer weiß, wie viel hungerndes Volk ihm auch aus unserer Kirche zugefallen wäre.“⁴⁴

Aber gibt es denn keine andere Lösung, als tatenlos zuzusehen, wie die methodistische Evangelisation immer mehr Menschen erreicht? Wie die methodistischen Sonntagsschulen immer größere Kinderscharen zusammenruft und danach auch deren Eltern beeinflusst? Wie Laienmissionare predigend durch die Dörfer ziehen und Gemeindeglieder seelsorgerliche Aufgabe übernehmen? Polemik ist kein Heilmittel, obwohl es in Schriften, Flugblättern, Kanzelabkündigungen und diskriminierenden Sektenvorwürfen reichlich verwendet wurde. Christlieb sah einen anderen Weg und den lernte er auch strategisch Schritt für Schritt umzusetzen. „Man stelle die Frage: Was ist in unseren kirchlichen Zuständen zu bessern, zu ergänzen, wo sind etwa neue oder kräftigere Hebel einzusetzen zur Weckung oder Stärkung des geistlichen Lebens, um die Evangelisationsarbeit des Methodismus mehr und mehr überflüssig zu machen und daher für die Zukunft seine Ausbreitung in möglichst bescheidenen Schranken zu halten? Dies scheint heute die mir praktische Frage für die Kirche zu sein.“⁴⁵ Zunächst muss man den Methodismus studieren. Diese Kirche, die mehr Kirchengebäude besitzt als alle deutschen Landeskirchen zusammengenommen, „hat wahrlich Anspruch auf genauere Untersuchung nach Ursprung, Lehre, Kultus, Kirchenordnung und Disciplin, nach ihrem Einfluß auf die Entwicklung der inneren und äußeren Mission, als die deutsche theologische Wissenschaft ihr seither zu teil werden ließ.“ Danach führte er weiter aus: „... wie dürftig behandelt meistens unsere neuere Kirchen- und Dogmengeschichte den Methodismus im Kapitel von den ‚Sekten‘, oft nur mit Angabe einiger Absonderlichkeiten, die heute für sein kirchliches Leben im großen fast gar nicht mehr maßgebend sind. ... [Auch] die theologisch-historische Ausrüstung unserer Kandidaten muß in dieser Hinsicht eine vollständigere werden.“⁴⁶ Je mehr die Anglikaner, Baptisten und Presbyterianer in England vom Methodismus gelernt haben, „ohne ihre kirchliche Eigenart zu verleugnen ... je geringer wurden ihre Verluste an ihn.“⁴⁷ Hier liegt der Schlüssel für die Entwicklung in Deutschland: von

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., S. 49. Die Zielvorgabe, den kirchenbildenden Methodismus in Deutschland überflüssig zu machen, ist keine zufällige Randbemerkung, sondern sie wird auch in späteren Christlieb-Schriften thematisiert, nachdem er diesen Gedanken fast programmatisch in der Schrift „Zur Frage methodistischer Frage ...“ entfaltet hat.

⁴⁶ Ebd., S. 50.

⁴⁷ Ebd., S. 51.

den Erfahrungen einer auf Mission angelegten Kirche lernen und Fehler, die die Anglikaner in England gemacht haben, nicht zu wiederholen.

„Wer soll denn nun lernen?“ fragte Christlieb. Die eigentlich selbstverständliche deutsche Antwort: ‚die Methodisten von uns‘, kehrte Christlieb um. Er wußte genau, was die Methodisten von der deutschen Reformation Martin Luthers gelernt und was die Herrnhuter ihnen als Erbe des deutschen Pietismus vermittelt hatten. Christliebs Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage ist überraschend: Vom Methodismus lernen soll „schon unser Pietismus. Man hat gesagt, die Mission des Methodismus sei bei uns im wesentlichen schon erfüllt durch den Pietismus. Der Gedanke liegt nahe genug. Aber Welch ein Unterschied zwischen beiden! Dort ein energisches Hinaustreten in die Welt, ein Predigen und Anhalten mit Predigen, ‚zu rechter Zeit oder zur Unzeit‘, ein furchtloses, aggressives Seelenwerben mit eiliger Ausnutzung jeder Stunde; hier ein weltflüchtiges Stillleben, das, an vielen Orten schon zu lang auf seiner Hefe gelegen, sich abgesehen von der traditionellen Beteiligung an der äußeren und einigen Zweigen der inneren Mission selten zu rettenden Thaten inmitten einer verweltlichten Christenheit aufschwingt und mit dem bescheidenen Fortbestande der ‚Gemeinschaft‘ sich zufrieden gibt; dort – vor raschem Ausnützen der Gegenwart fast gar keine Zeit für längeres Nachsinnen über prophetische Zukunftsgemälde, hier – wenigstens im Süden – die stete Betrachtung der Zeitereignisse im Lichte der Weissagungen Daniels und der Offenbarung; dort – vielgegliedertes, organisirtes Arbeiten auf baldige Erfolge, zum Teil in treiberischer Hast, hier – beschauliche Ruhe, dabei man nur sporadisch nach einzelnen angefaßten Seelen die Hand ausstreckt und dem Werke Gottes in ihnen gelassen Zeit läßt, damit die Glaubensknope sich gesund entfalte.“⁴⁸

Weniger der lutherisch-mystische als der reformiert lernende Pietismus könnte vom Methodismus lernen, um „die fernere Mission des Methodismus unter uns überflüssig zu machen.“⁴⁹ Damit gibt Christlieb seine Strategie in der Auseinandersetzung mit dem kirchenbildenden Methodismus bekannt: Von seiner Praxis übernehmen, was zu übernehmen ist und es selber anwenden, dann wird der Methodismus „überflüssig“. Christlieb hatte schon in England erkannt: der Methodismus führte dort zur Wiederentdeckung der

⁴⁸ Ebd., S. 51 f. Diese Passage zitiert auch P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung*, S. 9 mit dem einführenden Kommentar: „Nicht unrichtig, wenn auch nicht ganz ohne Vorurteil gegen den ‚mystisch-lutherischen‘ Pietismus, besonders Württembergs, und für den ‚reformierter Tatkraft begabten‘ Methodismus, schildert Christlieb den Unterschied.“ Danach folgt das lange Zitat.

⁴⁹ Ebd., S. 52.

reformatorischen Botschaft in einer von Rationalismus und industriellem Aufbruch geprägten Gesellschaft. Das gab ihm im Anbruch einer säkularen Gesellschaft eine neue Stoßrichtung. Nicht die Abgrenzung zur falschen Lehre innerhalb der Kirche, sondern die missionarische Herausforderung zu den Menschen ohne Glauben gaben dem Rechtfertigungsgeschehen einen neuen Kontext. Im gesellschaftlichen Umbruch mit dem Verlust christlicher Traditionen waren ethische Fragen grundlegend, d.h. zur grundlegenden Lehre von der Rechtfertigung kam die Frage nach dem neuen, geheiligten Leben. Damit waren in einer aufgeklärten Gesellschaft neue Akzente in der Praxis des kirchlichen Lebens gefragt und Christlieb spürte: Hier waren Ansätze, die einer aufgeklärten Gesellschaft mit neuen Fragestellungen entsprachen. Mehr noch, hier waren Wege beschritten, die „Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende“ nicht verdrängte.⁵⁰ Christlieb nannte konkret, was er vom Methodismus übernehmen möchte: die volkstümliche, erweckliche Predigtweise, die spezielle Seelsorge durch die Gruppe, jener für den frühen Methodismus typischen wöchentlichen „Klassversammlung“, die von Laien gehaltenen Sonntagsschulen, die Jünglingsvereine, die überschaubaren Gemeinden und ihre Opferwilligkeit vor allem anderen, den Einsatz von Laien zur Verkündigung des Evangeliums, die er aus kirchenrechtlichen Notwendigkeiten schon auf den „Gehülfendienst am Worte“ reduzierte. Die „Organisierung eines innerkirchlichen Evangelisteninstituts“⁵¹ erschien ihm von Jahr zu Jahr dringender. Hier kündigte sich das spätere „Johanneum“ bereits an.

Zusammenfassend kann man hier Christliebs Erwägungen, die methodistische Kirchenbildung überflüssig zu machen, wie folgt beschreiben:

(1) Aus pietistischen Konventikeln, Privaterbauungskreisen, „Stunden“, in denen sich „die Stillen im Lande“ trafen – man beachte diese Sprache als

⁵⁰ Theodor Christlieb, *Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende* erörtert, Bonn 1870². Dieses Thema begleitete Christlieb seit seiner Londoner Zeit. Seine großen Reden auf den Allianzkonferenzen in New York 1873 und Kopenhagen 1884 waren Entfaltungen der hier aufgeworfenen Fragen, die mit dem missionarisch-evangelistischen Anliegen korrespondierten. New York 1873: *Die besten Methoden zur Bekämpfung des Unglaubens*, Gütersloh 1874, auch: AMZ 1 (1874), 71-82 u. 113-123; Kopenhagen 1884: *Die religiöse Gleichgültigkeit und die besten Mittel zu ihrer Bekämpfung*, Magdeburg 1885, auch: KM 4. Jg. (1885), S. 81-98 u. 216-243.

⁵¹ Die methodistischen Kirchen hatte seit 1858 in Bremen/Frankfurt, 1864 in Waiblingen/Bad Cannstatt und 1877 in Reutlingen Missionshäuser eingerichtet, um Laien aus ganz unterschiedlichen Berufen, die sich im Dienst der Gemeinden bewährt hatten, auf den vollzeitlichen Dienst in evangelistischer Verkündigung und Seelsorge vorzubereiten.

Ausdruck des jeweiligen Selbstverständnisses! – , sollen *missionarisch* offensive Gemeinschaften werden.

(2) Damit sie ihre erwecklich-missionarische Aufgabe erfüllen können, sollen *Laien* – wenigstens als „Gehilfen“ – aktiv werden können. Gerade im Luthertum mit seinem hohen Verständnis des Amtes bestand hier eine ziemliche Hürde.⁵²

(3) Die traditionelle, durch Friedrich Schleiermacher entwickelte homiletische Methode, den Hörern Christen in seinen Ämtern *darzustellen*, soll durch den von Christlieb in seiner Homiletik entfalteten Weg, Christus *anzubieten*, in der landeskirchlichen Predigt abgelöst werden.

(4) Im Sinne der Evangelisation soll diese gewinnende, in die Glaubensentscheidung stellende Predigt nicht den „Außerkirchlichen“ – also den Freikirchlern – überlassen werden, sondern auch innerkirchlich Raum gewinnen.

Christlieb folgert danach: „Wenn auf diese Weise den Seelen innerhalb der Kirche im wesentlichen das geboten wird, was sie so oft in den kleinen außerkirchlichen Gemeinschaften suchen und zu suchen berechtigt sind ..., wenn die Kirche ihre pastorale Aufgabe versteht und allseitig erfüllt, dann wird sie das Wachstum der außerkirchlichen Parteien und so des Methodismus in bescheidenen Grenzen halten können; denn dann wird seine Missionsarbeit unter uns immer klarer als unnötig erscheinen müssen.“⁵³

Es stellt sich die Frage: blieb es bei diesen grundlegenden Überlegungen, oder konnte der Bonner Praktische Theologie auch eine Strategie entwickeln, um seine Vorstellungen umzusetzen? Der erste Schritt war in einer durchaus positiven Auseinandersetzung mit dem Methodismus getan. Jetzt stellte sich die Frage nach den entsprechenden Konsequenzen.

3.5 Friedrich von Schlümbach: methodistischer Evangelist auf landeskirchlichen Kanzeln

Der deutsch-amerikanische CVJM-Sekretär und methodistische Prediger Friedrich von Schlümbach verdient hier Interesse, weil er strukturelle Ele-

⁵² Theodor Christlieb, Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche. In: KM 7. Jg. (1888), auch als Sonderdruck Kassel 1888 und Bonn 1888 mit leicht verändertem Titel. Der sorgfältig formulierte Titel macht klar: Laien, aber als Gehilfen, und auf jeden Fall angegliedert an die Kirche.

⁵³ Christlieb, methodistische Frage, S. 59.

mente für die Organisation der Gemeinschaftsbewegung vermittelt hat (*Zusammenfassung in Thesen*).

(1) *Schlümbach wirkte nach dem Vorbild Dwight L. Moodys im Sinne der Massenevangelisation und stellte damit einen Typ neuen evangelistischen Wirkens einer breiteren Öffentlichkeit vor.*

(2) *Schlümbach wirkte als methodistischer Prediger innerhalb von Landeskirchen und bot damit unbewusst ein Beispiel für die Richtigkeit der These Christliebs, die methodistische Kirchenbildung durch die Übernahme ihrer Praxis „überflüssig“ machen zu können.*

(3) *Schlümbach veranlasste das gesamtdeutsche Jünglingsvereinstreffen im Sept. 1882 am Hermannsdenkmal (unter der Mitwirkung von Christlich und Oertzens). Dort führte er die regionalen Verbände zusammen und rief zu einer „Vereinigung der deutschen Jünglingsbünde“ unter Wahrung ihrer Selbständigkeit auf. Ähnlich fanden sich die regionalen Gemeinschaftsverbände 1888 in Gnadau zusammen.*

(4) *In Berlin gründete Schlümbach im Januar 1883 den ersten deutschen CVJM. Das bedeutete den Anfang der Ablösung von pastoren-geleiteten, binnen-orientierten Jünglingsvereinen durch laien-geführte, selbst-finanzierte und missions-orientierte CVJM-Vereine. Eine Vorstellung, die Christlieb bereits für die Konventikel und weiteren „Stillen im Land“ als notwendig erkannt hatte.*

(5) *Für die Einladung, Organisation, Gestaltung und Öffentlichkeitsarbeit um Schlümbach war ein kirchen-unabhängiges Organisationskomitee verantwortlich. Christlieb und von Oertzen wirkten zunächst hier und später im „Deutschen Evangelisationsverein“ zentral mit. Die Keimzelle ist unübersehbar.*

Auf Anregung des Deutsch-Amerikaners Friedrich von Schlümbach fand vom 23. bis 25. September 1882 am Hermannsdenkmal ein Bundesfest der deutschen Jünglingsvereine statt. Der inspirierende amerikanische Gast entwarf einen Programm-Vorschlag und formulierte den Text für an Schreiben an die Vereine, die den Präsidens der regional organisierten Bünde vorgelegt werden sollte. Der Vorbereitungscommission gehörten Pastor Gerhard Dürselen, Pastor Karl Krummacher, sowie der Herren Spiecker und Friedrich Wegener, Bundesagent des Rhein.-Westf. Verbands, an. Am Hermannsdenkmal standen andere im Vordergrund: Prof. Christlieb, Bonn, Jasper von Oertzen, zu dieser Zeit Vorsteher der Stadtmission in Hamburg und Vorsitzender des Norddeutschen Jünglingsbundes, dessen Tagung von Schlümbach

bereits im Juni 1882 besucht hatte, Pfarrer Karl Krummacher, Elberfeld, Präses des gastgebenden Rheinisch-westfälischen Jünglingsbundes.⁵⁴

Aus dem ganzen Reichsgebiet waren Vertreter der regionalen Jünglingsbünde gekommen. An historischer Stätte rief Schlümbach sie auf, sich zu einer Vereinigung der deutschen Jünglingsbündnisse zusammenzuschliessen.⁵⁵ In diesem Anliegen wurde er unterstützt durch Jasper von Oertzen, der zu dem Thema sprach: „Wie ist eine engere Bindung der deutschen Jünglingsbündnisse unter Wahrung ihrer Selbständigkeit herbeizuführen?“⁵⁶ Für großräumige Arbeit hatte Schlümbach das Bild seiner amerikanischen CVJM-Organisation zum Vorbild. Es liegt nahe, dass Oertzen und Schlümbach diese Perspektive bei ihrer Hamburger Begegnung im Juni 1882 besprochen hatten.

Vom Hermannsdenkmal aus fuhren Schlümbach, Christlieb und Oertzen nach Berlin, wo am folgenden Tag eine Zusammenkunft der „Freunde der Positiven Union“ stattfand. Christlieb hatte diese und die folgenden Tage und Wochen mit Adolf Stoecker zusammen vorbereitet. Schlümbach sprach vor den konservativen Pfarrern, die für die Union eintraten. Das Ziel dieser Tagung ist aus den drei gehaltenen Referaten erkennbar: Christlieb sprach über neue Wege der evangelistischen Verkündigung, Schlümbach berichtete über seine amerikanischen Erfahrungen und Stoecker über die Notwendigkeit der Verbindung von evangelischer Erweckung und nationalem Empfinden. Noch am Abend fand im ‚Tivoli‘, einem großen Unterhaltungslokal, ein evangelistischer Abend mit 1.500 Männern an Biertischen statt. Von nun an evangelisierte Schlümbach zuerst innerhalb des Bezirks der Nazarethkirche, danach im Bereich der Zionskirche, die durch die Wendezeit berühmt geworden ist.

⁵⁴ Zum Komitee, von dem Schlümbach eingeladen wurde, gehörten: Karl Krummacher, Theodor Christlieb, Adolf Stoecker, Jasper von Oertzen, Andreas Graf von Bernsdorff. Brief Friedrich von Schlümbach vom Juli 1883. In: Der Christliche Apologete 45. Jg. (1883), S. 284.

⁵⁵ An dem Treffen nahmen auch Vertreter der Jünglingsvereine der Evangelischen Gemeinschaft und der Methodistenkirche teil. Sie hatten allerdings keine Chance, sich einer solchen Vereinigung anzuschließen. Nur durch Einzelbeitritt in bestehende landeskirchliche Gruppen – also der Auflösung der eigenen Arbeit – hätten sie eine Chance gehabt, jener weltweiten, 1855 in Paris in einer methodistischen Kapelle gegründeten Jugendorganisation beizutreten, deren Mitglieder ihre kirchlichen Jugendgruppen in anderen Ländern ganz selbstverständlich waren.

⁵⁶ Aufruf an die christlichen Jünglingsvereine Deutschlands. In: Jünglings-Bote. Organ des Rheinisch-Westfälischen (Westdeutschen) und Süddeutschen Jünglings-Bundes. 35. Jg. (1882), Nr. 17. Auch: Walter Stursberg, Glauben Wagen Handeln. Eine Geschichte der CVJM-Bewegung in Deutschland, Wuppertal 1977, S. 83 f.

Am Ende seiner Berliner Tätigkeit rief der amerikanische Generalsekretär im Januar 1883 zur Gründung des ersten Christlichen Vereins Junger Männer in Deutschland auf. Der berühmte Wilhelmstraßen CVJM entstand. Andere Jünglingsvereine weigerten sich, an dem Wandel von Pastoren geleiteten Jünglingsvereinen mit Betreuungs-Charakter zu einem von Laien geführten, missionarisch tätigen und finanziell unabhängigen CVJM teilzunehmen. Das Profil des in Berlin gegründeten ersten CVJM entsprach weitgehend dem Ansatz methodistischer Theologie und Praxis.

Die Schlümbach'schen Evangelisationen erregten Aufsehen über die Grenzen der Stadt Berlin hinaus. Der Deutsch-Amerikaner reiste auch in andere Städte. Dieser evangelistisch-missionarische Aufbruch nach dem Muster von Dwight L. Moody, mit dem Schlümbach in Amerika zusammengewirkt hatte, schien auf deutsche Verhältnisse übertragbar. Die Reaktionen waren vielfältig: Die konfessionellen Lutheraner hatten auch Probleme mit dem unionistischen Wirken; den Liberalen war das ganze Unternehmen zu fromm; die Kirchenleitung schaltete sich ein und berief sich auf das Kanzelrecht, das einem Methodisten nicht zustand. Die kirchliche Presse nahm von den kontroversen Diskussionen reichlich Notiz.

Christlieb und seine Freunde kamen unter Druck, weil sie einen Methodisten auf die Kanzeln ließen. Selbst die frommen Freunde in Hamburg sagten schleunigst die dort mit Schlümbach geplante Evangelisation ab und organisierten selber eine nach dem gleichen Grundmuster.⁵⁷ Der Amerikaner reiste – vermutlich durch Oertzen vermittelt – durch Schleswig-Holstein. Sogar die dortige Synode musste sich mit der Sache befassen und im Lübecker Jünglingsverein kriselte es. Zukünftig sollten keine „Sektierer“ mehr Mitglieder des deutschen CVJM sein können.

Für Christlieb war mit Schlümbach das Konzept aufgegangen, mit der Praxis des Methodismus innerlandeskirchlich das zu tun, was die Methodisten sonst „außerkirchlich“ tun. Schlümbach hatte das Versprechen abgegeben, nicht für die Methodisten zu werben, was er auch – nach dem Zeugnis Jasper von Oertzens – niemals verletzt hat. Die in Deutschland wirkenden Methodisten haben diesen Weg mitgetragen. Schlümbach hat die Berliner methodistischen Prediger im kleinen Kreis besucht. Während seiner Berliner

⁵⁷ Johannes Ninck, Carl Ninck (1834–1887). Frei von Jedermann und aller Knecht. Leipzig/Hamburg 1932, S. 189-192. Die Hamburger schrieben damals: Wir wünschen die religiösen Versammlungen „auf dem Boden unserer lutherischen Bekenntnisse zu halten und möchten dazu keinen amerikanischen Methodisten herbeirufen, selbst wenn dieser ein noch so erfolgreicher Erweckungsprediger ist.“ (S. 189) Die Anspielung auf Schlümbach ist eindeutig.

Tätigkeit kam einer der amerikanischen Bischöfe der methodistischen Kirche auf seinem Dienstweg durch Berlin, er hat Schlümbach ermutigt und gegenüber Stoecker sein Einverständnis bestätigt. Im Christlichen Botschafter, dem amerikanischen Sonntagsblatt der Evangelischen Gemeinschaft, erschien ein Artikel zu Schlümbachs landeskirchlicher Tätigkeit, in dem es heisst, dass durch methodistische Tätigkeit die methodistische Kirchenbildung „überflüssig“ gemacht werden soll. Das wird kommentiert mit der Feststellung: „Dagegen haben wir nichts einzuwenden, wenn Br. von Schlümbach und Genossen nur recht viele Seelen dem Herrn zuführen. Thun sie es, so brauchen wir und andere es nicht zu thun. Zudem ist die Arbeit so groß und umfangreich, daß noch Raum und Gelegenheit ist für viele ernste und treue Arbeiter.“⁵⁸

Fasst man die fünf genannten Aspekte zusammen und verbindet sie mit den Hinweisen Christliebs in seiner Schrift über die methodistische Frage, dann ergibt sich ein überraschendes Bild: Er wollte den „außer(landes)kirchlichen“ durch den „inner(landes)kirchlichen“ Methodismus „überflüssig“ machen. Der Methodist Schlümbach war incognito erschienen und evangelisierte auf landeskirchlichen Kanzeln. Die Berliner Methodisten und die amerikanischen duldeten es nicht nur, sie begrüßten es. Wenn die Landeskirche wirklich evangelisiert, dann erfüllt sich, was ihr ureigenes Anliegen war.

Der methodistische Evangelist Schlümbach gab ein Beispiel, wie moderne kirchliche Arbeit in einer säkularisierten Großstadt aussehen kann. Da war es nichts mehr mit den „Stillen im Lande“, sondern die Leute sangen Erweckungslieder auf der Straße. Wollte Christlieb nicht den inzwischen selbstgenügsam gewordenen Pietismus aufwecken? Hatte er nicht gerade zu diesem Zweck Schlümbach nach Berlin gebracht? Es ging ihm nicht nur um große Versammlungen in nichtkirchlichen Räumen, sondern auch um einen kräftigen Impuls in bestehende Konventikel und Erbauungskränzchen. Schlümbach formte den missionarisch ausgerichteten CVJM und zeigte, dass es bei jungen Menschen möglich ist, grundlegende Veränderungen zu erreichen. Schließlich erschien die überregionale Vernetzung durch einen zwar verbindlichen, aber doch nicht engführenden Verband als ein Erfordernis der Zeit.

Damit haben sich vier strategische Aspekte für eine spätere Gemeinschaftsbewegung herausgebildet: (1) Ein Führungsteam muss die Sache organisatorisch in der Hand nehmen, (2) der großräumige Verband erschließt neue Arbeitsmöglichkeiten, (3) die Umwandlung von der frommen Eigener-

⁵⁸ Der Wahrheitszeuge, Organ der deutschen Baptisten, 4. Jg. (1882), S. 206.

bauung zur Teilnahme an der Mission, die (4) von Laien getragene geistliche Verantwortung als Ausdruck eines Weges der mündigen Gemeinde in eine säkulare Gesellschaft.

Flankiert wurde dieses neue Bild kirchlicher Arbeit durch Widerspruch und Protest derer, die diese Schritte nicht mitvollziehen wollen.

3.4 Christliebs Haltung im Umgang mit den methodistischen Kirchen

In seiner Schrift „Zur methodistischen Frage in Deutschland“⁵⁹ geht er aus von einer „wachsenden Schärfe und Bitterkeit, welche die Kontroverse über die Berechtigung der methodistischen Propaganda in protestantischen Ländern auf kirchlicher wie freikirchlicher Seite in Deutschland und Amerika gerade in neuster Zeit angenommen hat ...“⁶⁰ Zu dieser Zeit befanden sich die methodistischen Kirchen, besonders die sog. „Preußen-Mission“ der Evangelischen Gemeinschaft, im Rheinland in einer Phase stärkerer Ausbreitung. Christlieb ging auf die Bemühungen und die Probleme der freikirchlichen Gemeindebildung ein, nicht ohne einerseits Verständnis für die freikirchlichen Bemühungen zu schaffen. Andererseits Dabei wies er auf entstehende Probleme hin. Theodor Christlieb hatte schon früh miterlebt, wie sein Vater, damals Dekan in Ludwigsburg, sich fast 30 Jahre früher mit den Anfängen der methodistischen Kirche auseinandersetzen musste. Damals wurde die ideale Lösung verpasst. Ein „nichtdenominationelles Wirken dieser Sendboten“, das nicht zu eigener Kirchenbildung geführt haben würde, sei vor 20 Jahren versäumt worden. Dieses sei heute nur noch möglich, wenn die Methodisten „ihren Verband mit den methodistischen Missionsbehörden lösten und etwa von einem innerkirchlichen deutschen Evangelisationskomitee sich leiten ließen.“⁶¹ Anlässlich der Basler Allianzkonferenz von 1879 hat Christlieb wieder mit einigen englischen und amerikanischen Methodisten, u.a. mit William Arthur,⁶² über die ärgerliche Tätigkeit methodistischer Kirchen in Deutschland gesprochen. Man spürt in Christliebs Schrift Seite für Seite, wie er die kirchenbildende methodistische Tätigkeit einschränken möchte. Trotzdem verurteilt er „manches Unbillige in unsrer landläufigen

⁵⁹ Theodor Christlieb, *Zur methodistischen Frage in Deutschland*. Separatdruck aus der KM, Bonn/Gernsbach 1882².

⁶⁰ Ebd., S. 3.

⁶¹ Ebd., S. 13. Hier taucht der Gedanke des späteren Evangelisationsvereins auf.

⁶² Zu William Arthur: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, Bd. 14 (1998), Sp. 725-730.

Beurteilung des Methodismus“⁶³ Er weist seine Leser auf die theologischen Eckpunkte der „freien Gnade in Christo“,⁶⁴ der „Notwendigkeit der Buße“ und nachdrücklich auf die Rolle „von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben“ hin, die die Methodisten mit einem „ernsten Heiligungseifer“ verbinden.⁶⁵ Christlieb lobte die missionarischen Bemühungen unter den deutschen Einwanderern in Amerika und kannte deren Rückwirkungen nach Deutschland. Die polemischen Verzerrungen, z. B. über die sog. methodistische Bußbank weist er zurück und bemerkt, dass in England viele Menschen „Glieder wesleyanischer Gemeinschaften (geworden sind), ohne eine Bußbank je gesehen, geschweige denn davor gekniet zu haben ...“⁶⁶ Diese Bemühung Christliebs, zu einer objektiven Beurteilung des Methodismus zu kommen, gipfelte in einer bis heute selten erreichten ökumenischen Offenheit. Er fragt in seine Kirche hinein: soll „... manche Seele lieber verschmachten, als daß sie von `Sektierern` gewonnen werde und der Kirche verloren gehe? Kein aufrichtiger Freund des Reiches Gottes wird so weit gehen wollen. Aber leider gibt es in unseren Landeskirchen manche, sogar manche Geistliche, die es lieber sähen, daß tote Namenchristen tot, aber nur in der Kirche bleiben, als daß sie von Außerkirchlichen zum Glauben erweckt werden und sich dann diesen anschließen! Das heißt wahrlich, die eigene Denomination über das Reich Gottes setzen! Ich stelle solchen gegenüber mit aller Entschiedenheit der Satz auf: werden bisher von der Kirche Vernachlässigte, Gleichgiltige, Verweltlichte durch außerkirchliche, von den evangelischen Grundwahrheiten nicht abweichende Arbeiter zum Glauben erweckt und gehen infolge davon zu diesen über, so ist mehr Grund zur Freude über den Gewinn des Reiches Christi als zur Klage über den Verlust unserer Kirche.“⁶⁷ Unter bestimmten Umstände müsse man „jegliche außerkirch-

⁶³ Christlieb, *methodistische Frage*, S. 21.

⁶⁴ Es ist bezeichnend, dass der zuletzt erschienene, von Walter Klaiber und Manfred Marquardt vorgestellte „Grundriß einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche“ den Titel: *Gelebte Gnade* trägt (Stuttgart 1993) und dass eine kürzlich aus römisch-katholischer Feder von Thomas Rigl erschienene Diss. über „Methodistische Soteriologie im ökumenischen Kontext unter dem Titel „Die Gnade wirken lassen“ veröffentlicht wurde (Paderborn 2001)

⁶⁵ Christlieb, *methodistische Frage*, S. 21 und 23.

⁶⁶ Ebd., S. 32.

⁶⁷ Ebd., S. 38. Diese Passage führte zu einer offenen Auseinandersetzung mit Christliebs früher sehr geschätzten Kollegen Johann Peter Lange, der nun die Schrift veröffentlichte: Gegen die Erklärung des Organs für positive Union zu Gunsten einer bedingten Anerkennung des Missionirens der Methodisten in der evangelischen Kirche Deutschlands, Bonn 1883. Lange vermied es, Christlieb bei Namen zu nennen. Das Organ der positiven Union

liche Mithilfe willkommen“ heißen.⁶⁸ Wie ernst es Christlieb mit der Gewinnung von Ungläubigen für den Glauben war, kann man einer anderen Passage abspüren, in der er bemerkte: „Will man denn nun ... sagen, es sei besser, daß da und dort die Schläfer noch geraume Zeit fortschlafen, bis vielleicht mit neuen Hirten, die etwa bessere Prediger und Seelsorger sind, auch bessere Zeiten kommen, als daß außerkirchliche Weckstimmen die Schläfer erwecken? Ich kann das nicht.“⁶⁹ Für Christlieb blieb „das göttliche Recht der Kirche nur so weit und so lange in Kraft und Geltung, als sie die ihr damit zugleich übertragene Hirtenpflicht an der Herde genügend erfüllt.“⁷⁰ Das sind ungewöhnliche Worte. Christlieb formulierte sie in einem ökumenischen Geist, der seiner Zeit weit voraus war. Die internationale Erfahrung hatte ihm Einsichten vermittelt, die anderen verschlossen geblieben sind.

Der Praktische Theologe hatte zuerst in England gelernt, dass die Anglikanische Kirche dem evangelistischen Weckruf, der durch die Brüder John und Charles Wesley in ganz England hörbar geworden war, und den danach viele methodistische Laienprediger aufgenommen hatten, gleichgültig gegenüberstand. Und „je weniger sie dieses Zeichen begriff ..., desto bedeutender mußten ihre Verluste an die neue Bewegung werden.“⁷¹ Immer wieder einmal kam Christlieb auf diese historische Einsicht zurück. Er wandte sie auch auf den Anfang der methodistischen Arbeit in Süddeutschland an, wo ebenfalls eine Integration als innerlandeskirchlich-methodistische Gemeinschaftsbewegung abgewiesen worden war. Hätte der Methodismus in Deutschland „fünfzig Jahre früher begonnen, als der Rationalismus noch in voller Blüte stand, wer weiß, wie viel hungerndes Volk ihm auch aus unserer Kirche zugefallen wäre.“⁷²

Aber gibt es denn keine andere Lösung, als tatenlos zuzusehen, wie die methodistische Evangelisation immer mehr Menschen erreicht? Wie die methodistischen Sonntagsschulen immer größere Kinderscharen zusammenruft und danach auch deren Eltern beeinflusst? Wie Laienmissionare predigend durch die Dörfer ziehen und Gemeindeglieder seelsorgerliche Aufgabe übernehmen? Polemik ist kein Heilmittel, obwohl es in Schriften, Flugblättern, Kanzelabkündigungen und diskriminierenden Sektenvorwürfen reich-

ist die auch von Christlieb mit herausgegebene „Kirchlichen Monatsschrift“, in der der Aufsatz „Zur methodistischen Frage“ zuerst veröffentlicht wurde, KM 1882, S. 583-628.

⁶⁸ Ebd., S. 39.

⁶⁹ Ebd., S. 43.

⁷⁰ Ebd., S. 45.

⁷¹ Ebd., S. 46.

⁷² Ebd.

lich verwendet wurde. Christlieb sah eine anderen Weg und den lernte er auch strategisch Schritt für Schritt umzusetzen. „Man stelle die Frage: Was ist in unseren kirchlichen Zuständen zu bessern, zu ergänzen, wo sind etwa neue oder kräftigere Hebel einzusetzen zur Weckung oder Stärkung des geistlichen Lebens, um die Evangelisationsarbeit des Methodismus mehr und mehr überflüssig zu machen und daher für die Zukunft seine Ausbreitung in möglichst bescheidenen Schranken zu halten? Dies scheint heute die mir praktische Frage für die Kirche zu sein.“⁷³ Zunächst muss man den Methodismus studieren. Diese Kirche, die mehr Kirchengebäude besitzt als alle deutschen Landeskirchen zusammengenommen „hat wahrlich Anspruch auf genauere Untersuchung nach Ursprung, Lehre, Kultus, Kirchenordnung und Disciplin, nach ihrem Einfluß auf die Entwicklung der inneren und äußeren Mission, als die deutsche theologische Wissenschaft ihr seither zu teil werden ließ.“ Danach führte er weiter aus: „... wie dürtig behandelt meistens unsere neuere Kirchen- und Dogmengeschichte den Methodismus im Kapitel von den `Sekten`, oft nur mit Angabe einiger Absonderlichkeiten, die heute für sein kirchliches Leben im großen fast gar nicht mehr maßgebend sind. ... [Auch] die theologisch-historische Ausrüstung unserer Kandidaten muß in dieser Hinsicht eine vollständigere werden.“⁷⁴ Je mehr Anglikaner, Baptisten und Presbyterianer vom Methodismus gelernt haben, „ohne ihre kirchliche Eigenart zu verleugnen ... je geringer wurden ihre Verluste an ihn.“⁷⁵ Hier liegt der Schlüssel für die Entwicklung in Deutschland: von den Erfahrungen einer auf Mission angelegten Kirche lernen und Fehler, die die Anglikaner in England gemacht haben, nicht zu wiederholen.

„Wer soll denn nun lernen?“ fragte Christlieb. Die eigentlich selbstverständliche deutsche Antwort: ‚die Methodisten von uns‘, kehrt Christlieb um. Er wußte genau, was die Methodisten von der deutschen Reformation Martin Luthers gelernt hatten und was die Herrnhuter ihnen als Erbe des deutschen Pietismus vermittelt hatten. Christliebs Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage ist überraschend: Vom Methodismus lernen soll „schon unser Pietismus. Man hat gesagt, die Mission des Methodismus sei bei uns im wesentlichen schon erfüllt durch den Pietismus. Der Gedanke liegt nahe genug. Aber Welch ein Unterscheid zwischen beiden! Dort ein energisches Hinaustreten in die Welt, ein Predigen und Anhalten mit Predigen, ‚zu rechter Zeit oder zur Unzeit‘, ein furchtloses, aggressives Seelenwerben mit eiliger Ausnutzung jeder Stunde; hier ein weltflüchtiges Stillleben, das, an vie-

⁷³ Ebd., S. 49.

⁷⁴ Ebd., S. 50.

⁷⁵ Ebd., S. 51.

len Orten schon zu lang auf seiner Hefe gelegen, sich abgesehen von der traditionellen Beteiligung an der äußeren und einigen Zweigen der inneren Mission selten zu rettenden Thaten inmitten einer verweltlichten Christenheit aufschwingt und mit dem bescheidenen Fortbestande der ‚Gemeinschaft‘ sich zufrieden gibt; dort – vor raschem Ausnützen der Gegenwart fast gar keine Zeit für längeres Nachsinnen über prophetische Zukunftsgemälde, hier – wenigstens im Süden – die stete Betrachtung der Zeitereignisse im Lichte der Weissagungen Daniels und der Offenbarung; dort – vielgegliedertes, organisirtes Arbeiten auf baldige Erfolge, zum Teil in treiberischer Hast, hier – beschauliche Ruhe, dabei man nur sporadisch nach einzelnen angefaßten Seelen die Hand ausstreckt und dem Werke Gottes in ihnen gelassen Zeit läßt, damit die Glaubensknope sich gesund entfalte.“⁷⁶

Weniger der lutherisch-mystische als der reformiert lernende Pietismus könnte vom Methodismus lernen, um „die fernere Mission des Methodismus unter uns überflüssig zu machen.“⁷⁷ Damit gibt Christlieb seine Strategie in der Auseinandersetzung mit dem kirchenbildenden Methodismus bekannt: Von seiner Praxis übernehmen, was zu übernehmen ist und es selber anwenden, dann wird der Methodismus „überflüssig“. Christlieb hatte schon in England erkannt: der Methodismus brachte dort die Wiederentdeckung der reformatorischen Botschaft in einer von Rationalismus und industriellem Aufbruch geprägten Gesellschaft. Das gab ihm im Anbruch einer säkularen Gesellschaft eine neue Stoßrichtung. Nicht die Abgrenzung zur falschen Lehre innerhalb der Kirche, sondern die missionarische Herausforderung zu den Menschen ohne Glauben gaben dem Rechtfertigungsgeschehen einen neuen Kontext. Im gesellschaftlichen Umbruch mit dem Verlust christlicher Traditionen waren ethische Fragen grundlegend, d.h. zur grundlegenden Lehre von der Rechtfertigung kam die Frage nach dem neuen, geheiligten Leben. Damit waren in einer aufgeklärten Gesellschaft neue Akzente in der Praxis des kirchlichen Lebens gefragt und Christlieb spürte: Hier waren Ansätze, die einer aufgeklärten Gesellschaft mit neuen Fragestellungen entsprachen. Mehr noch, hier waren Wege beschritten, die „Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende“ nicht verdrängte.⁷⁸ Christlieb

⁷⁶ Ebd., S. 51 f. Diese Passage zitiert auch P. Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung*, S. 9 mit dem einführenden Kommentar: „Nicht unrichtig, wenn auch nicht ganz ohne Vorurteil gegen den ‚mystisch-lutherischen‘ Pietismus, besonders Württembergs, und für den ‚mit reformierter Tatkraft begabten‘ Methodismus, schildert Christlieb den Unterschied.“ Danach folgt das lange Zitat.

⁷⁷ Ebd., S. 52.

⁷⁸ Theodor Christlieb, *Moderne Zweifel am christlichen Glauben für ernstlich Suchende* erörtert, Bonn 1870². Dieses Thema begleitete Christlieb seit seiner Londoner Zeit. Seine

nennt konkret, was er vom Methodismus übernehmen möchte: die volkstümliche, erweckliche Predigtweise, die spezielle Seelsorge durch die Gruppe, jener für den frühen Methodismus typischen wöchentlichen „Klassversammlung“, die von Laien gehaltenen Sonntagsschulen, die Jünglingsvereine, die überschaubaren Gemeinden und ihre Opferwilligkeit vor allem anderen, den Einsatz von Laien zur Verkündigung des Evangeliums, bei ihm aus kirchenrechtlichen Notwendigkeiten schon reduziert auf „Gehülfdienst am Worte“. Die „Organisierung eines innerkirchlichen Evangelisteninstituts“⁷⁹ erschien ihm von Jahr zu Jahr dringender. Hier kündigte sich das spätere „Johanneum“ bereits an.

Zusammenfassend kann man hier Christliebs Erwägungen, die methodistische Kirchenbildung überflüssig zu machen, wie folgt beschreiben: aus pietistischen Konventikeln, Privaterbauungskreisen, „Stunden“, in denen sich „die Stillen im Lande“ trafen – man beachte diese Sprache als Ausdruck des jeweiligen Selbstverständnisses! –, sollen missionarisch offensive Gemeinschaften werden.

Damit sie ihre erwecklich-missionarische Aufgabe erfüllen können, sollen Laien – wenigstens als „Gehilfen“ – aktiv werden können. Gerade im Luthertum war durch das Amtsverständnis hier eine ziemliche Hürde.⁸⁰

Evangelisation als gewinnende Verkündigung, die zur Teilhabe am christlichen Glauben einlädt, also anderen homiletischen Grundsätzen folgt als dem traditionellen, von Schleiermacher geprägten Typus, soll nicht mehr allein „außerkirchlich“, sondern gezielt „innerkirchlich“ praktiziert werden. „Wenn auf diese Weise den Seelen innerhalb der Kirche im wesentlichen das geboten wird, was sie so oft in den kleinen außerkirchlichen Gemeinschaften suchen und zu suchen berechtigt sind ..., wenn die Kirche ihre pastorale

großen Reden auf den Allianzkonferenzen in New York 1873 und Kopenhagen 1884 waren Entfaltungen der hier aufgeworfenen Fragen, die mit dem missionarisch-evangelistischen Anliegen korrespondierten. New York 1873: Die besten Methoden zur Bekämpfung des Unglaubens, Gütersloh 1874, auch: AMZ 1 (1874), 71-82 u. 113-123; Kopenhagen 1884: Die religiöse Gleichgültigkeit und die besten Mittel zu ihrer Bekämpfung, Magdeburg 1885, auch: KM 4. Jg. (1885), S. 81-98 u. 216-243.

⁷⁹ Die methodistischen Kirchen hatte seit 1858 in Bremen/Frankfurt, 1864 in Waiblingen/Bad Cannstatt und 1877 in Reutlingen Missionshäuser eingerichtet, um Laien aus ganz unterschiedlichen Berufen, die sich im Dienst der Gemeinden bewährt hatten, auf den vollzeitlichen Dienst in evangelistischer Verkündigung und Seelsorge vorzubereiten.

⁸⁰ Theodor Christlieb, Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehülfdienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche. In: KM 7. Jg. (1888), auch als Sonderdruck Kassel 1888 und Bonn 1888 mit leicht verändertem Titel. Der sorgfältig formulierte Titel macht klar: Laien, aber als Gehilfen, und auf jeden Fall angegliedert an die Kirche.

Aufgabe versteht und allseitig erfüllt, dann wird sie das Wachstum der au-
ßerkirchlichen Parteien und so des Methodismus in bescheidenen Grenzen
halten können; denn dann wird seine Missionsarbeit unter uns immer klarer
als unnötig erscheinen müssen.⁸¹

Es stellt sich die Frage: blieb es bei diesen grundlegenden Überlegungen,
oder konnte der Bonner Praktische Theologie auch eine Strategie entwik-
keln, um seine Vorstellungen umzusetzen? Der erste Schritt war in einer
durchaus positiven Auseinandersetzung mit dem Methodismus getan. Jetzt
stellte sich die Frage nach den entsprechenden Konsequenzen.

3.5 Friedrich von Schlümbach: methodistischer Evangelist auf landeskirchli-
chen Kanzeln.

Über die Rolle des deutsch-amerikanischen CVJM-Sekretärs und methodis-
tischen Predigers Friedrich von Schlümbach stelle ich hier lediglich die für
unsere Fragestellung hilfreichen Ergebnisse vor, da ich voraussichtlich im
Rahmen einer anderen Tagung darüber referieren werde.

Auf Anregung des Deutsch-Amerikaners Friedrich von Schlümbach fand
vom 23. bis 25. September 1882 am Hermannsdenkmal ein Bundesfest der
deutschen Jünglingsvereine statt. Der inspirierende amerikanische Gast ent-
warf einen Programm-Vorschlag und formulierte den Text für an Schreiben
an die Vereine, die den Präses der regional organisierten Bünde vorgelegt
werden sollte. Der Vorbereitungskommission gehörten Pastor Gerhard Dür-
selen, Pastor Karl Krummacher, sowie der Herren Spiecker und Friedrich
Wegener, Bundesagent des Rhein.-Westf. Verbands, an. Am Hermanns-
denkmal standen andere im Vordergrund: Prof. Christlieb, Bonn, Jasper von
Oertzen, zu dieser Zeit Vorsteher der Stadtmission in Hamburg und Vorsit-
zender des Norddeutschen Jünglingsbundes, dessen Tagung von Schlümbach
bereits im Juni 1882 besucht hatte, Pfarrer Karl Krummacher, Elberfeld,
Präses des gastgebenden Rheinisch-westfälischen Jünglingsbundes.⁸²

Aus dem ganzen Reichsgebiet waren Vertreter der regionalen Jünglings-
bünde gekommen. An historischer Stätte rief Schlümbach sie auf, sich zu
einer Vereinigung der deutschen Jünglingsbündnisse zusammenzuschlie-

⁸¹ Christlieb, methodistische Frage, S. 59.

⁸² Zum Komitee, von dem Schlümbach eingeladen wurde, gehörten: Karl Krummacher,
Theodor Christlieb, Adolf Stoecker, Jasper von Oertzen, Andreas Graf von Bernsdorff.
Brief Friedrich von Schlümbach vom Juli 1883. In: Der Christliche Apologete 45. Jg.
(1883), S. 284.

ßen.⁸³ In diesem Anliegen wurde er unterstützt durch Jasper von Oertzen, der zu dem Thema sprach: „Wie ist eine engere Bindung der deutschen Jünglingsbündnisse unter Wahrung ihrer Selbständigkeit herbeizuführen?“⁸⁴ Für großräumige Arbeit hatte Schlümbach das Bild seiner amerikanischen CVJM-Organisation zum Vorbild. Es liegt nahe, dass Oertzen und Schlümbach diese Perspektive bei ihrer Hamburger Begegnung im Juni 1882 besprochen hatten.

Vom Hermannsdenkmal fuhren Schlümbach, Christlieb und Oertzen nach Berlin, wo am folgenden Tag eine Zusammenkunft der „Freunde der Positiven Union“ war. Christlieb hatte diese und die folgenden Tage und Wochen mit Adolf Stoecker zusammen vorbereitet. Schlümbach sprach vor den konservativen Pfarrern, die für die Union eintraten. Das Ziel dieser Tagung ist aus den drei gehaltenen Referaten erkennbar: Christlieb sprach über neue Wege der evangelistischen Verkündigung, Schlümbach berichtete über seine amerikanischen Erfahrungen und Stoecker über die Notwendigkeit der Verbindung von evangelischer Erweckung und nationalem Empfinden. Noch am Abend fand im ‚Tivoli‘, einem großen Unterhaltungslokal, ein evangelistischer Abend mit 1.500 Männern an Biertischen statt. Von nun an evangelisierte Schlümbach zuerst innerhalb des Bezirks der Nazarethkirche, danach im Bereich der Zionskirche, die durch die Wendezeit berühmt geworden ist.

Am Ende seiner Berliner Tätigkeit rief der amerikanische Generalsekretär im Januar 1883 zur Gründung des ersten Christlichen Vereins Junger Männer in Deutschland auf. Der berühmte Wilhelmstraßen CVJM entstand. Andere Jünglingsvereine weigerten sich, an dem Wandel von Pastoren geleiteten Jünglingsvereinen mit Betreuungs-Charakter zu einem von Laien geführten, missionarisch tätigen und finanziell unabhängigen CVJM teilzunehmen. Das Profil des in Berlin gegründeten ersten CVJM entsprach weitgehend dem Ansatz methodistischer Theologie und Praxis.

⁸³ An dem Treffen nahmen auch Vertreter der Jünglingsvereine der Evangelischen Gemeinschaft und der Methodistenkirche teil. Sie hatten allerdings keine Chance, sich einer solchen Vereinigung anzuschließen. Nur durch Einzelbeitritt in bestehende landeskirchliche Gruppen – also der Auflösung der eigenen Arbeit – hätten sie eine Chance gehabt, jener weltweiten, 1855 in Paris in einer methodistischen Kapelle gegründeten Jugendorganisation beizutreten, deren Mitglieder ihre kirchlichen Jugendgruppen in anderen Ländern ganz selbstverständlich waren.

⁸⁴ Aufruf an die christlichen Jünglingsvereine Deutschlands. In: Jünglings-Bote. Organ des Rheinisch-Westfälischen (Westdeutschen) und Süddeutschen Jünglings-Bundes. 35. Jg. (1882), Nr. 17. Auch: Walter Stursberg, Glauben Wagen Handeln. Eine Geschichte der CVJM-Bewegung in Deutschland, Wuppertal 1977, S. 83 f.

Die Schlümbach'schen Evangelisationen erregten Aufsehen über die Grenzen der Stadt Berlin hinaus. Der Deutsch-Amerikaner reiste auch in andere Städte. Dieser evangelistisch-missionarische Aufbruch nach dem Muster von Dwight L. Moody, mit dem Schlümbach in Amerika zusammengewirkt hatte, schien auf deutsche Verhältnisse übertragbar. Die Reaktionen waren vielfältig: Die konfessionellen Lutheraner hatten auch Probleme mit dem unionistischen Wirken; den Liberalen war das ganze Unternehmen zu fromm; die Kirchenleitung schaltete sich ein und berief sich auf das Kanzelrecht, das einem Methodisten nicht zustand. Die kirchliche Presse nahm von den kontroversen Diskussionen reichlich Notiz.

Christlieb und seine Freunde kamen unter Druck, weil sie einen Methodisten auf die Kanzeln ließen. Selbst die frommen Freunde in Hamburg sagten schleunigst die dort mit Schlümbach geplante Evangelisation ab und organisierten selbe eine nach dem gleichen Grundmuster.⁸⁵ Der Amerikaner reiste – vermutlich durch Oertzen vermittelt – durch Schleswig-Holstein. Sogar die dortige Synode musste sich mit der Sache befassen und im Lübecker Jünglingsverein kriselte es. Zukünftig sollten keine „Sektierer“ mehr Mitglieder des deutschen CVJM sein können.

Für Christlieb war mit Schlümbach war das Konzept aufgegangen, mit der Praxis des Methodismus innerlandeskirchlich das zu tun, was die Methodisten sonst „außerkirchlich“ tun. Schlümbach hatte das Versprechen abgegeben, nicht für die Methodisten zu werben, was er auch – nach dem Zeugnis Jasper von Oertzens – niemals verletzt hat. Die in Deutschland wirkenden Methodisten haben diesen Weg mitgetragen. Schlümbach hat die Berliner methodistischen Prediger im kleinen Kreis besucht. Während seiner Berliner Tätigkeit kam einer der amerikanischen Bischöfe der methodistischen Kirche auf seinem Dienstweg durch Berlin, er hat Schlümbach ermutigt und gegenüber Stoecker sein Einverständnis bestätigt. Im Christlichen Botschafter, dem amerikanischen Sonntagsblatt der Evangelischen Gemeinschaft, erschien ein Artikel zu Schlümbachs landeskirchlicher Tätigkeit, in dem es heisst, dass durch methodistische Tätigkeit die methodistische Kirchenbildung „überflüssig“ gemacht werden soll. Das wird kommentiert mit der Feststellung: „Dagegen haben wir nichts einzuwenden, wenn Br. von

⁸⁵ Johannes Ninck, Carl Ninck (1834–1887). Frei von Jedermann und aller Knecht. Leipzig/Hamburg 1932, S. 189-192. Die Hamburger schrieben damals: Wir wünschen die religiösen Versammlungen „auf dem Boden unserer lutherischen Bekenntnisse zu halten und möchten dazu keinen amerikanischen Methodisten herbeirufen, selbst wenn dieser ein noch so erfolgreicher Erweckungsprediger ist.“ (S. 189) Die Anspielung auf Schlümbach ist eindeutig.

Schlümbach und Genossen nur recht viele Seelen dem Herrn zuführen. Thun sie es, so brauchen wir und andere es nicht zu thun. Zudem ist die Arbeit so groß und umfangreich, daß noch Raum und Gelegenheit ist für viele ernste und treue Arbeiter.“⁸⁶

Fasst man die fünf genannten Aspekte zusammen und verbindet sie mit den Hinweisen Christliebs in seiner Schrift über die methodistische Frage, dann ergibt sich ein überraschendes Bild: Er wollte den „außer(landes)kirchlichen“ durch den „inner(landes)kirchlichen“ Methodismus „überflüssig“ machen. Der Methodist Schlümbach war incognito erschienen und evangelisierte auf landeskirchlichen Kanzeln. Die Berliner Methodisten und die amerikanischen duldeten es nicht nur, sie begrüßten es. Wenn die Landeskirche wirklich evangelisiert, dann erfüllt sich, was ihr ureigenes Anliegen war.

Der methodistische Evangelist Schlümbach gab ein Beispiel, wie moderne kirchliche Arbeit in einer säkularisierten Großstadt aussehen kann. Da war es nichts mehr mit den „Stillen im Lande“, sondern die Leute sangen Erweckungslieder auf der Straße. Wollte Christlieb nicht den inzwischen selbstgenügsam gewordenen Pietismus aufwecken? Hatte er nicht gerade zu diesem Zweck Schlümbach nach Berlin gebracht? Es ging ihm nicht nur um große Versammlungen in nichtkirchlichen Räumen, sondern auch um einen kräftigen Impuls in bestehende Konventikel und Erbauungskränzchen. Schlümbach formte den missionarisch ausgerichteten CVJM und zeigte, dass es bei jungen Menschen möglich ist, grundlegende Veränderungen zu erreichen. Schließlich erschien die überregionale Vernetzung durch einen zwar verbindlichen, aber doch nicht engführenden Verband als ein Erfordernis der Zeit.

Damit haben sich vier strategische Aspekte für eine spätere Gemeinschaftsbewegung herausgebildet: (1) Ein Führungsteam muss die Sache organisatorisch in der Hand nehmen, (2) der großräumige Verband erschließt neue Arbeitsmöglichkeiten, (3) die Umwandlung von der frommen Eigenerbauung zur Teilnahme an der Mission, die (4) von Laien getragene geistliche Verantwortung als Ausdruck eines Weges der mündigen Gemeinde in eine säkulare Gesellschaft.

Flankiert wurde dieses neue Bild kirchlicher Arbeit durch Widerspruch und Protest derer, die diese Schritte nicht mitvollziehen wollen.

⁸⁶ Der Wahrheitszeuge, Organ der deutschen Baptisten, 4. Jg. (1882), S. 206.

3.6 Vom „Irischen Missionshaus“ zum Bonner „Johanneum“

Im Herbst 1883 hat Prof. Christlieb in der Bonner Lennéstraße ein Haus erworben, das bis dahin von den irischen Presbyterianern zur Judenmission benutzt worden war. Christlieb plante darin ein „Evangelisations-Institut“ zur Ausbildung von Laien einzurichten.

Durch den Einsatz Schlümbachs als Evangelist, der in Berlin und Schleswig-Holstein für Aufsehen gesorgt hatte, war Christlieb in die Kritik geraten. Im Berliner Oberkirchenrat wollte man wissen, was sich da im fernen Bonn entwickelte. Ein angeforderter Bericht wurde im März 1885 durch das Koblenzer Konsistoriums vorgelegt. Darin wurde umfassend über „die Evangelistenschule des Professors Dr. Christlieb in Bonn“ berichtet.⁸⁷ Danach sollte das Haus zunächst eine „Heimstätte“ für Evangelisten und evangelisierende Laienprediger sein, für die dort Ruhezeiten möglich sein sollten, verbunden mit einer Möglichkeit der Weiterbildung an der Universität Bonn. Für die geplante Evangelistenschule fehle noch das Geld und der leitende Mitarbeiter. Gegenwärtig werden lediglich Zimmer an Studenten vermietet. Ziel sei jedoch, dass das Haus ein „Stützpunkt“ der Evangelisation werde.

Aufmerksamkeit verdienen die Hinweise für die kirchliche Verortung des künftigen Johanneums, denn die Erfahrungen mit Schlümbach haben Christlieb gezwungen, sich mit dem neuen Verein und dem geplanten „Johanneum“ eindeutig an die Landeskirche zu binden. Die Voraussetzung der Zugehörigkeit zukünftiger Evangelisten zur Landeskirche mit der Verpflichtung zur Abendmahlsgemeinschaft zeigt eine neue Grenze, gegenüber der früheren Vorstellung eines freien, überkonfessionellen Unternehmens. Der Austritt Schlümbachs aus der methodistischen Kirche noch im Herbst 1883 muss in diesem Zusammenhang gesehen werden, vielleicht weil er sich eine hauptamtliche Anstellung als Evangelist durch den Verein erhoffte.

Christlieb hat seine eigene Verwurzelung in der Landeskirche selten in Frage gestellt. Nur kurzzeitig hatte ihn die Frage der Bildung einer Freikirche beschäftigt.⁸⁸ Sein evangelistisches Engagement und seine ökumenische Offenheit erschienen damals manchen Zeitgenossen und gelegentlich auch der Kirchenleitung verdächtig. Nun musste er sich auch unter dem Finanzierungsdruck, der durch die Schulden des erworbenen Gebäudes auf ihm lastete

⁸⁷ Consistorium der Rheinprovinz an den Evangelischen Oberkirchenrath zu Berlin, Betr.: Die Evangelistenschule des Professor Dr. Christlieb in Bonn, vom 2. Mai 1885. EZA Best.: 7/8047.

⁸⁸ Karl Heinz Voigt, J. G. Pfeleiderers Amerika-Reise 1880 und seine ökumenischen Erfahrungen. Beobachtungen im Vorfeld der Gemeinschaftsbewegung. In: BWKG, 97. Jg. (1997), S. 98-128, hier: S. 104.

te, deutlicher als bisher von den „Außerkirchlichen“ abgrenzen. Das hatte Auswirkungen zunächst für den Evangelisationsverein und dann für die Einberufung der Gnadauer Konferenz.

Das im Herbst 1883 erworbene Haus wurde zum Reformationsfest 1883 eingeweiht. Die Bonner Ortsgemeinde lehnte eine Teilnahme ab.⁸⁹ Erst Anfang Okt. 1886, nachdem Johann Gottlob Pfeleiderer als Inspektor gewonnen war, wurde das „Johanneum“ eröffnet. Am 21. Okt. zog der erste „Zögling“ ein.⁹⁰ Das Johanneum stand „in engster Verbindung ... mit dem Comité des deutschen Evangelisations-Vereins.“⁹¹

Für beide, den Evangelisations-Verein und das Johanneum galten die gleichen „kirchlichen Grundsätze“. Bevor der betont kirchliche Charakter beider Institutionen beschrieben wird, ist das Bild Christliebs, das seine Kirche von ihm hatte, zu erörtern, weil es langfristige Auswirkungen hatte.

3.7 Christlieb im Urteil seiner eigenen Kirche

Theodor Christlieb war eine umstrittene Persönlichkeit. Nicht wegen seines Charakters, sondern wegen seiner unklar erscheinenden konfessionellen Identität. In England hatte er gelernt: Mission als Evangelisation ist eine vordringliche Aufgabe; der Einsatz von Laien in der evangelistischen Verkündigung ist ein Segen für die Kirche; die ökumenische Offenheit ist für eine evangelisierende Kirche unverzichtbar; und – womit Christlieb am schmerzlichsten gescheitert ist – missionarische Unternehmungen können durchaus überkonfessionell sein, – oder „undenominationell“, wie er es selber nannte. Vom CVJM, der in den meisten Ländern wirklich „überkonfessionell“ ist, über die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft, die Traktatgesellschaft, die Judenmissionsgesellschaft, wie auch die englische Abteilung der Deutschen Christentumsgesellschaft. Aber gerade diese überkonfessionelle Offenheit passte nicht in das geschlossene System des deutschen Staatskirchentums, das – anders als in den angelsächsischen Ländern – nicht auf eine Begegnung mit anderen Konfessionen und Denominationen vorbereitet war. Bei aller theologischen Differenz zwischen den verschiedenen

⁸⁹ Brief vom Presbyterium der evangelischen Gemeinde zu Bonn vom 17. April 1885 an Superintendent Bartelheim, Köln. EZA, Best. 7/8047.

⁹⁰ Johann Gottlieb Pfeleiderer, Das Johanneum zu Bonn. Seine Bestimmung, Einrichtung und dermaliger Bestand, Bonn 1888, S. 9. Entsprechend ist die Festschrift für die Jahre 1886–1911 herausgegeben: Theodor Haarbeck, Evangelistenschule Johanneum 1886–1911, o. O. u. o. J. (Barmen 1911).

⁹¹ Ebd., S. 1.

innerlandskirchlichen Parteien, die teilweise in heftigen Auseinandersetzungen miteinander standen, waren sie sich in der Ablehnung „fremder“ Kirchen eigentümlich einig. Diese Haltung traf Christlieb wegen seiner ökumenischen Offenheit und seines Einsatzes von Laien hart. Die Themen, mit denen er in der damaligen Ökumene, den Allianz-Weltkonferenzen in New York (1873), in Basel (1879) und in Kopenhagen (1884) gefeiert wurde, brachten ihn innerhalb seiner eigenen Kirche ins Abseits. Das ist nun zu belegen.

Im Bereich der Evangelischen Allianz hat Christlieb sich bei den nach der „Triumphreise“ von Robert P. Smith eingeführten Allianzkonferenzen am Niederrhein engagiert. Ein von ihm dabei verfolgtes Ziel, die zur Separation neigenden Kreise am Rande der Landeskirche dort weiter verankert zu halten, wurde nicht erkannt. Einige Zeit nachdem Christlieb den Vorsitz der Westdeutschen Evangelischen Allianz an sich genommen hatte, wurde sein dortiges Engagement Gegenstand der Verhandlungen im Koblenzer Konsistorium. Im Protokoll ist nach der Behandlung des Themas „Das aggressive Vorgehen der Sectirer in der Rheinprovinz“ zu lesen: „Ferner wurde, und zwar einmütig, hervorgehoben, daß die Thätigkeit des Professors Christlieb als Vorsitzender der westdeutschen Allianz gemeinschädlich sei für die Kirche und diese Alliance nur den Kernpunkt bilde, um die sectirerischen Bestrebungen zusammen zu fassen, daß auch die Stellung des Christlieb höchst bedenklich sei, wenn man zu voraussetzen habe, daß er als Professor der praktischen Theologie und Universitäts-Prediger die Studirenden darauf hinleite, nur auf inneres evangelisches Leben Werth zu legen und die kirchliche Denomination für relativ gleichgültig zu achten ... Es wurde für sehr erwünscht erachtet, auf den Professor Christlieb von autoritativer Seite – der Generalsuperintendent hat dies schon ohne wesentlichen Erfolg getan – ein warnender und mäßigender Einfluß geübt würde; und ferner, daß eine Circular-Verfügung an die Geistlichen erlassen werden soll, die sie abmahnt, an Versammlungen u. dgl. sich zu betheiligen, die ohne Zuziehung oder gar unter Ausschließung des Ortspfarrers veranstaltet werden.“⁹² Dem beschlussfassenden Konsistorium gehörte auch der Bonner Kollege Christliebs, Professor Wilhelm Krafft, an. Es wirft ein Licht auf die Situation an der Fakultät, wenn im Konsistorium ausdrücklich protokolliert wurde, die Feststellungen seien „einmütig“ getroffen worden.⁹³ Die kritische Beurteilung der

⁹² Protokoll-Auszug Konsistorium Koblenz vom 18. Okt. 1882. EZA, Best. 7/8040.

⁹³ Prof. Wilhelm Krafft hatte 1875 noch mit Sympathie für Pearsall Smith mit Christlieb zusammengewirkt. 1882 kam es allerdings durch Anna von Welings Roman „Die Studiengenossen“ – unter dem Pseudonym Hans Thaarau veröffentlicht – zum Eklat an der

Evangelischen Allianz war nicht auf das Konsistorium in Koblenz beschränkt. Auch in der Provinz Westfalen notierte das Konsistorium in Münster am 16. Dez. 1885 in einer „Stellungnahme der evangelischen Kirche Sectirern und Separatisten gegenüber“⁹⁴ an den Oberkirchenrat: „... Die evangelische Alliance und ihre übereifrigen Freunde haben die Begriffsverwirrung in den lebendigen Kreisen der evangelischen Kirche reichlich vermehrt ...“⁹⁵ Christlieb als Vorsitzender der Westdeutschen Allianz lag hier, ohne seinen Namen zu nennen, im Visier.

Die kritische Haltung gegenüber der Evangelischen Allianz, die als ein „englischer Import“ galt, ist noch verständlich, aber wie war die Lage innerhalb der eigenen Kirche?

Am 11. März 1885 befasste sich der Oberkirchenrat in Berlin mit dem „Evangelisations-Unternehmen des Professors Christlieb in Bonn“.⁹⁶ Ausgerechnet Oberhofprediger Rudolf Kögel, einer der Initiatoren der Positiven Union, der Christlieb auch in Verbindung mit den Aktivitäten von Robert P. Smith eng verbunden war, gab die Anregung, einen Bericht vom Rheinischen Konsistorium einzufordern. Anlaß gaben Presseinformationen, die in dem hannoverschen „Neues Zeitblatt für Angelegenheiten der lutherischen Kirche“ durch Konrad K. Münkkel ausgelöst waren. Er hatte einen provozierenden Leitartikel „Verein für Massenerweckung“ veröffentlicht und darin ausgeführt, dass sich dieser Verein durch die Erfahrungen mit den Evangelisationen durch den Methodisten Schlümbach „noch einmal auf seine Aufgabe besonnen hat.“ Er zitiert Christlieb, der erklärt habe: „Die Arbeit des letzten Jahres, der unbillige Aufschrei der Lutheraner gegen Schlümbach ..., der Widerstand der Geistlichkeits Hamburg gegen ihn u.s.w. haben uns klar gezeigt, daß der von uns beabsichtigte undenominationelle Charakter des Werkes ein Ding der Unmöglichkeit ist, wenn das Werk sich ausbreiten und selbst erhaltend werden soll.“ Münkkel kritisiert: „Der undenominationelle Charakter bedeutet soviel wie ... eine Art Christenthum, das zu jeder Confession passen soll. Aber das gibt es nicht. Jeder Christ ... hat seine be-

Universität. Vgl.: Thomas Schirmacher, Theodor Christlieb und seine Missionstheologie, Wuppertal 1985, S. 86; auch: Anna von Weling, BBKL, Bd. 13 (1998), Sp. 710-715.

⁹⁴ Zum Verständnis der Begriffe in jener Zeit: Vollständiges politisches Taschenwörterbuch. Ein Handbuch zur leichten Verständigung der Politik, der Staatswissenschaften und Rechtsurkunden ..., Leipzig, 1849, S. 203: **Sectirer**, Glaubenszünftler, Anhänger oder Verbreiter einer Glaubens- oder Meinungsunft. S. 204: **Separatist**: Meinungssonderling, Abweichender vom Kirchenglauben.

⁹⁵ Königliches Consistorium der Provinz Westfalen an den Evangelischen Oberkirchenrat Berlin, Münster am 16. 12. 1885. EZA, Best. 7/3450.

⁹⁶ Acta: Die Evangelisten Schule ‚Johanneum‘ zu Bonn, EZA, Best. 7/8047.

stimmten Anschauungen vom Glauben, und wenn er ein Methodist ist, hat er seine bestimmten Grundsätze von Bekehrung und dem nothwendigen Wege zu derselben, und das ist seine Confession. Daß diese Confession im Gegensatz zur lutherischen Heilsordnung nicht geltend gemacht werden sollte, konnte man von lutherischen Geistlichen unmöglich anders erwarten, wenn sie nicht Amt und Bekenntnis preisgeben wollten ...“. Später fährt Münkelfort: „Für wen gearbeitet wird, das hat Christlieb ziemlich unverhüllt gesagt. Zunächst für die Landeskirche. Es bleibt aber jedem Erweckten unbenommen, welcher Kirche oder Gemeinschaft und Sekte er sich anschließen will ...“.⁹⁷ Auf diese verständliche Kritik hat der Deutsche Evangelisationsverein später in seinen Statuten reagiert.

Das Koblenzer Konsistorium holte über den zuständigen Superintendenten Bartelmann in Köln Informationen in Bonn Ort ein. Der dortige Pfarrer Walter Bleibtreu, Vorsitzender des Presbyteriums, hatte sich schon lange über Aktivitäten der „hiesigen schottischen Kirche“ geärgert, denn sie entfaltete gleichzeitig „eine in das hiesige Gemeindeleben eingreifende Thätigkeit und zwar eine nicht ganz unbedenkliche insofern ausübte, als er in Verbindung mit Herrn Prof. Christlieb eine wöchentliche Bibelstunde hielt, welche namentlich von separatistischen Personen besucht wurde“, wie denn dort auch eine „Sonntagsschule“ eingerichtet war, „deren Leitung schon bald nach ihrer Gründung einem Fräulein Trompeter, einer durchaus methodistisch-separatistischen Persönlichkeit anvertraut wurde.“⁹⁸ Die Arbeit des irischen Judenmissions Dr. Graham⁹⁹ wurde 1883 beendet und das Anwesen von Prof. Christlieb erworben, nachdem es ihm zum Kauf angeboten worden war. Der Erwerb wurde „von einem englischen Comité“ unterstützt. Zur Einweihung am Reformationstag 1883 wurden die Bonner Pfarrer eingeladen. Christlieb stellte ihnen seine Vorstellungen für die Nutzung des großen Anwesens vor: Erholungsheim für Evangelisten, Möglichkeit der Fortbildung für Stadtmissionare der Art von Dr. Ziemann und von Schlümbach.

⁹⁷ O. V. (Konrad K. Münkelfort), Verein für Massenerweckung. In: Neues Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche, Hannover 1883, S. 353 f. Im EOK lag ein Zeitungsartikel vor, der durch Münkelfort ausgelöst und in der „Neuen Preußischen Zeitung“ („Kreuzzeitung“) vom 11. 3. 1885 erschienen war. – Hervorhebungen vom Vf. eingefügt.

⁹⁸ Brief des Presbyteriums der evangelischen Gemeinde zu Bonn an Superintendent Bartelmann, Köln, v. 17.4.1885. EZA, Best. 7/8047.

⁹⁹ Wie wenig ein ökumenisches Bewusstsein vorhanden war zeigt die Tatsache, dass Pfarrer Walter Bleibtreu von der „schottischen“ Gemeinde spricht. Es war eindeutig eine irisch-presbyterianische, die in Verbindung mit der Hamburger „Jerusalem-Gemeinde“ ursprünglich judenmissionarisch tätig war. Vgl. James Craig, Hamburger Judenmissionar. In: BBKL, Bd. 15, 1999, Sp. 435-443.

Bezeichnend ist die Bemerkung über die zukünftige kirchliche Verortung. Es heisst in dem Bonner Bericht von Pfarrer Bleibtreu: „Ueber die kirchliche Haltung der Evangelisten suchte uns Prof. Christlieb durch die bereits im Drucke erschienenen Statuten zu beruhigen.“ Darin sei das Einvernehmen der Evangelisten mit einem Ortspfarrer für den Dienst in einer Gemeinde festgeschrieben, „gewonnene Seelen“ werden der Landeskirche „zur Pflege überwiesen.“ Die von den Pfarrern erhobene Forderung, das ganze geplante Unternehmen dem Konsistorium zu unterstellen, sei „um der mit ihrem Gelde beteiligten englischen Freunde willen unerfüllbar, da diese dem Konsistorium als einem Stück Staatskirchentum mit unüberwindlicher Abneigung gegenüberständen.“ Bleibtreu kommentierte: Christliebs Anschluss seines Unternehmens sei nicht prinzipiell, sondern ausschließlich pragmatisch bestimmt; nicht die Überzeugung des Landeskirchentums bestimme ihn, sondern die Ermöglichung evangelistischer Arbeit.

Die Pfarrer blieben skeptisch. Sie wollten sich im Blick auf die Teilnahme an der Einweihung der Zustimmung ihres Presbyteriums sicher sein und machten ihre Entscheidung davon abhängig. Das führte zu einem weiteren Gespräch zwischen einer Kommission des Presbyteriums und Prof. Christlieb. Der drängte auf eine Teilnahme, denn das Fehlen der Bonner würde von den bereits angemeldeten auswärtigen Gästen „eine höchst üblen Eindruck machen.“ Trotzdem entschied sich das Prebyterium gegen die Anwesenheit der Pfarrer bei der Einweihung, „weil man es für gut befand, eine abwartende Stellung dem neuen Unternehmen gegenüber einzuhalten.“ Die Weiterführung der Sonntagsschule spielte eine Rolle, weil Christlieb ihr die Benutzung der Räume nicht versagen wollte. Die separatistische Leiterin, Fräulein Trompeter, besuchte zwar fortan die Vorbereitungsstunden des Pfarrers Krabbe für dessen Kindergottesdiensthelfer, aber eine Verschmelzung ihrer Sonntagsschule mit der kirchlichen wie sie entschieden zurück. Die abschließende Bemerkung des Berichts, nach der Christlieb Ostern 1884 von einer Werbereise aus England „viele Geld mitgebracht haben soll“,¹⁰⁰ war auch nicht geeignet, das verlorene Vertrauen in seine Treue gegenüber

¹⁰⁰ Hermann Klemm weiß zu berichten, dass Christlieb schon 1882 Geld in England sammelte. Zu den Spendern zählten besonders frühere Londoner Bekannte: James (?) Matthieson, ein Herr Murray (Archibald W., Missionar der London Missionary Society?), Richard Newton (Anglik. Pfarrer), Arthur James Belfour (Staatssekretär), Adalbert B. Simpson (Evangelisations- und Heiligungsprediger), Sir George Williams, der mit interdenominationaler Unterstützung den ersten CVJM in London organisiert hatte und später ein „Keswick-Anglikaner“ wurde. Klemm, Schrenk, S. 261.

der Landeskirche zu stärken.¹⁰¹ Der Kölner Superintendent schickte den Bonner Bericht an das Konsistorium weiter und bemerkte, „daß ich mich mit dem Verhalten des Presbyteriums in Bonn in der fraglichen Angelegenheit nur vollständig einverstanden erklären kann.“¹⁰²

Den Bericht schrieb General-Superintendent Dr. Wilhelm Baur. Er legte ihn vor dem Versand nach Berlin dem Konsistorium zur Zustimmung vor. Während seiner Berliner Jahre war Baur 1875 in einer Weise an der Organisation der Tage mit Robert P. Smith beteiligt, wie es Christlieb in Wuppertal war. Damit waren gute Voraussetzung für eine freundliche Beurteilung gegeben. Allerdings legte er eine Abschrift des Bonn-Kölner Briefes mit der kritischen Beurteilung bei.

Das Konsistorium berief sich in seiner Berichterstattung auf das „vor Jahresfrist entworfene vorläufige Statut des ‚Deutschen Evangelisationsvereins‘. Im irischen Missionshause beabsichtige Christlieb ein „Evangelistenheim“ und eine „Evangelistenschule“ einzurichten. Dabei sollen folgende Grundsätze beachtet werden: (1) Er plant, „die Evangelisation nur im Anschluß an die Landeskirche zu betreiben“;¹⁰³ (2) er „machte es für die von ihm ausgesandten Evangelisten zur Bedingung, daß sie ... für ihre Person eine der bestehenden Landeskirchen angehören und in deren Abendmahlsgemeinschaft stehen“; (3) dass sie „... ihre Versammlungen niemals auf eine Stunde des öffentlichen Gottesdienstes verlegen“, (4) „... im Unterschied von außerkirchlichen Evangelisationsbestrebungen ähnlicher Art die Früchte ihrer Arbeit den bestehenden Kirchen und deren gläubige Seelsorger zur weiteren Pflege überweisen und keinerlei außerkirchlich denominationelle

¹⁰¹ Alle Zitate. Brief des Presbyteriums der evangelischen Gemeinde zu Bonn an Superintendent Bartelheim, Köln, v. 17.4.1885. EZA, Best. 7/8047.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Am 18.3.1884 hatte Christlieb in einem Vortrag innerhalb des Deutschen Evangelisationsvereins das Thema „Die Stellung der Evangelisten zu den Organen der Landeskirchen“ behandelt. Protokollbuch des Deutschen Evangelisationsvereins, S. 1. Einige weitere Bemerkungen in der gleichen Sitzung zeigen, wie sensibel der zwischenkirchliche Bereich ausgeleuchtet werden musste: Schrenk betonte, dass Evangelisten „nicht kirchenbildend ... , wohl aber gemeinschaftsbildend“ wirken. Bei Pfarrern, die der Evangelisation verschlossen seien, forcieren man nicht, dem Ansinnen eines Evangelisten zur Tätigkeit in seiner Gemeinde zuzustimmen. „Sie seien ja nicht imstande, Erweckte zu versorgen, sie ruinierten sie und trieben sie den Sekten in die Arme.“ (S. 2) Inspektor Erdmann von der Evangelischen Gesellschaft in Elberfeld hob – typisch für seine Gesellschaft! – hervor, wie ausserkirchliche Laienprediger viel Schaden anrichten, der „durch unser gesteigertes National-Gefühl ... inbezogen auf nicht deutsche Evangelisten“ zu erklären sei (S.3).

Sonderzwecke verfolgen.“¹⁰⁴ Für die Eröffnung der geplanten Evangelisten-schule fehle Christlieb noch der theologische Inspektor und die Finanzierung desselben durch Jahresbeiträge. Dazu zitiert das Konsistorium aus einem Brief Christliebs: „... letztere werden aber nicht kommen, so lange der größere Theil der Geistlichkeit eine so völlig gleichgültige oder mißtrauische oder doch ruhig zuwartende Stellung zur Sache einnimmt und dadurch auch ihren Gemeinden eine größere Theilnahme so gut wie unmöglich macht.“ Der Evangelisationsverein war trotzdem nicht passiv. Er zahlte „einen Theil der Reisekosten für den Evangelisten Schlümbach, welcher in Berlin, Schlesien und Württemberg arbeitete.“ Demnächst werde er für den Evangelisten Elias Schrenk die Kosten für seinen Einsatz in Deutschland übernehmen.

Schließlich kommentierte das Koblenzer Konsistorium die Entwicklung und schrieb in seiner Stellungnahme: „... so begrüßen wir es vor allem mit Freuden, daß Dr. Christlieb, wie es scheint, nicht ohne durch die Schule der Erfahrung gegangen zu sein, entschiedener als bisher seine große evangelistische Begabung im Anschluß an die Landeskirche zu verwerthen entschlossen ist. Die Thatsache weit verbreiteter separatistischer Neigung in unserer Provinz, obgleich sie Dr. Christlieb zu einer landeskirchlicheren Stellung treibt, ist doch die Ursache, daß die Geistlichen gleichwohl seinem Unternehmen, in der Besorgniß, es möchte den Separatismus fördern, zuwartend gegenüberstehen.“¹⁰⁵ Man würde es in Koblenz begrüßen, wenn es gelänge, „das über die gewöhnlichen kirchlichen Arbeitswege hinausgehende Missionsbedürfniß in kirchliche Bahnen zu lenken und in kirchenbauender Weise zu befriedigen.“¹⁰⁶ Vielleicht hat man in Koblenz angesichts der auch vom Evangelischen Brüderverein¹⁰⁷ ausgehenden außerlandeskirchlichen Gemeindebildung durch Christliebs Bemühungen eine Hilfe nicht mehr ausgeschlossen. Die unmißverständliche Distanzierung von einer „undeominationalen“ Evangelisation, wie Münkler sie kritisiert hatte, war dafür entschei-

¹⁰⁴ Konsistorium der Rheinprovinz an den EOK Berlin, Koblenz, den 2. Mai 1885. EZA Best. 7/8047.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Protokoll der IX. Rhein. Provinzial-Synode 1881: Bewahrung treuer Gemeindeglieder vor Verführungen durch Sectirer, S. 33-37; Prot. über die Verhandlungen der Kreissynode Moers am 31. Aug. 1881: Das Verhalten der Kirche und ihrer Organe gegenüber den separatistischen und sektirerischen Bewegungen der Gegenwart, S. 12ff; Prot. über die Verhandlungen der Kreissynode Moers am 20. Sept. 1882: Verhalten der Kirche und ihrer Organe gegenüber den separatistischen und sektirerischen Bewegungen der Gegenwart (Bericht des Sup.), S. 13-16.

dend. Die Erfahrungen mit dem Methodisten Schlümbach waren für Christlieb „eine Schule der Erfahrung“.

In Berlin wollte man den Fortgang der Entwicklung in Bonn sowohl mit dem Johanneum wie mit dem Evangelisationsverein, die man als einen Sache betrachtete, nicht aus den Augen verlieren. Man forderte weiterhin Berichte ein. In Verbindung mit der Vorlage eines Aufrufs des Deutschen Evangelisationsvereins, der in zwei Sitzungen ausführlich beraten wurde, berichtete Generalsuperintendent Baur seine Eindrücke von einer Sitzung, zu der er selber von Prof. Christlieb eingeladen worden war. Er beobachtete die Teilnahme einerseits von Geistlichen, welche dem Konsistorium „auch sonst als die nebenkirchliche Erbauung begünstigend bekannt sind“, andererseits traf er solche, die die Gefahr einer Entfremdung zwischen Geistlichem und Gemeinde „als eine besonders schlimme Schädigung der Kirche (zu) bezeichnen.“¹⁰⁸ Beruhigend war für Baur, dass er Pfarrer Karl Krummacher aus Elberfeld traf. Er wertete es als „ein Zeichen ..., daß D. Christlieb aufrichtig wünscht, mit den kirchlichen Organen Hand in Hand zu gehen.“ Die Entwicklung im Evangelisationsverein wurde nach Berlin mitgeteilt, „weil die ‚Evangelistenschule‘ von ihm gegründet ist und wesentlich seine Zwecke verwirklichen soll.“ Dort hat Professor Johann G. Pfleiderer inzwischen seine Tätigkeit aufgenommen und Generalsuperintendent Baur hat über ihn bei Christlieb Erkundigungen eingezogen. Auch die ersten „Zöglinge“ waren zu diesem Zeitpunkt eingetroffen. Baur bemerkte abschließend, dass er „die Entwicklung des Werkes aufmerksam begleiten“ und dem Evangelischen Ober-Kirchenrathe berichten wird.¹⁰⁹

In dem beigelegten gedruckten Blatt „Der deutsche Evangelisationsverein“ werden die früher dem Bonner Presbyterium vorgetragenen Grundsätze der Öffentlichkeit mitgeteilt. Darin taucht auch der erste Hinweis auf die spätere Gnadauer Konferenz auf, wenn es heisst: Der Verein „stellt sich die Aufgabe, die bereits bestehenden, nach denselben kirchlichen Grundsätzen leitenden Vereine und einzelnen Freunde der Evangelisation nach und nach zusammenzuschließen, jedoch unter voller Wahrung der Selbständigkeit der Einzelvereine in ihren besonderen Arbeitsfeldern.“¹¹⁰

Generalsuperintendent Baur berichtete unter dem 9. Februar 1887 erneut nach Berlin. Er war Teilnehmer einer Sitzung, die im Johanneum stattgefunden hatte. Dort traf er Pfleiderer und Schrenk, dem er das Vertrauen schenk-

¹⁰⁸ Consistorium der Rheinprovinz an EOK Berlin, Coblenz, den 2. 11. 1886. EZA Best. 7/8047.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Der deutsche Evangelisationsverein, Drucksache. EZA, Best. 7/8047

te, „daß er redlich und mit Vermeidung fremdländischer Methoden unser Volk mit dem Evangelium zu fassen sucht.“¹¹¹ Aber Baur traf in der Versammlung auch Geistliche, „die mir als Förderer der nebenkirchlichen und außeramtlichen Evangelisation schon bekannt waren, von Laien Landgerichtsath von Niebuhr,¹¹² dessen Frau im vergangenen Jahre in so trauriger Weise in den Krankenheilungsgeschichten genannt worden war, und Gustav Siebel aus Freudenberg im Siegener Lande, das Haupt der dortigen nebenkirchlichen Bewegung.“ Baur bemerkte in seinem Brief: „Ich hatte bei aller Freundlichkeit meiner Stellung zur Evangelisation, Gelegenheit und Veranlassung, die ordentlich berufenen Geistlichen, sofern sie Gottes Wort mit Treue und reichlich predigen, gegen die Vorwürfe der separatistisch gesinnten Gemeindeglieder zu schützen ... und das geduldige Zusammenstehen der Geistlichen mit ihren Gemeinden und der Gemeinden mit den Geistlichen zu betonen.“¹¹³

Der erste Bericht von Inspektor Pfeleiderer befindet sich ebenfalls in den Akten des Oberkirchenrats. Er erschien 1888 und betont ausdrücklich den „evangelisch-kirchlichen Charakter“ des Johanneums, dessen Evangelisten „im Anschluß an die bestehenden Organe der Landeskirchen zu wirken angewiesen werden.“ Aus diesen und den anderen Grundsätzen des Deutschen Evangelisationsvereins ergebe sich „unzweideutig ..., daß die Sendboten des Johanneums keine außerkirchlichen Zwecke verfolgen.“¹¹⁴ Der Unterschied von den bisherigen Arbeitern der inneren Mission, deren Stadtmissionare und Kolporteurs, bestehe in der Hinwendung zu den „Massen“¹¹⁵ und der Benutzung von „geeigneten Hallen oder Sälen“. Das Modell für die Arbeit bieten die Evangelisations-Kampagnen Moody's und Sankeys, auf die Christlieb immer wieder Bezug nahm. Er hatte auch die Übersetzung des Reden Finney's, die er auch mit einem Vorwort versehen hat, veranlasst. Die

¹¹¹ Schreiben Generalsuperintendent der Rheinprovinz an den EOK, Berlin, am 9. Febr. 1887. EZA, Best. 7/8047.

¹¹² Die Niebuhr-Familie war mit der Heiligungsbewegung, mit der Heilungsbewegung und dem Johanneum verbunden. Hildegard von Niebuhr berichtete schon 1874 über ihre Begegnungen in der Familie von R. Pearsall Smith (Hildegard von Niebuhr, Sechzehn Tage in England. Ein Blick in das Werk des Herrn in unserer Zeit, Halle 1874²); Gerhard von Niebuhr stellte ein großes zinsloses Darlehn für den Erwerb des Johanneums zur Verfügung.

¹¹³ Schreiben Generalsuperintendent der Rheinprovinz an den EOK, Berlin, am 9. Febr. 1887. EZA, Best. 7/8047.

¹¹⁴ Johann G. Pfeleiderer, Das Johanneum zu Bonn. Seine Bestimmung, Einrichtung und dermaliger Bestand, Bonn 1888, S. 5. – Bericht vom 1. Dez. 1887.

¹¹⁵ Der Begriff „Massen“ taucht jetzt immer wieder auf. An die Stelle der „Privaterbauung“ soll „Massen-Evangelisation“ treten.

Gestalt der Evangelisation folgte angelsächsischen Vorbildern, die Trägerschaft musste er durch den öffentlichen und amtlichen Druck auf die Landeskirche beschränken. Darum war eine Bedingung für die Aufnahme ins Johanneum „die innerkirchliche Abendmahlsgemeinschaft“.¹¹⁶ Wenn auch die Trägerschaft innerhalb Deutschlands auf die Landeskirchen beschränkt blieb, so freute man sich doch wenigstens mit dem Ausland weiter in ökumenischen Kontakten zu stehen. Aus Glasgow kam z. B. Prof. Dr. Drummond und bald darauf Dr. med. Smith aus Edinburgh ins Johanneum. Beide hielten von Professoren und Studenten Vorträge über eine Studenten-Erweckung in Schottland. Im Johanneum gab es ein reges, öffentliches Gemeindeleben. Gerne legte man im Bericht auch dar, daß es Christlieb gelungen war, auf der Provinzial-Synode in Soest die Teilnehmer von „dem kirchlichen Charakter“ des Johanneums zu überzeugen, die „Zusicherung ihrer Teilnahme“ zu erreichen und sogar eine spontane „Tellerkollekte“ empfangen zu haben.¹¹⁷ Neben Pfeleiderer als „Generalsekretär“ des „Deutschen Evangelisationsvereins“ und als „Inspektor des Johanneums“ hat Christlieb den Bericht als „Der Präses des deutschen Evangelisations-Vereins“ unterzeichnet. Damit ist die Klammer zwischen Evangelisationsverein und Johanneum eindeutig belegt.

Die Berichte aus Bonn waren dem Evangelischen Oberkirchenrat noch nicht eindeutig genug. Nun beobachtete er, wie sich die im Johanneum ausgebildeten „Evangelisten“ in der Praxis verhielten. Er hatte dazu vor seiner Haustür eine gute Gelegenheit, denn die beiden Johanneumsschüler Figge und Gustav Ad. Kaiser waren nach Berlin berufen. Eduard Graf von Pückler, selber Mitglied im Evangelisationsverein, hatte den „Zögling“ Figge in die St. Michaelsgemeinschaft geholt; Pastor Karl L. Diestelkamp hatte Gustav A. Kaiser als Helfer an die Nazarethgemeinde gerufen. Diestelkamp, Vorsitzender der Ostafrikanischen Missionsgesellschaft, hatte in Bonn geprüft, ob die von dieser Mission ausgesandten Mitarbeiter im Johanneum eine Ausbildung erhalten können.¹¹⁸ Der Berliner Pfarrer war 1875 zunächst nach Brighton gereist, um zunächst R. Pearsall Smith zu hören und später seine Aktivitäten in Berlin zu unterstützen. Die Schlümbach'schen Evangelisationen haben im Einvernehmen mit Christlieb und der Unterstützung Adolf Stoecker in seiner Berliner Nazarethgemeinde einen Schwerpunkt gehabt. Er trat nachdrücklich für den Laiendienst ein. In einem längeren Diskussionsbeitrag anlässlich der ersten Gnadauer Konferenz wies er auf seine Situation in der

¹¹⁶ Pfeleiderer, Johanneum, S. 8.

¹¹⁷ Ebd., S. 18.

¹¹⁸ Ebd., S. 14.

Nazarethgemeinde hin: „Was soll ich armer Pastor denn in einer Gemeinde von 25.000 bis 30.000 Seelen allein anfangen?“¹¹⁹ und in jedem Jahr seien weitere 5.000 zu erwarten. Diestelkamp war glücklich in Gustav A. Kaiser einen Mitarbeiter zu haben, von dem er des Lobes voll war und schreiben konnte: Seine „frische, fröhliche Art erwirbt ihm die Liebe Vieler.“¹²⁰ Auf Veranlassung des Oberkirchenrats überprüfte das Brandenburgische Konsistorium die Tätigkeit der Johanneumsschüler. Über Kaiser berichtete der Konsistorialrat Balan: Er arbeitet „... in der hiesigen Nazarethgemeinde in großem Segen und richtet sich bei seiner Thätigkeit im Allgemeinen streng nach den Weisungen des Pfarrers Diestelkamp.“¹²¹ Früher gehörte er zwar den Methodisten an, doch sollen jetzt sektirerische Neigungen und Unarten bei demselben nicht hervorgetreten sein. Unerwähnt wollen wir auch nicht lassen, daß sich der g. Kaiser einzelne Taktlosigkeiten hat zu Schulden kommen lassen.¹²² Es werden aufgezählt: die Teilnahme an einer außerlandeskirchlichen Evangelisationsversammlung, in der er eine Ansprache hielt, die Verwendung des Talars im Kindergottesdienst der Nazarethgemeinde, die Bezeichnung „Prediger“ auf seiner Visitenkarte. Über Figge wird kurz erwähnt, er arbeite nicht als Evangelist, sondern als Generalsekretär der christlichen Gemeinschaft St. Michael. Es gab keine Probleme mit ihm.

Die Hinweise auf Kaiser beunruhigen den Oberkirchenrat, der eine Untersuchung der „Taktlosigkeiten“ durch den zuständigen Superintendenten anordnete. Kaiser hatte sich zu diesem Zeitpunkt schon entschieden, Berlin zu verlassen, so dass beide, der Superintendent und Diestelkamp vorschlu-

¹¹⁹ Johann G. Pfeleiderer, Gnadauer Pfingstkonferenz 1888. Neubearbeitung. Johannes Dreßler, Berlin (Ost), 1987, S. 60 f.

¹²⁰ Johann G. Pfeleiderer, Dritter Jahresbericht der Evangelisten-Schule Johanneum zu Bonn vom 1. Dez. 1887 – 1. Dez. 1888, Bonn 1889, S. 6. Auf S. 5f ist ein Tätigkeitsbericht Kaisers veröffentlicht.

¹²¹ Der Dritte Jahresbericht der Evangelistenschule Johanneum 1887/1888, Bonn 1889, S. 5, berichtet: Kaiser arbeitet u. a in der „Vereinskapelle“ in der Ackerstraße 140. Seit 1882 arbeiteten die Methodisten sozusagen nebenan, in „Meyers Hof“, dem elenden Wohnquartier in der Ackerstraße 136. (Vgl.: Karl Heinz Voigt, Zwischen Junkerstrasse und Meyers Hof. In: Ökumenisch-Missionarisches Institut (Hr.), „Mit uns hat der Glaube nicht angefangen, Berlin 2001, S. 50-83). Ein Beispiel für Christliebs Konzept: Den kirchenbildenden Methodismus durch den Methodismus innerhalb der Landeskirche überflüssig machen. Elias Schrenk hat schon als Berner Erweckungsprediger dieses Konzept verfolgt, ohne es wie Christlieb formuliert zu haben. (Vgl.: Karl Heinz Voigt, Die Gemeinschaftsbewegung und die Methodistischen Kirchen. In: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 9. Jg. NF (1988), Heft 1, S. 11-24.)

¹²² Schreiben des Königlichen Konsistoriums der Provinz Brandenburg an den EOK Berlin vom 7. 8. 1889. EZA Best. 7/8047.

gen, keine weiteren Schritte zu unternehmen. Das Protokoll der Vernahme von Kaiser gibt genaueren Einblick in die Probleme. Kaiser bestätigt zunächst, dass er zwei Jahre in der methodistischen Gemeinde Kiel gearbeitet hat und er hier den Titel „Prediger“ führte. Das habe er nach seinem Austritt aus der methodistischen Kirche nicht mehr getan, lediglich bei seiner „Antrittsvisiten“ in Berlin habe er in Ermangelung einer neuen seine alte Visitenkarte benutzt. Inzwischen hatte er eine neue, die er dem Superintendenten übergab. Sie enthielt lediglich seinen Namen mit Anschrift. – An einer „baptistische Zwecke verfolgende(n) Versammlung habe er nie teilgenommen. Lediglich einmal sei er in der Versammlung des schwedischen Evangelisten Franson gewesen, „um dieselbe kennen zu lernen.“¹²³ Auf wiederholtes Drängen Fransons habe er dort auch geredet, aber keinesfalls im täuferischen Sinn. Seine eigene Taufhaltung unterstrich er durch den Hinweis auf die Taufe seines vier Wochen alten Kindes durch Pfarrer Diestelkamp vor erst drei Wochen. Schließlich habe er auf Ersuchen der Kirchenbehörde den in Chicago erscheinenden „Lutherischen Hausfreund“ vorgelegt. Dort sei jener Artikel veröffentlicht, aus dem der „Evangelisch-Kirchliche Anzeiger“ am 19. Juli d. J. Auszüge veröffentlicht hatte. Weil man befürchtete, Kaiser berichte – aus methodistischer Sicht? – in amerikanischen Blättern über hiesige kirchliche Verhältnisse, musste er sich von solchen Vorwürfen distanzieren. Er habe sich nie in einem anderen Blatte als dem „Lutherischen Hausfreund“ geäußert.¹²⁴

Der von Kaiser im „Lutherischen Hausfreund“ veröffentlichte, reichlich fünf Spalten lange Artikel „Ueber Evangelisation“ hat, wenn man den von der Kirchenbehörde vorgenommenen Unterstreichungen und Randstrichen folgt, einen Hauptkritikpunkt. Kaiser hat, wie er es bei den Methodisten gelernt hat, das Reich Gottes über die eigene Konfession gesetzt. Er schrieb u.a.: „Die Identifikation des Reiches Gottes mit irgendeiner Kirche ... hat keinen biblischen Boden, sie hat auch mehr zur Verwirrung und zur Entzweiung beigetragen als zur Klarheit und Einigung.“¹²⁵ Ohlemacher hat in seiner großen Studie zur Vorgeschichte der Gemeinschaftsbewegung auf die zentrale Rolle der Reich-Gottes-Theologie hingewiesen.¹²⁶ Es ist einer Be-

¹²³ Protokoll der Verhandlung Sup. Doeblin mit Evangelist Kaiser vom 10. 9.1889. EZA Best. 7/8047. Zu Frederick Franson, BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 399-404. Franson führte in Deutschland in die Evangelisationen moody'schen Typs die sog. „Nachversammlungen“ für „Erweckte“ ein.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Gustav Kaiser, Ueber Evangelisation. In: Lutherischer Hausfreund, Chicago, 15. Juni 1889. EZA Best. 7/8047.

¹²⁶ Ohlemacher, Reich Gottes.

merkung wert, wie wenig theologisch einerseits in den Briefen des Oberkirchenrats und der Konsistorien in den Fragen zwischenkirchlicher Beziehungen argumentiert wurde, und wie andererseits ein im methodistischen Predigerseminar seminaristisch ausgebildeter einfacher Prediger und späterer Evangelist einen solchen Ton anschlug. Kaiser berichtete über die „Stadtmission“, die Gemeinschaft St. Michael, den CVJM, auch die Baptisten, Methodisten und eine unabhängige freikirchliche Gemeinde, sogar Schlümbachs Aktivitäten. Für Berlin wünscht sich Kaiser eine Zusammenarbeit, aus der „die Kirche selber ... den größten Gewinn haben“ könnte. Dazu bemerkte er: „Freilich ist dies nur dann möglich, wenn Gottes Reich über die Kirche gestellt wird und die Herzen, ohne unter dem Banne der hier so mächtigen Sektenriechei zu stehen, weit genug sind für solch eine Arbeit und andere Brüder, die das Werk des Herrn mitreiben, auch zu lieben.“¹²⁷ Diese ökumenische Haltung, begründet mit einer theologischen Reich-Gottes-Konzeption, entsprach sowohl der damaligen methodistischen Theologie und war zugleich wieder jenem Christlieb'schen Ansatz ähnlich, der den Evangelisationsverein gern nach englischem Vorbild „undenominationell“ gestaltet hätte. Kaiser traf damit einen empfindlichen Nerv. Er sah ein, dass es für ihn besser war, die Stadt zu verlassen.

3.8 Evangelisation und Laintätigkeit als Themen der Zeit.

Evangelisation, Verkündigung durch Laien, das war in den beiden letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in den deutschen Landeskirchen aktuell. Auch die „ökumenische Frage“, wenn sie auch noch unter den Chiffren „Sekten und Separatismus“ verdeckt war. Die kleinen Freikirchen hatten etwas mit in Bewegung gebracht, was der ganzen Kirche zugute kam. Wer Synodenprotokolle dieser Zeit einsieht, wird von der Fülle der Hinweise überrascht sein. Ich weise in diesem Zusammenhang lediglich auf zwei Stellungnahmen des Evangelischen Oberkirchenrats hin: Am 15.12.1884, also bald nach dem Erscheinen der Christlieb'schen Schrift „Zu methodistischen Frage“, veröffentlichte er Thesen zur „Behandlung der Sektierer“. Bald nachdem die erste Gnadauer Konferenz getagt hatte, kam es 1889 zu einem Wort über „Die Stellung des Kirchenregiments zu der Evangelistenthätigkeit von Nichtgeistlichen in unserer Landeskirche.“¹²⁸ Auch wenn keine unmittelbarer Zusammenhang besteht, ist es doch bemerkenswert, dass wieder

¹²⁷ Kaiser, Ueber Evangelisation, handschriftlich unterstrichen.

¹²⁸ EZA, Best. 7/3843.

eine entsprechende Christlieb-Schrift der kirchenamtlichen Stellungnahme vorausgeht. Der Bonner Johanneums-Präses hatte seinen Vortrag von der Wuppertaler Festwoche vom August 1888 veröffentlicht. Sein Thema lautete: „Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche.“¹²⁹ Die kirchenpolitisch reich gefüllte Thematik ist eindeutig: Christlieb wirbt für einen dem Amt zugeordneten „Gehilfendienst“, der der „Angliederung an den Organismus der Kirche“ bedarf. Auch das erste Gnadauer Referat 1888 war diesem Themenfeld gewidmet. Christliebs Weggefährte Friedrich Fabri hielt es und sprach über „Die Berechtigung, die Notwendigkeit und die Grenzen der Laientätigkeit.“¹³⁰ Aber die Themen beschäftigten nicht nur den Evangelisationsverein, das Johanneum und Gnadau. Martin Hennig schrieb 1899: „Wohin man nur kam, wurde in den Kreisen der Freunde von Kirche und innerer Mission die Frage der Evangelisation behandelt.“¹³¹ Natürlich gab es auch ablehnende oder wenigstens kritische Stimmen, die überwiegend aus dem Lager des konfessionellen Luthertums kamen. Der Hamburger Diakoniker Theodor Schäfer kann als Beispiel dienen. Er lehnte z. B. jenen Teil der neuen Evangelisationsbewegung als „ungesund“ und „sektiererisch“ ab, „der sich außerhalb von (Landes-)Kirche und innerer Mission frei organisierte.“¹³² Schäfer rechnete dazu vor allem die Heiligungsbewegung, ihre Sammelpunkte, die er in der Evangelischen Allianz sah, und die Gnadauer Konferenz. Die Veröffentlichung der kleinen Schrift Pfeleiderers über „Die Evangelistenschule ‚Johanneum‘ zu Bonn“ in Schäfers „Monatsschrift“ zeigt trotz allem eine kritische Offenheit. Der Veröffentlichung fügte er die Fußnote an: „Ich habe freilich in betreff der Sache Bedenken, welche sich aus meinem konfessionell lutherischen Standpunkt ergeben.“¹³³ Diese Bemerkung kann die These von Ulrike Jenett stützen, die von einer „einseitigen Einordnung Schäfers“ spricht, „die ihn als schroffen Gegner der Gemeinschaftsbewe-

¹²⁹ Theodor Christlieb, Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche, Kassel o. J. (1888/89).

¹³⁰ Johann G. Pfeleiderer, Gnadau 1888, S. 37-52, mit Diskussionsbeitrag Christliebs, S. 56-59.

¹³¹ Martin Hennig, Predigtreisen für die Innere Mission. In: Monatsschrift für innere Mission mit Einschluß der Diakonie, Diasporapflege, Evangelisation und gesamten Wohltätigkeit, 19. Jg. (1899), zit. n. Ulrike Jenett, Nüchterne Liebe. Theodor Schäfer als lutherischer Diakoniker im Deutschen Kaiserreich, Hannover 2001, S. 249.

¹³² Jenett, Nüchterne Diakonie, S. 249 unter Berufung auf Theodor Schäfer, Halbe und ganze Innere Mission. In: Monatsschrift für innere Mission, 21. Jg. (1901), S. 49-64, 58.

¹³³ Theodor Schäfer, Monatsschrift für innere Mission, hg. von ihm selbst, 8. Jg. (1888), S. 341.

gung oder sogar der gesamten Evangelisationsbemühungen mißverstand, obwohl er deren Anliegen in Wirklichkeit als wesentliches Element der inneren Mission ... festzuhalten versuchte.¹³⁴ Auf der anderen Seite muss man den Eindruck haben, Schäfer lebt von dem Vorurteil seiner Zeit. Offensichtlich ohne konkrete Kontakte mit dem Methodismus wird er für ihn zur „Chiffre für verfehlte innere Mission“¹³⁵, bis er in seinen späten Jahren den Hamburger methodistischen Bethanien-Diakonissen begegnet, ihr Mutterhaus beschreibt und schließlich zu dem Urteil kommt, „daß die deutschen methodistischen Einrichtungen unsern Diakonissenhäusern ziemlich konform sind.“¹³⁶ Das Beispiel Schäfer zeigt, wie längst gefällte Bewertungen und Urteile unter neuen Konstellationen wiedererwogen werden müssen. Das trifft heute in einem noch viel stärkerem Maße im Blick auf die Freikirchen zu, die im Kontext einer ökumenischen ausgerichteten Forschung, die durchweg zu völlig neuen Gewichtungen führen.

3.9 Auf dem Weg zum Deutschen Evangelisationsverein

Jörg Ohlemacher geht davon aus, dass die Anregung zur Bildung eines Evangelisations-Komitees von Schlümbach ausgegangen ist.¹³⁷ Als sich die Männer, die den Deutschen Evangelisationsverein bildeten, zu ihrer konstituierenden Sitzung trafen, hatte Christlieb ganz selbstverständlich den Vorsitz. Er hielt auch das einleitende Referat und sprach über „Die Stellung der Evangelisten zu den Organen der Landeskirche und die Auswahl der Orte.“¹³⁸ Damit griff er, bevor es zur Organisation des Vereins kam, eine zentrale Frage des Selbstverständnisses auf, zu der er durch die Folgen der Evangelisationen 1882/83 in Berlin und Schleswig-Holstein gedrängt war. Er konstatierte: „Unser Verein ist seiner Natur nach ein freier, wie andere Vereine der inneren und äußeren Mission, kein offiziell kirchenregimentlicher. Zusammenarbeiten mit den geordneten Dienern am Wort ist stets wünschenswerth (vgl. Moody), unser Ziel, Evangelisation der unchristlichen Massen, des unkirchlichen Volks, das ja nominell aus lauderen Gliedern der Landeskirche besteht, ist ohne Mitwirkung der Geistlichen gar nicht zu er-

¹³⁴ Ebd., S. 252.

¹³⁵ Jenett, Nüchterne Diakonie, S. 337-345.

¹³⁶ Ebd., S. 345. Jenett zitiert: Th. Schäfer, Methodistische Diakonissen. In: MIM, 21. Jg. (1901), S. 255.

¹³⁷ Ohlemacher, Reich Gottes, S. 62. Leider ohne Quellenhinweis, aber für den organisationsfreudigen Schlümbach durchaus typisch.

¹³⁸ Prot. der Sitzung v. 18. März 1884 im Johanneum, S. 1.

reichen ...¹³⁹ Es wird von Anfang an klar, dass es um das Verhältnis des „freien“ Vereins zur Landeskirche geht, wie später um das Verhältnis der Gemeinschaft zur „Kirche“, wie man –theologisch verkürzend– sagt, wenn man die Landeskirche meint. Jasper von Oertzen wies darauf hin, dass in Schleswig-Holstein durch die erfolgte Anbindung der Vereins für innere Mission, der anfangs unter dem irischen Judenmissionar James Craig angelsächsisch bestimmt war und aus dem Ruder zu laufen drohte, jetzt auch Geistliche für die Arbeit der Evangelisation gewonnen werden konnten, die früher Gegner waren. Elias Schrenk, der auf den 150 jährigen Vorsprung der Engländer und Amerikaner in der Evangelisation hinwies, bemerkte: „ungläubige Pastoren“, die „nicht im Stande (sind) Erweckte zu versorgen, ... ruinieren sie, oder treiben sie den Sekten in die Arme.“¹⁴⁰ Pastor Erdmann aus Elberfeld hielt einen Vortrag über „Die richtige Methode der Evangelisationsversammlung“ und bedauerte am Schluß, dass „durch die Einführung verschiedener Methodistenlieder ohne Rücksicht auf das kirchliche Bewußtsein unseres Volkes von vornherein der Abneigung gegen solche Versammlungen viel Vorschub geleistet wurde.“ Er schlug stattdessen das von der Evangelischen Gesellschaft herausgegeben Liederbuch oder Volkenings „Missionsharfe“ vor. Es ging dabei gewiss nicht nur um den Verkauf der von seiner Gesellschaft produzierten Liederbücher, sondern auch um ein Zurückdrängen des „Methodismus“ mit dem englischen Erweckungslied und den damals weit verbreiteten Gebhardt'schen Liederbüchern, die später breiten Eingang in die „Reichslieder“ der Gemeinschaftsbewegung gefunden haben.¹⁴¹

Am Ende des zweiten Sitzungstages ging es um das Johanneum. Christlieb berichtete über dessen Erwerb und „den deutlichen Fingerzeig Gottes zur Uebernahme“ der irischen „Missionsstation“. Man sprach noch über die Gewinnung der nötigen Arbeitskräfte und die Erweiterung des Comites. Erst am dritten Tag, dem 20. März, wurden die organisatorischen Fragen unter dem Tagesordnungspunkt „Die Organisation des Werkes“ behandelt.¹⁴² Edu-

¹³⁹ Ebd. – Ein Handschriftenvergleich zeigt, dass Christlieb den Extrakt seines Vortrags selber ins Protokollbuch eingetragen hat, wie die anderen Referenten auch.

¹⁴⁰ Ebd., S. 2. Wieder ganz offensichtlich die handschriftliche Eintragung des Referenten selber. – Die einzelnen Referate zu Fragen der Evangelisation wären eine ausführliche Untersuchung und einen Vergleich mit der damaligen methodistischen Evangelisationspraxis wert. Sie würden helfen, Übereinstimmungen und Unterschiede zu benennen und, wie ich meine, eine große inhaltliche Nähe zeigen. Die Differenz liegt weniger in der Frage des soteriologischen Ansatzes, sondern des ekklesiologischen Rahmens.

¹⁴¹ Zu dieser Frage wird der Beitrag von Dozent Günter Balders mehr Aufschluss bringen.

¹⁴² Prot., S. 11 f.

ard Graf von Bernsdorff schlug die Berufung Schlümbachs für einen einjährigen Evangelisationsdienst vor. Finanziell solle man die Londoner Freunde, die ihn früher unterhielten, um Unterstützung bitten. Sie sollen „aufgefordert werden, ihre Beiträge durch unser Comite an ihn gelangen zu lassen, um den Schein eines nur aus dem Ausland besoldeten Arbeiters zu vermeiden.“¹⁴³

Christlieb soll die „Centralleitung“ innehaben, ein kleines Exekutivcomite soll den Sitz in Bonn haben und ein weiteres Comitee, bald darauf „Generalkonferenz“ genannt, soll in den verschiedenen Provinzen Deutschlands gebildet werden. Die Konferenz soll jährlich in Bonn tagen. Der Name ihre Komitees soll lauten „Deutscher Evangelisationsverein“. Die beschlossenen Statuten sollen als „vorläufiger Entwurf“ in 500 Exemplaren gedruckt werden.

Damit war die Organisation und die inhaltliche Bestimmung des Vereins festgelegt. Schon in der Gründungssitzung fällt die betonte Zuordnung des bewusst freien Vereins zu den Landeskirchen und die Zurückhaltung gegenüber öffentlichen Kontakten zu England auf.

Es ist bezeichnend, dass im Statut des „Deutschen Evangelisationsvereins“ in einer längeren Passage sein „Evangelisch-kirchlicher Charakter“ festgeschrieben werden musste. Die Verantwortlichen sahen sich genötigt, gegenüber ihren Kirchen für die in Bonn ausgebildeten Evangelisten u. a. folgende Bedingungen herauszustellen, die sie auch dem Konsistorium gegenüber bereits abgegeben hatten: Sie müssen (1) „für ihre Person einer der bestehenden Landeskirchen angehören und (2) in deren Abendmahlsgemeinschaft stehen“. Man wird erneut an Schlümbach erinnert. Weiter müssen sie (3) „im Unterschied von außerkirchlichen Evangelisationsbestrebungen die Früchte ihrer Arbeit den bestehenden Kirchen ... überweisen und (4) keinerlei außerkirchliche Sonderzwecke verfolgen.“¹⁴⁴

Der heutige Leser dieser Grundsätze fragt sich: Ist das nicht alles selbstverständlich? Nein, das war es damals nicht. Die Freikirchen hatten längst ihre evangelistische Arbeit aufgenommen. Ausser dem zogen evangelisierende Engländer und Schotten durchs Land, die ausserkirchlich wirkten, aber auch einzelne Deutsche wollten sich konfessionell nicht einbinden lassen. Das spiegelt sich gerade in jener Sitzung des Evangelisationsverein wider, in der die Einladung nach Gnadau beraten und verabschiedet wurde. Da ist zunächst der deutsche Arzt Dr. Ziemann, der von England her ungezählte

¹⁴³ Ebd., S. 12.

¹⁴⁴ Die Satzungen des ehemaligen Deutschen Evangelisationsvereins. In: Theodor Haarbeck, Evangelistenschule Johanneum 1886–1911, Barmen, o. J. (1911), S.13. Das „Vorläufige Statut“: EZA, Bestand 7/8047.

Evangelisationen am Niederrhein gehalten hat. In der Sitzung des Vereins am 13./14. April 1887 wurde die Frage aufgeworfen, warum er nicht gekommen sei. Das Protokoll vermerkt: Er konnte aus zwei Gründen nicht eingeladen werden: (1.) gehört er nicht zum Comite unseres Evangelisations Vereins, (2.) evangelisiere er nicht nach unseren Prinzipien.¹⁴⁵ Dr. Ziemann komme auch, wenn er von landeskirchlichen Pfarrern nicht gerufen werde, um zu evangelisieren, und das stehe gegen das, was „wir in unserem Programm versprechen“. Später in der Sitzung wurde erneut über Dr. Ziemann verhandelt, „der innerkirchlich und zugleich außerkirchl. arbeiten will, während wir fest bei unserem Princip innerkirchlicher Wirksamkeit bleiben müssen, das uns viele Thüren erschlossen hat ...“¹⁴⁶

Die gleiche Frage betraf den an der Sitzung teilnehmenden Siegerländer Gustav Siebel. Er bat darum, ihn „am besten unbehelligt zu lassen“. Er meine es redlich, aber er wolle „nun einmal nicht bloß inner-, sondern auch außerkirchlich evangelisieren ...“¹⁴⁷

Die Auseinandersetzungen um Schlümbach hatten gezeigt, dass nur ein deutlich auf den Dienst innerhalb der Landeskirchen sich begrenzender Verein eine Chance hatte, ein gewisses Maß an Akzeptanz zu finden. Die Abgrenzung gegenüber den evangelisierenden Freikirchlern und den reisenden Ausländern war in dem national immer enger denkenden Kaiserreich geboten. Dass es ein „Deutscher Evangelisationsverein“ war, machte noch einmal deutlich, dass man „Rücksicht auf das kirchliche Bewußtsein unseres Volkes“ nehmen muss, um nicht „der Abneigung gegen solche Versammlungen viel Vorschub“ zu leisten.¹⁴⁸ Was für die Lieder galt, das galt generell.

Für den Verein selber war es schon belastend genug, dass er eine Art Laienbewegung war. Das Gründungsprotokoll haben am 20. März 1884 unterzeichnet: Christlieb, J.v. Oertzen, v. Niebuhr, E. Schrenk, Dr. Ziemann, E. Pückler, A. Bernsdorff. Christliebs Sohn nahm an manchen Sitzung teil, ohne die Protokolle mit zu unterzeichnen. Prof. Christlieb war der einzige kirchlich ordinierte Theologe. Schrenk war in Basel als Missionar ausgebildet worden, Landgerichtsrat Gerhard von Niebuhr, schon mit Pearsall Smith vertraut, hatte sich in Bonn zu den separatistisch orientierten Kreisen in der

¹⁴⁵ Prot. des Deutschen Evangelisationsvereins vom 13./14. April 1887. Dokumentiert bei Ohlemacher, Reich Gottes, S. 242.

¹⁴⁶ Ebd., S. 245.

¹⁴⁷ Ebd., S. 242.

¹⁴⁸ Vgl. S.: (Erdmanns Bemerkungen).

irischen Mission gehalten und den Kauf des Johanneums ermöglicht¹⁴⁹, Oertzen, zunächst Offizier dann Mitarbeiter Wicherns, schließlich führend im schleswig-holsteinischen Verein für Innere Mission, und Pückler als Jurist, waren von Schlümbach beeinflusste Laien. Ziemann ist in England zu einem tätigen Glauben geführt worden und Bernsdorff hat dort ebenfalls die Grundlage für seine vielseitige Tätigkeit empfangen und seinen Lebenshorizont als Diplomat erweitert. Wichtig für die Mitwirkung im Evangelisationsverein ist der Hinweis Ohlemachers: „Alle drei (Pückler, Oertzen und Bernsdorff) haben sich von einem Deutschamerikaner (von Schlümbach) für die ... Evangelisation gewinnen lassen.“¹⁵⁰ Zum Ende der Sitzungen war Jan Wildeman schon abgereist. Er hatte in einer Heilungsbewegung führend mitgewirkt, war später Mitarbeiter, schließlich Inspektor im Evangelischen Brüderverein, den man aus der Landeskirche kritisch beobachtete.¹⁵¹ Zeitweise hat der Elberfelder Pastor Otto Erdmann, Inspektor der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland, teilgenommen, jedoch war er, als es um die Organisation des Vereins ging, nicht mehr anwesend. Die Gründe wissen wir nicht.

Überblickt man diese Gruppe tatkräftiger und geisterfüllter Männer, dann kann man einerseits die Amtskirche verstehen, wenn sie nicht ohne Sorge auf diesen Verein schaute. Andererseits kann man die Verantwortlichen dieses Vereins genauso gut verstehen, wenn sie alles in ihrer Macht stehende taten, um jede nur denkbare Last abzuschütteln, denn sie wollten ja wirklich nichts anderes, als den Auftrag erfüllen, zu dem sie sich berufen wussten. Allerdings blieb die kirchenpolitische Konstellation wirksam, als es um die Einberufung der ersten Gnadauer Pfingstkonferenz ging.

3.10 Einladungsschreiben nach Berlin und Gnadau.

Das erste Einladungsschreiben zu einer 1887 in Berlin geplanten Konferenz wurde von Bernstorff, Oertzen und Pückler, der den Entwurf gemacht hatte, gemeinsam unterzeichnet. Aufmerksamkeit verdient die Frage, an wen richtete sich die Einladung? Im Text ist es eine offene „Einladung zu einer freien Konferenz christlicher Männer aus ganz Deutschland.“¹⁵² W. Alfred Siebel spricht rückblickend über eine Begegnung zwischen seinem Vater Jacob

¹⁴⁹ Im Konsistorium war man sich dessen bewusst, dass Frau von Niebuhr in eine Heilungsbewegung verwickelt war.

¹⁵⁰ Ohlemacher, Reich Gottes, S. 59.

¹⁵¹ Zu Jan (Johannes) Wildemans, vgl. August Jung, Vom Kampf der Väter. Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert, Witten 1995, S. 46 ff., 58 ff. u. 285.

¹⁵² Ohlemacher, Texte, S. 24.

Gustav Siebel und von Oertzen, auf der eine „Konferenz als Sammelpunkt für innerkirchliche Freunde ...“ angeregt worden sei.¹⁵³ Ich halte diese „innerkirchliche“ Eingrenzung für eine später übliche Interpretation, die durch Gustav Siebels eigene Positionierung hinterfragt werden muss. Siebel war wegen seiner „außerkirchlichen“ Interessen nicht dem Evangelisationsverein beigetreten. Er hatte selber im Zusammenhang des Vereins für Reisepredigt „außerkirchliche“ Abendmahlsfeiern angeregt und sogar den Antrag auf die Erlangung von eigenen Körperschaftsrechten für den Verein gestellt.¹⁵⁴ Wie dagegen die offene Einladung Oertzens dessen Denken entsprach, zeigte sich in Hamburg bei einem Jünglingsfest bei der entstehenden Evangelischen Gemeinschaft. Dort begegneten sich der auswärtige Prediger Carl Grün (Essen) und der Präses des norddeutschen Jünglingsbunds Oertzen. Als sie sich am nächsten Tag wieder bei einem Jünglingsvereinsfest der unabhängigen, von Craig gegründeten Jerusalemskirche trafen, forderte Jasper von Oertzen Prediger Carl Grün sogar zu einer Ansprache auf.¹⁵⁵ Ähnliches wiederholte sich 1892 im Zusammenhang der Hamburger Allianz Gebetswoche. Es wird über Oertzen berichtet, er habe von vielen bestehenden Trennungen zwischen den Konfessionen gesprochen und „es müsse ein jeder seinem Bekenntnis treu und seiner Meinung gewiß bleiben, ... aber die Dinge, die uns einigen seien doch mehr und größer.“¹⁵⁶

Im Entwurf zu lesen, „dass überall im Reiche Gottes scharfe Gegensätze sich geltend machen.“ Wo lagen die Probleme? Der Text beschreibt: Das „unter uns n(euer-)wachte Leben bewegt sich aber zum Theil noch nicht (t in) solchen Bahnen, in welchen es verlaufen muß, wenn e(s zum) Aufbau des Reiches Gottes innerhalb der Volkskirche ... wirkungsvoll w(erden) soll ... manche Laienprediger (haben sich) in einen beklagenswerten Gegensatz zu den Institutionen der Vol(kskirche) drängen lassen ...“¹⁵⁷ Als sich in urchristlicher Zeit Meinungsverschiedenheiten zeigten, sei man zu einem Meinungsaustausch zusammengekommen, um den Frieden wieder herzustellen. Auch heute gebe es in unserem Lande Männer, „welchen der Aufbau des Reiches Jesu Christi hoch über allen menschlichen Parteiungen und Meinungen steht und darum kann auch das, was in der apostolischen Zeit sich als wirksam erwies, unseren jetzigen Verhältnissen zum Heil und Segen gereichen.“ Aus diesem offensichtlich „undenominationellen“ Ansatz zog Oert-

¹⁵³ Jakob Schmitt, *Die Gnade bricht durch*, Gießen/Basel 1958³, S. 355.

¹⁵⁴ Ebd., S. 347-349.

¹⁵⁵ Carl Grün, *Ein Besuch in Hamburg*. In: *Evangelischer Botschafter*, 24. Jg. (1887), S. 390.

¹⁵⁶ Carl Grün, *Aus Norddeutschland*. In: *Evangelischer Botschafter*, 29. Jg. (1892), S. 63.

¹⁵⁷ Ohlemacher, *Texte*, S. 24.

zen die Konsequenz: „Darum werden alle christlichen Männer, denen es Ernst damit ist, daß das Reich Gottes sich in Deutschland im Frieden erbaue, sich zu einer Konferenz, etwa im Mai 1887, in Berlin versammeln.“ Damit war ein weites Ziel beschrieben und mit einer offenen Einladung verbunden. Konkret wollte man die „Principien“ klarlegen und versuchen, „die entstandenen Schwierigkeiten zu beseitigen.“¹⁵⁸ Ging es etwa um die Spannung zwischen „kirchlicher“ und „außerkirchlicher Evangelisation“? Danach werden auch „christliche Frauen, namentlich solche, die mitarbeiten ... herzlich eingeladen, auf der eigens für sie reservierten Tribüne den Beratungen beizuwohnen ...“¹⁵⁹

Die erste Einladung vermittelt den Eindruck einer bewusst „undenominationalen“ Offenheit, die auch Freikirchlern die Teilnahme ermöglicht, um entstandene „Gegensätze“ abzubauen.

Mit der Entstehung der eigentlichen Einladung nach Gnadau, also dem zweiten Einladungsschreiben, hat Ohlemacher sich ausführlich auseinandergesetzt. Auf deren Formulierungen haben Christlieb, Pfleiderer, Schrenk und Fabri intensiv Einfluss genommen. Was von Ohlemacher zusammenfassend über Christlieb, Schrenk und Fabri formuliert wird, trifft in gleicher Weise für Pfleiderer zu, der mangels Vorarbeiten damals nicht in die Bewertung einbezogen wurde. Übereinstimmung sah Ohlemacher in folgenden Punkten: (1) alle haben Beziehungen zu Johann Christoph Blumhardt; (2) alle haben internationale Erfahrungen in Verbindung mit der angelsächsischen Erweckungsbewegung; (3) alle sehen in der englisch/amerikanischen Massen-Evangelisation ein Modell, dass auf deutsche Verhältnisse hin gestaltet werden kann; (4) alle haben sich zustimmend mit der Heiligungsbewegung befaßt und sind ihr begegnet; (5) sie sind (teilweise) untereinander befreundet; (6) sie arbeiten in außerkirchlichen Organisationen (Allianz, Deutscher Evangelisationsverein) mit; (7) alle sind Ehemänner und Väter; wichtig ist schließlich auch: (8) alle stehen in einer Tätigkeit, die es ihnen erlaubt, „überkonfessionelles Christentum“ zu vertreten.¹⁶⁰

Es scheint, als müsse die letzte der Thesen diskutiert werden. Von ihrer beruflichen Tätigkeit her sind sie dazu in der Lage. Ob aber die kirchenpoli-

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Ebd. Hier einer der seltenen Fälle, in denen Frauen ausdrücklich eingeladen sind. Sie mussten, wie bei der Jahrestagungen der Deutschen Christlichen Studentenbewegung, „auf den hinteren Sitzen der Galerie“ ihren Platz einnehmen (Vgl. Karl Kupisch, Studenten entdecken die Bibel. Die Geschichte der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung (DCSV), Hamburg 1964, S. 43). Es ist zu untersuchen, ob die Öffnung für die Teilnahme von Frauen auch ein Erbe ist, das amerikanisch-freikirchlichen Vorbildern folgte.

¹⁶⁰ Ohlemacher, Reich Gottes, S. 121.

tische Situation ihnen diesen Freiraum lässt, wenn die Sache der Evangelisation und die evangelistische Predigt von Laien eine echte Chance haben soll, das muss nach der Erfahrung mit Schlümbach neu erwogen werden. Schon die verschiedenen Felder der Wirksamkeit Christliebs haben gezeigt, dass er um so weniger Vertrauen findet, je mehr er „überkonfessionelles Christentum“ vertritt oder gar praktiziert.

Die kirchliche Bindung der Verfasser an die Volkskirche ist zwingend, wenn sie mit dem Johanneum und dessen Schülern anerkannt werden und auch finanzielle Unterstützung gewinnen wollen und wenn der Aufruf nicht einen Sturm des Protestes auslösen soll. Das gilt in gleicher Weise für Einladungen zu Evangelisationsversammlungen. Obwohl Christlieb großes Gewicht darauf legt, dass der Evangelisationsverein ein „freier Verein“ bleibt und seine Sicht der Kirche auch nicht unkritisch ist, so kann man doch daraus nicht schließen, der zukünftige Kurs der Verfasser sei „gegen die Kirche gerichtet.“ Der Verein behielt sich wohl vor, ohne die Volkskirche und die einzelnen Gemeinden handeln zu können, aber unter keinen Umständen gegen sie. Damit hätte der Verein allen langsam erworbenen Kredit aufs Spiel gesetzt. Aber das wäre nur eine taktische Frage. Christlieb hatte die Westdeutsche Evangelische Allianz unter seine Fittiche genommen, um dem drohenden Separatismus zu wehren. Selbst in der Einladung nach Gnadau wird die „Ausbreitung von religiösen Privatversammlungen“ als ein „Schutz vor separatistischen Fehlentwicklungen den Kirchen zur Förderung dringend anempfohlen.“¹⁶¹

Alles läuft auf einen zentralen Punkt der Gnadauer Einladung hinaus, der im Vergleich zum ersten Entwurf eine entscheidende Änderung bedeutet: War die erste eine offene „Einladung zu einer Konferenz christlicher Männer aus ganz Deutschland“, so hatte der Evangelisationsvereine gerade an dieser Stelle eine entscheidende Änderung vorgenommen, die seinen Statuten entsprach. Im Protokoll heißt es, man wolle zu einer „Versammlung christlicher Männer aus den Landeskirchen Deutschlands“ einladen.¹⁶² Wollte man ursprünglich im Stile des Jerusalemer Apostelkonzils die „entstandenen Schwierigkeiten beseitigen“, so waren jetzt nur noch die erwünscht, „welche mit uns nachstehende Überzeugung teilen“: (1) Mitarbeit im Reiche Gottes als Pflicht aller Gläubigen, also auch der Laienprediger; (2) die Privaterbauung auch zur Vertiefung des inneren Lebens und (3) den Segen der Volkskirche zu achten und das geordnete Amt zu stärken, „daß daher separatisti-

¹⁶¹ Ebd., S. 73.

¹⁶² Ebd., S. 80, aus dem Protokoll des Deutschen Evangelisationsvereins vom 14.4.1887.

sche Tendenzen und unevangelische, schwärmerische und gewaltsame Heilsmethoden ferne zu halten seien, da solche die Kräfte des Glaubens und der Liebe vielfach schädigen.“¹⁶³ Da war die direkte Ausladung von „Außerkirchlichen“, die man längst mit Vorurteilen wie „unevangelisch, schwärmerisch, gewaltsame Heilsmethoden“ belegt hatte. Es war die Aufgabe der Konferenz, wie es weiter hieß, „das Recht der gemeinschaftlichen Privaterbauung ... in ihrem Verhältnis zum geordneten Amt und den Organen der Kirche klar zu stellen.“¹⁶⁴

Mit Gnadau begann der Weg, dessen knappe Zusammenfassung Christlieb zugeschrieben wird: „In der Kirche, mit der Kirche, aber nicht unter der Kirche.“ Er sollte klarlegen: Keine ausserkirchliche Evangelisation, die zu autonomer – also freikirchlicher – Gemeindebildung führte. Darin sah man „Separatismus“.¹⁶⁵

4. Abschließende Erwägungen.

Mit den Gnadauer Konferenzen hatte die Gemeinschaftsbewegung seit 1888 einen Sammelpunkt erhalten.

4.1 Zur Organisation der Gemeinschaftsbewegung

Kritisch sah Paul Fleisch die mit dem Evangelisationsverein einsetzende und sich in Gnadau fortsetzende organisatorische Entwicklung innerhalb der „modernen Gemeinschaftsbewegung“. Nach seiner Beobachtung unterschied sich vom älteren innerkirchlichen Pietismus auch dadurch, dass sie sich jetzt organisierte.

Ein Kapitel seines einflussreichen Buches überschrieb Fleisch: „Würdigung der ‚Gemeinschaft‘, speziell der ‚organisierten Gemeinschaft‘ vom lutherischen Standpunkt aus.“¹⁶⁶ Christlieb habe Einfluss gehabt auf diese organisatorische Entwicklung. Es liege nahe, „den Ursprung der Organisati-

¹⁶³ Ebd., S. 235 f.

¹⁶⁴ Ebd., S. 236.

¹⁶⁵ Der Begriff „Separatismus“ ist für jene Freikirchen, deren Gemeindeaufbau durch Evangelisation erfolgt ist, unangemessen. Sie sind nicht, wie die sog. lutherischen Freikirchen, die heute die SELK bilden, durch Abspaltungen oder Resistenz wegen Lehrfragen entstanden, vielleicht mit Ausnahme einer Reihe von Freien evangelischen Gemeinden, die über den „Evangelischen Brüderverein“ den korporativen Weg zur Freikirche gefunden haben. Im Baptismus ist wegen des theologischen Ansatzes der Übertritt einer ganzen Gemeinde ebensowenig vorstellbar, wie im Methodismus des 19. Jahrhunderts.

¹⁶⁶ Fleisch, Gemeinschaftsbewegung, S. 70 ff.

on durch die Oxforder Bewegung hindurch in England-Amerika zu suchen in den organisierten methodistischen ‚Gemeinschaften‘.“ Darin zeige sich in „fundamentalem Gegensatz zum Pietismus ein Grundzug des optimistischen Methodismus ...“.¹⁶⁷ Nur in Württemberg sei es schon früher zur Organisation von Gemeinschaften gekommen. Die Triebfeder dazu sah es in einem Pessimismus, der die letzte Rettung der Gläubigen in ihrem engeren Zusammenschluss sah. Eben darin unterscheide sich „die pietistische Gemeinschaftsorganisation deutlich von der methodistischen, wo gerade der Optimismus zur Organisation aller Kräfte treibt.“¹⁶⁸

Hier erweist sich Fleisch als ein guter Kenner englischer Kirchengeschichte und der dortigen methodistischen Gemeinschaften. Die unter dem Einfluss des Pietismus stehenden „Stillen im Lande“ hätten solcher Organisationsformen nicht bedurft. Man gewinnt den Eindruck, Fleisch beobachte nicht ohne Sorge die von Christlieb eingeleitete Verschiebung von der pietistischen Tradition unorganisierter „Privaterbauung“ in eine methodistische Richtung organisierter, offensiver Evangelisation.

Aus heutiger Sicht wird man zur Frage der Organisation sagen müssen, dass im Kaiserreich vier Linien zusammentrafen: Ein organisationswilliges 19. Jahrhundert, in dem die gesellschaftliche Entwicklung Rahmenbedingungen für ein ausgedehntes Vereinswesen und für die Durchführung von Konferenzen verschiedenen Typs bereitstellte.

Die zunehmenden Berührungen zwischen weitgehend geschlossenen, teilweise sehr kleinen deutschen Landeskirchentümern mit einer konfessions- und länderübergreifenden angelsächsischen Erweckungsbewegung durch persönliche Beziehungen Einzelner, missionarisch angelegten Reisen von Evangelisten und Erweckungspredigern, Rückwirkungen aus der weltweiten Mission, Rückwirkungen von Auswanderern und, nicht zu unterschätzen, das Kommen der Freikirchen.

Die überregionalen Wirkungen von zunächst Robert Pearsall Smith mit den erwecklichen Großveranstaltungen; danach der Einfluss des Evangelisten Friedrich von Schlümbach, der das US-Modell der Organisation des CVJM zur strukturellen Umwandlung pietistisch orientierter Jünglingsbetreuung in missionarisch bestimmte Arbeit einführte und damit auch ein Organisationsmodell für den Deutschen Evangelisationsverein mit der umfassenderen Zusammenführung der Gemeinschaften in Gnadau lieferte.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ebd., S. 70.

Erstmals gab es in dem unter obrigkeitlichen Vorgaben in katholische, lutherische, reformierte und unierte Gebiete mit einem gewissen Monopolanspruch evangelische kirchliche Alternativen. Sie nahmen im Gefolge der Aufklärung die Würde des Individuums auch in den religiösen Entscheidungen ernst und schufen einen Raum für die freie Glaubens- und Gewissensentscheidung. Gegenüber dieser Entwicklung, die durch das „Eindringen“ der Freikirchen entstanden war, erweis sich gerade die Organisation der Gemeinschaftsbewegung als ein Instrument der Abwehr kirchlicher Zersplitterung, insofern die Gemeinschaftsbewegung versuchte, freikirchliche Funktionen als Gemeinschaften innerkirchlich zu übernehmen (Der Aspekt des Kommens der Freikirchen ist in der Historiographie der Gemeinschaftsbewegung bisher sträflich vernachlässigt worden).

4.2 Theologische Aspekte

Die Gemeinschaftsbewegung hat ihren Impuls nicht aus einem akademischen theologischen Ansatz gewonnen, sondern – vereinfacht gesagt – aus geschenkter spiritueller Kraft. Darum ist das Wesen und die Wirkung der Gemeinschaft nicht ausschließlich theologisch zu fassen, sondern – wie ich es versucht habe – auch in ihrer Entwicklung, ihrer Gestalt, den handelnden Personen und den auch kirchenpolitischen Reaktionen. Damit ist nicht gesagt, dass es nicht notwendig wäre, theologische Akzente zu beschreiben. Aber dass die Gemeinschaftsbewegung ist nicht einen theologischen Wurf gefolgt über dessen Darlegung sie zu begreifen wäre.

Natürlich ist nach den Erwägungen zur Gestaltwerdung der Gemeinschaftsbewegung nun auch – wie in einem Anhang – über theologische Akzente zu handeln.

Das theologische Fundament und Umfeld der organisierten Gemeinschaftsbewegung ist gleichfalls maßgeblich von der internationalen angelsächsischen Erweckungsbewegung beeinflusst. Die Themenfelder der ersten Gnadauer Konferenz sind dafür ein herausragendes Beispiel: (1) Evangelistische Laienpredigt, wie sie in England und Amerika einflussreich und fast unwidersprochen geübt wurde – Ausnahmen bildeten in Amerika die Lutheraner, die es in England kaum gibt –;¹⁶⁹ (2) Evangelisation, die nach den Kolporteuren und wandernden Boten der Vereine sich im Stile eines Dwight

¹⁶⁹ Friedrich Fabri sprach über „Die Berechtigung, die Notwendigkeit und die Grenzen der Laientätigkeit.“

L. Moody in Hallen und Sälen an die Massen wendet;¹⁷⁰ (3) die Überwindung der Privaterbauung in Konventikeln durch die Organisation und Vernetzung der Gemeinschaften nach angelsächsischem Vorbild in überdenominationellen Vereinigungen¹⁷¹ und endlich (4) der theologischen Bewegung des 19. Jahrhunderts, die sich als Heiligungsbewegung einem der deutschen theologischen Tradition eher fremden Thema zuwendet.¹⁷²

Insbesondere die ungelöste ekklesiologische Frage verdient in der weiteren Forschung noch genauere Untersuchungen. Man wird auch hier von dem ungewöhnlichen Denkansatz ausgehen müssen, den man nur in der Spannung zwischen ökumenischer Offenheit und der Priorität zu missionarischer Verpflichtung in konfessioneller Engführung verstehen kann. Die Behörden der damaligen staatskirchlichen Bürokratie haben mehr in den Kategorien des Staatskirchenrechts als mit den theologischen Kriterien ihrer Bekenntnisschriften argumentiert. Das bedeutete: sie unterschieden zwischen staatskirchenrechtlich seit 1555 bzw. 1648 anerkannten „Kirchen“ und eingedrunghenen „Sekten“ im Sinne von „richtig“ und „falsch“. Jörg Ohlemacher hat herausgearbeitet, wie zentral in Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung, ich ergänze auch im Methodismus,¹⁷³ die „Reich-Gottes-Konzeption“ mit ihren verschiedenen Implikationen war.¹⁷⁴ Während die Staatskirche die Freikirchen ablehnte und vielfach bekämpfte, trafen sich in Erweckung, Gemeinschaft und Freikirchen Reich Gottes Vorstellungen, die geeignet waren, die konfessionelle Frage zu öffnen. Leider ist die Entwicklung der Beziehung zwischen der verfassten Amtskirche und den sich in ihr bewusst als „freie“ Vereinigung bildenden Gesellschaften und Organisationen ohne Bindung an das Staatskirchenrecht noch nicht gründlich untersucht. Sie könnte für das wirkliche ekklesiologische Verhältnis von Staatskirche zu freier Gemeinschaftsbewegung und umgekehrt erhellend wirken.

Die Reich-Gottes-Konzeption war am Ende des 19. Jahrhundert geeignet, gleichzeitig das Selbstverständnis der als Kirchen anerkannten „Konfessio-

¹⁷⁰ Jasper von Oertzen sprach über: Die Notwendigkeit der organisierten Evangelisation neben dem pastoralen Amt und ihre Bedeutung für das öffentliche Leben.“

¹⁷¹ Sup. Theodor Schmalenbach als Vertreter der Ravensburger Erweckung behandelte das Thema: Die Gemeinschaft der Heiligen und die notwendige Organisation christlicher Gemeinschaften in Stadt und Land.“

¹⁷² Der frühere Basler theologische Lehrer und spätere Generalsuperintendent in Posen, Wolfgang Fr. Geß behandelte die Frage: „Was lehrt die Heilige Schrift über Heiligung?“

¹⁷³ Karl Heinz Voigt, Warum kamen die Methodisten nach Deutschland? Eine Untersuchung über die Motive für ihre Mission in Deutschland, 1975, 1984⁴, S. 38 ff. (Mithilfe beim Aufbau des Reiches Gottes).

¹⁷⁴ Ohlemacher, Reich Gottes, S. 122 ff.

nen“ wie der kirchenrechtlichen „Sekte“ zu relativieren, sofern dieselbe auf dem Boden des Evangeliums steht. Daher konnte Christlieb, der die reformatorischen Grundanliegen innerhalb der methodistischen Kirchen verwirklicht fand, aus theologischen Erwägungen den kirchenpolitischen Urteilen von Konsistorien nicht folgen. Was den Kirchenbehörden „Sekten“ waren, konnte er vom Reich Gottes her wenigstens als „Sonderkirchen“ bezeichnen und schreiben: „Das Reich Gottes zu oberst! Der Berg Gottes ist und bleibt höher und soll uns darum auch lieber sein als alle Kirchthürme, d. h. als alle Kirchen und Kirchlein von Menschen erbaut.“¹⁷⁵ Eine weitreichende Konsequenz daraus war, dass er – englischen Vorbildern folgend – ursprünglich an eine „undenominationalle“ Organisation gedacht hat, als er den Evangelisationsverein erdachte. An der konkreten Erfahrung mit dem methodistischen Evangelisten Friedrich von Schlümbach scheiterte dieser Gedanke. Ökumenische Mission war noch nicht möglich. So musste Christlieb sich, wollte er seinem evangelistischen Auftrag treu bleiben, von der durch das Reich-Gottes-Denken her eröffneten ökumenischen Mission verabschieden. Die „Neuevangelisierung“ Deutschlands hatte Priorität. Die Entstehung der Gemeinschaftsbewegung mit ihrer „ökumenischen“ Abgrenzung war eine Folgeerscheinung, die man in diesem Spannungsfeld sehen muss.

Historisch ist anzumerken: Die Gemeinschaftsbewegung ist nicht nur aus fernen, undefinierbaren angelsächsischen Impulsen gespeist, sondern ist einer konkreten kirchenpolitischen Situation auch als eine Absetz- und in gewissem Sinne auch Konkurrenzbewegung zu den missionierenden Freikirchen in Deutschland entstanden. Eine „Wurzel“, die man bisher nicht gesehen hat, was dazu führte, dass Theodor Christlieb innerhalb dieses Geflechts für seine konfessionell orientierten Zeitgenossen unverstanden, fehlinterpretiert und teilweise isoliert seinen für die Einheit innerhalb der Landeskirchen bisher unterschätzten Dienst geleistet hat.

Ihm war die Verkündigung des Heils das zentrale Anliegen schlechthin. Gottes Heil muß in einer „Neuevangelisierung“ den Massen angeboten werden. Ein Anliegen, für das Gründen viele Kollegen und Pfarrer aus theologischen kein Verständnis hatten.

¹⁷⁵ Theodor Christlieb, *Reich Gottes, Gemeinde, Kirche* nach biblischem Begriff, für die Freunde der evang. Allianz gedruckt. Mülheim/Ruhr, 1882, S. 14. – Er schrieb darin: „Nach der Schrift bilden die *Gemeinde Christi* im realen Sinn *nur* die Reichsglieder, denen die geistigen Realitäten des Reiches Gottes, Sündenvergebung und Geistbegabung wirklich zukommen, d.h. *die wahrhaft Gläubigen, Bekehrten*. Unbekehrte gehören nach ihr noch zur Welt.“ (S. 25 mit Hervorhebungen bei Christlieb)

Das Angebot des Heils soll auf jede erdenkliche Weise möglich sein. In Anknüpfung an Charles H. Finney, sowie Moody und Ira D. Sankey war Christlieb bereit, ungewöhnliche Wege zu gehen. Sogar als Sekten diskriminierte Prediger waren dabei willkommen. „Wenn nur Christus verkündigt wird.“ Und wenn die eigene Konfession den Auftrag nicht ergreift, dann sollen es eben andere tun. Aber bei aller Offenheit insbesondere gegenüber den Methodisten ist sein Ziel doch immer, dass die Volkskirche erneuert wird und ihr der Segen von Menschen zufließt, die durch die Evangelisation gewonnen werden. Die wünschenswerte Arbeit geschieht „innerkirchlich“, und wo die „Außerkirchlichen“ Einfluss gewinnen, da muss man ihn mit allen Mitteln vertretbaren Mitteln schmälern. Die Taktik Christliebs war für seine Zeitgenossen, die in der Regel seine Schriften nicht gelesen haben, verwirrend und nicht durchsichtig. Die sich als erfolgreich erweisende Theorie, die Methodisten durch die Übernahme des Methodimus in Organisation und Theologie in die eigene Kirche „überflüssig“ zu machen, das ist in der Tat so verwirrend, wie das Engagement in der Evangelischen Allianz, um dem „Separatismus“ entgegenzuwirken und die „Außerkirchlichen“ unter Kontrolle zu halten. Weitreichender als seine Mitwirkung in der Evangelischen Allianz ist die Perspektive für die Gemeinschaftsbewegung, die er aus den pietistischen Konventikeln mit Privaterbauungs-Charakter und missionarischen Ansätzen zu Trägern einer zielorientierten, mutigen missionarischen Hinwendung zu den Menschen umzuformen einleitete. Den „Methodismus“ zu einer Art „innerkirchlichen Gemeinschaftsbewegung“ zurückzurufen, wie es sich schon zur Zeit Wesleys abgezeichnet hatte, war eine strategische Meisterleistung.¹⁷⁶

4.3 Separierende Entwicklungen nach Gnadau 1888

Es bleibt mir in diesem Zusammenhang nur die Gelegenheit, auf einige Konsequenzen, die sich unter diesem separierenden Gesichtspunkt der organisierten Gemeinschaftsbewegung ergeben haben, hinzuweisen: Aus den Gnadauer Konferenzen ab 1888 entwickelte sich, nach Christliebs Tod 1889, 1897 der „Deutsche Verband für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation“. Die missionarisch motivierten und landeskirchlich orientierten

¹⁷⁶ Aus dieser These folgt, dass die Bezeichnung „Neupietismus“ nicht mehr tragbar ist, wenn der hier vorgetragene Ansatz sich durch weitere Forschungen bestätigt.

tierten Gemeinschaften haben solche Kreise zurückgewonnen, die sich bereits den methodistischen Kirchen zugewandt hatten.¹⁷⁷

Die Phase der Expansion der methodistischen Kirchen mündet in eine gewisse Stagnation.¹⁷⁸ Methodistische Frömmigkeit ist nun auch ohne Kirchenwechsel innerhalb der Landeskirchen möglich, wo die Gemeinschaften entsprechend arbeiten.¹⁷⁹

Die Trennung der Chöre der Gemeinschaftsbewegung vom freikirchlich dominierten „Christlichen Sängerbund“, der sich in Verbindung mit dem Wirken von R. Pearsall Smith zusammengefunden und 1879 organisiert hatte,¹⁸⁰ erfolgte 1898 in Verbindung mit der Gründung des „Evangelischen Sängerbunds“.

¹⁷⁷ Christian Dietrich/Ferdinand Brockes, *Die Privat-Erbauungsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands*, Stuttgart 1903, berichten aufgrund durch Fragebogen erhobener Daten über die Entwicklungen in den einzelnen Regionen und haben dabei auch die Entwicklung der „Außerkirchlichen“ abgefragt.

¹⁷⁸ Dieser Vorgang ist noch weiter nachzuweisen.

¹⁷⁹ Aus der Gemeinschaftsbewegung bemerkte Karl Möbius in: *Auf der Warte* Nr. 33, 8. Jg. (1911): Man weiß in den Freikirchen genau, „daß gerade die Gemeinschaftsbewegung dem Freikirchentum in Deutschland das Wasser abgräbt ...“, zit. n.: Gustav Gieselbusch, *Der Hilfsbote* 1911, S. 139: Gemeinschaftsbewegung und Freikirche. Schon 1892 bemerkte der methodistische Prediger und Liederdichter Ernst Gebhardt, dessen Lieder Möbius in die von ihm herausgegebenen „Reichslieder“ aufnahm, über die Gnadauer Konferenz: „... diese schloß sich in besondere Schranken ein, indem in ihr nur solche Brüder aktiv sein können, welche als in der Landeskirche stehende Reichsgottes-Arbeiter gelten ...“. In: Ernst Gebhardt, *Die Wächterstimmen*, 22. Jg. (1892), S. 117. Im Jahr 1898 schrieb Carl Bader, Prediger der Evangelischen Gemeinschaft, über die sich um Gnadau sammelnde Bewegung: „Diese Gemeinschaften sollten zugleich auch als Ausgangspunkte für anderweitige Bestrebungen, namentlich als Sturmläufer wider die bösen Sekten dienen. Der letztgenannte Daseins- und Tätigkeitszweck dieser religiös-kirchlichen Bewegung ist unseres Wissens allerdings nicht öffentlich proklamiert worden ... Unwidersprechliche Thatsache aber ist es, daß er wenigstens gegen die Tätigkeit unserer Gemeinschaft schon jahrelang bis in unsere Gegenwart herein ernstlich und hartnäckig angestrebt wurde. Es sind uns Orte in Posen und Westpreußen bekannt, da gewisse Pastoren und Versammlungsleiter die neue Bewegung hauptsächlich dazu mißbraucht haben, außerkirchliche Gläubige zu bekämpfen ...“. Carl Bader, *Die Evangelisations- oder Gemeinschaftsbewegung in der preußischen Landeskirche*. In: *Evangelischer Botschafter*, 34. Jg. (1898.), S. 61

¹⁸⁰ Wolfgang Schmidt, *100 Jahre Christlicher Sängerbund. 1879–1979*, Wuppertal 1979. Martin Leuchtmann, *Dem Volk ins Herz. 75 Jahre Evangelischer Sängerbund. 1898–1973*. Wuppertal o. J. (1973).

Die Trennung des „Blauen Kreuzes“ in einen Gnadauer Zweig, dem „Hauptverein“, und einen „Freien Bund vom Blauen Kreuz“ mit den freikirchlichen Gruppen,¹⁸¹ erfolgte im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts.

Fast alle führenden Mitarbeiter der entstehenden Gemeinschaftsbewegung hatte Kontakte zur angelsächsischen Erweckungsbewegung. Manche waren zeitweise beruflich in England, in Amerika oder in der Mission, andere haben Reisen gemacht und wieder andere sind von Persönlichkeiten wie R. Pearsall Smith, Friedrich von Schlümbach, Dr. H. Peter Ziemann, Georg Müller von Bristol, Friedrich W. Baedeker und anderen beeinflusst. Einige haben auch in Bewegungen mitgewirkt, die insbesondere aus den USA herüberwirkten: Im Deutschen Jugendbund für Entschiedenes Christentum, der direkt auf den Amerikaner Francis Clark zurückgeht. Der „EC“ wurde selber Mitglied im Gnadauer Verband.¹⁸² Andere haben in der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung sowie dem damit nahe verwandten Studentenbund für Mission,¹⁸³ die ebenfalls von Amerika herüberwirkten, mitgearbeitet, aber auch die Tätigkeit im CVJM gehört hierher.

Von besonderer Bedeutung für die Organisation der Gemeinschaftsbewegung war das Zusammenwirken von den beiden Schwaben Theodor Christlieb und Friedrich von Schlümbach, die sich gegenseitig ergänzten. Christlieb hatte Einfluss innerhalb der sich organisierenden Gemeinschaftsbewegung und Schlümbach war nicht nur ein charismatisch begabter Evangelist, sondern auch ein überzeugender Organisator. Das führte zu der nachfolgend skizzierten Konstellation:

Der deutsch-amerikanische Evangelist und Sekretär des deutschen CVJM in den USA, Friedrich von Schlümbach, kam 1882 nach Deutschland. Mit der Umwandlung der pastorenbezogenen Jünglingsvereine in einen laiengeführten, missionarischen CVJM bot er ein Modell für eine entsprechende Umgestaltung der vom Pietismus geprägten und im 19. Jahrhundert binnen-

¹⁸¹ Ernst Gebhardt gab ab 1883 die Zeitschrift „Mäßigkeitsfreund“ heraus. Es handelte sich um „die erste deutsch-europäische Zeitschrift mit dem Grundsatz der völligen Enthaltensamkeit von allen berausenden Getränken.“ Er veröffentlichte auch Liedersammlungen für Blau-Kreuz-Stunden.

¹⁸² Das Beispiel des EC zeigt, dass es nicht bei allen einen Vorbehalt gegen „amerikanisches Christentum“ gab; es war mehr die Frage, ob es in den „richtigen“ Bahnen lief, eben: nicht außerkirchlich, sondern innerkirchlich.

¹⁸³ Fleisch, Gemeinschaftsbewegung, S. 58 f. rechnet die Deutsche Christliche Studentenvereinigung (DCSV) und den zweitweise größeren Studentenbund für Mission der Gemeinschaftsbewegung zu. Das ist falsch, wenn auch Sauberzweig, Er der Meister, S. 492 ff., ihm noch 1959 folgte. In beiden Bewegungen arbeitete eine größere Zahl von Freikirchlern einflussreich mit, was der Tendenz von Gnadau keinesfalls entsprochen haben würde.

orientierten Konventikel, Privaterbauungskreise und „Stunden“, die bisher (wie vorher die Jünglingsvereine) nur begrenzte regionale Organisationsstrukturen kannten, in eine organisierte Gemeinschafts- und Evangelisationsbewegung.

1. Friedrich von Schlümbach führte sieben Jahre nach der Reise von R. Pearsall Smith und den ihr folgenden „Heiligungskonferenzen“ das Modell der von Moody praktizierten Massenevangelisation vor. Damit leistete er einen Beitrag für die Weiterführung der missionarischen Ansätze aus der deutschen Erweckungsbewegung, die durch Kolporteurs, Bibelboten, Sendboten und Lehrbrüder von Haus zu Haus und in bestehende Konventikel gingen und damit den Typ der Moody'schen „Massen-Evangelisation“ vorbereiteten.

2. Die um den Einsatz eines methodistischen Evangelisten innerhalb der Landeskirche geführten Auseinandersetzungen zwangen Christlieb und den entstehenden Deutschen Evangelisationsverein zur Absage an den „ökumenischen“ Ansatz einer „undenominationalen“ Gründung.

3. Innerhalb einer Kirche und eines Landes, die durch ihr territoriales Prinzip gemeinsam das Ideal der Personengleichheit von Bürgergemeinde und Christengemeinde vertraten, konnte ein ökumenisches „überkonfessionelles“ Modell noch nicht gedacht werden.¹⁸⁴ Darum war zur Einführung und Umsetzung der auch aus theologischen Gründen per se umstrittenen Evangelisation eine Distanzierung von den sog. „Sekten“ unausweichlich.

4. Schlümbachs amerikanische Erfahrungen verbanden sich mit Christliebs England-Einsichten. Er hatte dort u.a. kirchengeschichtlich gelernt, dass die schnelle Ausbreitung und Zunahme der methodistischen „Societies“ (zunächst als inner-anglikanische Gemeinschaftsbewegung!) in dem Augenblick gebremst wurden, als Anglikaner und kongregationalistische Dissidenten, darunter die Baptisten, selber missionarisch aktiv wurden und methodistische Spiritualität in ihren Kirchen und Gemeinden förderten. Diese Einsicht war nicht ohne Einfluss auf die Organisation der Deutschen Gemeinschaftsbewegung als innerkirchliche Möglichkeit methodistischen Wirkens.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Man kann das bis heute auch beim CVJM beobachten, der nach seinen internationalen Statuten „überkonfessionell“ zu sein vorgibt, in unserem Land aber de facto gar keine andere Chance hat, als landeskirchen-gebunden zu arbeiten.

¹⁸⁵ Diese Grundüberlegung hat Christlieb im Kern in seiner Schrift „Zur methodistischen Frage in Deutschland“, die dadurch fast zu einer Programmschrift der organisierten Gemeinschaftsbewegung wird, entfaltet.

5. Das Engagement von Laien, in England wie in den USA ein in den nichteuropäischen Kirchen¹⁸⁶ unumstrittenes Element des Allgemeinen Priestertums, hat Christlieb sich nicht streitig machen lassen. Auch dazu brauchte er den „freien“, also kirchenbehörden-unabhängigen „Evangelisationsverein“. Innerhalb der verfassten Kirche hat er dem „Evangelisten“ als „Laiengehilfen“ des ordinierten Amtes keinen Platz schaffen können. In der Gemeinschaftsbewegung dagegen spielte die Laienarbeit und der Dienst der mit unter dem Einfluss der Heiligungsbewegung stehenden Chrischonabrüder u. a. nicht kirchenamtlich berufener oder gar ordinierten Verkündiger eine zentrale Rolle.

6. Vergleicht man die Rolle der Evangelisation und des Evangelisationsvereins mit der Rolle der Inneren Mission und dessen Central Ausschusses, wie es in Christliebs Perspektive lag, dann fällt das Ungleichgewicht zugunsten der Inneren Mission auf. Es wurde von der verfassten Kirche akzeptiert, dass ihr „die Liebe wie der Glauben“ gehörte, aber es wurde noch nicht erkannt, dass eine „Neuevangelisierung“¹⁸⁷ zur Begründung des Glaubens ebenso notwendig sei wie die Auferbauung der vorhandenen Gemeinde.

Die Entdeckung von Theodor Christlieb als Strategie der konfessionellen Einheit und als früher Ökumeniker steht noch bevor. Vielleicht kann dieser Beitrag die Diskussion weiterführen.

¹⁸⁶ Die amerikanischen Lutheraner haben sich diesem Ansatz weitgehend verschlossen und sich dadurch auch teilweise isoliert.

¹⁸⁷ Karl Heinz Voigt, „Die Neuevangelisierung der längst Entchristlichten“ – Eine Forderung von Professor Christlieb von 1888. Evangelisation in Landeskirchen, Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung. In: Rudolf Mohr, „Alles ist euer, ihr aber seid Christi“. FS für Dietrich Meyer, SVRKG, Bd. 147, S. 433-458.

Ein notwendiger Anhang zum Thema Proselytismus

Aus der Zeit polemischer Auseinandersetzung zwischen den cuius-regio-Ansprüchen des Landeskirchen und dem „Eindringen“ der Freikirchen in „ihre“ Gebiete, haben sich Standard-Urteile entwickelt, die einfach Erklärungsmuster liefern und bis heute tradiert werden. Den Freikirchen wurde oft vorgehalten, sie seien in geordnete Pfarrgemeinden eingedrungen und haben nicht, wie von ihnen vorgegeben, Kirchenferne für das Reich Gottes zu gewinnen sich bemüht, sondern die treuesten und besten Gemeindeglieder seien abgeworfen worden. Der bittere Vorwurf des Proselytismus, der Unsicherheiten und Emotionen auf beiden Seiten hervorgerufen hat, stand im Raum. In einer ökumenisch bestimmten und zunehmend missionarisch ausgerichteten kirchlichen Lage ist diese Frage neu zu diskutieren und auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen.

Es lässt sich nicht von der Hand weisen, dass im 19. Jahrhundert neben den ungezählten neu Erweckten und für den Glauben Gewonnenen in überschaubarer Zahl auch aktive Kirchenglieder freikirchlichen Gemeinden zugewandt haben. Dafür müssten die Gründe untersucht werden. Es scheint, als sei eine zentrale Frage die theologische und geistliche Lage innerhalb einer großen Zahl landeskirchlicher Gemeinden, die durch die zentrale Rolle des Pfarrers bestimmt waren. Wenn vom Pietismus und der Erweckung geprägte Menschen durch die ihnen zugemutete Verkündigung irritiert, verunsichert, ja nicht selten vor den Kopf gestoßen und geradezu öffentlich gekränkt worden waren, musste man sich nicht wundern, wenn sie sich von einer erwecklichen, christozentrischen Verkündigung angezogen fühlten. Es wird jedenfalls für die methodistischen Kirchen nicht übertrieben sein zu behaupten, dass die Zahl derer, die unter diesen Umständen methodistische Gottesdienste besucht haben, weit größer war, als die Zahl derer, die sich einer methodistischen Gemeinde angeschlossen haben. Ich würde es sehr begrüßen, wenn die Frage der zwischenkirchlichen Beziehungen im 19. Jahrhundert einmal zum Thema einer Tagung gemacht würde, weil es Vorurteile ausräumen könnte.

Angeregt zu dieser Fragestellung bin ich durch die erneut in Blickfeld tretende Tatsache, wie ganz offensichtlich der Begriff des Proselytismus, der ein aktives Abwerben von aktiven Mitgliedern und Mitarbeitern anderer Kirchen meint, in der Regel einseitig von der Landeskirche zu den Freikirchen hin verstanden wird. Hier wäre es wünschenswert, wenn einmal die Gründe erwogen werden könnten, die die Basis einer solchen „Abwerbung“ sein könnten. Die andere Richtung, von einer Freikirche in eine Landeskir-

che zu gehen, scheint dagegen als ein normaler Schritt eingeschätzt zu werden.

Theodor Christlieb hat in New York 1873 den Vorwurf erhoben, es sei eine „Verletzung des Allianzprinzips“, wenn sich „manche amerikanischen Sendboten ... an unsere besten Gemeindeglieder sich wenden, welche die Landeskirche um so weniger entbehren könne, je weniger sie Ueberfluß an solchem Salz habe ...“¹⁸⁸ Christlieb bat: „Die amerikanischen Brüder möchten daher doch ihre Missionare anweisen, nur solche Orte in Arbeit zu nehmen, wo die Landskirchen ihre Pflicht ... vernachlässige.“¹⁸⁹ Damit ging Christlieb weiter als die Mehrzahl der deutschen Landeskirchler. Aber der darin enthaltene Vorwurf rief eine heftige Reaktion diesseits und jenseits des Ozeans hervor.

Als Christlieb später den Methodistenprediger Friedrich von Schlümbach in seine Dienste nahm, geschah das praktisch in gegenseitigem Einverständnis. Den Methodisten war die Evangelisation und das Heil der Verlorenen wichtiger als ihre Denomination. Aber als Schlümbach dann unter dem öffentlichen Druck seine Kirchenzugehörigkeit wechselte, um weiter mit dem Evangelisationsverein zu arbeiten, stellten sich doch die ersten Fragen. Bevor der Deutsche Evangelisationsverein den württembergischen Landsmann Christliebs als Inspektor für das Johanneum gewann, hatte man versucht, den gewiss nicht unumstrittenen Methodisten Professor Ernst Stroeter für die Aufgabe zu gewinnen. Das lag klar in der Strategie Christliebs, methodistische Kirchen durch Methodisten überflüssig machen. Den Gipfel erreichte die Abwerbung von Mitarbeitern, als es um den Methodistenprediger Gustav Kaiser ging. Kaiser war nach einem Gemeindepraktikum 1883 von der Kirche ins Frankfurter Predigerseminar geschickt und hatte danach den Dienst als Gemeindeprediger in Kiel aufgenommen. Im öffentlich zugänglichen Berichtsband über das Johanneum heißt es über ihn: „Im Oktober 1887 traten neu ein ... 2. Gustav Kaiser aus Inzlingen bei Lörrach in Baden ...“¹⁹⁰ Dagegen wird im Protokoll des Deutschen Evangelisationsverein vermerkt: „Zuerst wird von einigen Evang.(elisten) gehandelt, die für das Johanneum in Aussicht stehen, Predig. Kaiser in Kiel, der mit großer Parrhäsia zunächst noch im Verband der Methodisten arbeitet ...“¹⁹¹ Im Protokoll der methodis-

¹⁸⁸ Theodor Christlieb, Die Mission auf der evangelischen Allianz in New York. In: AMZ 1. Jg. (1874), S. 80 f.

¹⁸⁹ Ebd., S. 81.

¹⁹⁰ Pfleiderer, Johanneum, 1888, S. 19.

¹⁹¹ Ohlemacher, Reich Gottes; dort: Prot. des Deutschen Evangelisationsvereins v. 13./14. April 1887, S. 245. *parresia*, griech.: Freimütigkeit, Unerschrockenheit.

tischen Konferenz vom Juni 1888 heißt es: Gustav Kaiser e sich „zurückgezogen“ und „ein darauf bezügliches Schreiben an die Jährl. Konferenz gerichtet.“¹⁹² Kaiser war nur ganz kurze Zeit im Johanneum. Im April 1888 wird in einer Aktennotiz des Konsistoriums bereits erwähnt, dass er in der Berliner Nazareth-Gemeinde tätig ist.¹⁹³ Die Hintergründe des „Übertritts“ von Gustav Kaiser sind nicht mehr aufzuhellen. Aber Mitarbeiter von dem Format eines Schlümbach, Stroeters oder auch nur Gustav Kaisers haben die methodistischen Kirchen nicht in ihren Dienst genommen.

¹⁹² Verh. der 2. Sitzung der Jährlichen Konferenz der Bischöflichen Methodistenkirche von Deutschland, 20.–25. Juni 1888 in Zwickau, Bremen 1888, S. 14.

¹⁹³ Aktennotiz des Konsistoriums vom 17.4.1888. EZA, Best. 7/8047.

TRANSSKRIPTION DEUTSCHER EVANGELISATIONSVEREIN
PROTOKOLL

(Protokoll S. 11)

Donnerstag den 20 März 1884 Vorm. 9 Uhr.

Anwesend:

H v. Oertzen

H. v. Niebuhr

Pastor Stockmayer aus Hauptwyl-Schweiz

Prediger Schrenk

Dr. Ziemann

H. Wildemann

Graf Bernsdorff

Graf Pückler

Prof. Dr. Christlieb.

Der Vorsitzende liest 2. Tim. 3-4, 8; Br. Stockmayer betet. –

Grüße von Pastor Krummacher u. Mrs Weitbrecht

Fortsetzung der Verhandlung über „die Organisation des Werkes“.-

1.) Ueber Gewinnung tüchtiger Arbeiter: die evangelistische Gabe ist eine spezifische, die Gott verleihen muß. Daher können wir nicht Leute zu Evangelisten erziehen, nur Solche, die diese Gabe haben, noch etwas ausgerüstet finden(?). kann man nicht machen, nur zuschließen(?).

Daher sind in den verschiedenen christl. Kreisen, Jünglings- und Männervereinen u. den christl. Gemeinschaften überhaupt passende Kräfte zu suchen u. mit möglichster Vorsicht auszuwählen.

(Protokoll S. 12)

Auf Antrag des H. Grafen Bernsdorff wird beschlossen, daß H. v. Schlümbach, der bereits brieflich seine Rückkunft während des Sommers in Aussicht gestellt hat, von dem Comite berufen werden soll, vorausgesetzt, daß er mindestens 1 Jahr in Deutschland zu wirken gesonnen ist.

Ueber seinen Gehalt soll später besondere Verabredung mit ihm getroffen werden. Die Londoner Freunde, die ihn früher unterhielten, sollen aufgefordert werden, ihre Beiträge durch unser Comite an ihn gelangen zu lassen, um den Scheine eines nur vom Ausland besoldeten Arbeiters zu vermeiden.

2.) Centralleitung: Als Inspektor des Hauses wird von H. v. Oertzen zugleich im Namen der H. Grafen Bernsdorff u. Pückler Prediger Schrenk vorgeschlagen, was von den Uebrigen gern unterstützt wird. Br. Schrenk weist auf die Bande hin, die ihn zur Zeit an die Schweiz fesseln, erklärt aber, daß er die Sache vor den HErrn bringen u. in ernste Erwägung ziehen werde. Zur Leitung des Ganzen soll eine kleines Exekutivcomite mit dem Sitz in Bonn u. Umgegend u. ein weiteres Comite in verschiedenen Provinzen Deutschlands gebildet werden.

Zum Ersteren soll außer Dr. Christlieb der künftige Inspektor gehören. H v. Niebuhr erklärt, nur wenn Schrenk das Inspektorat übernehme, als Comitemitglied einzutreten, im andern Fall wolle er nur freundlich berathend der Sache zur Seite stehen.

Für das weitere Comite sollen noch gewonnen werden: Hofpr. Frommel u. Pastor Krafft in Berlin; Pastor Kuntz, Bremen; Graf Lüttichau in Vollenstädt (Anhalt); Past. Hesekiel Dr. th in Sudneuburg bei Magdeburg; Gust. Siebel in Freudenberg, Superint. Streetz in Marklissa; Altrathsherr Karl Sarasin in Basel; Georg Zimmer in Frankfurt.-

(Randbemerkung:)

Weiter ins Auge zu fassen:

Metropolitan Strobel in Bockenheim

Past. *unleserlich*, G. Zimmer in Frankfurt;

die Mitglieder der seelsorgerl. Konferenz: Körper(?), Bockmühl,

Strube, Nordmeyer, etc.

Die Statuten sollen als vorläufiger Entwurf gedruckt werden in ca. 500 Exemplaren; in § 2 lit.2 (d) soll der Zwischensatz – „vorbei – „ u. statt“ ausgelassen werden..-

3.) Aufbringung der nöthigen Mittel:

Jahresbeiträge sammeln: jeder von uns in seinem Kreise; Theeabend sind zu empfehlen.

Bei Gelegenheit fragen auch auf Allianzversammlungen.

Bei den Evangelisationsversammlungen soll auch für den Verein, aber nie für den speziellen Evangelisten persönlich collectiert u. das Resultat dem Kassierer zugesandt werden.

Die Schuldentilgungskasse für das Johanneum u. die Kasse für Evangelisation soll vorerst nicht getrennt, nur besondere Gaben die ausschließlich für evangelistische Zwecke gegeben werden,

z. B. für Aufbringung des Gehalts des H. v. Schlümbach verwendet werden.-

Eingegangen für das Johanneum bis März 1884 ca 21.500 M. ausgegeben für Reparatur des Hauses, der Kapelle, ca. 10.000 M; für Mautel etwas über ca. 4.000;

beibt Cassa ca. 7000 M., die zinsbar angelegt sind.-

4.) Diese Conferenzen sollen alljährlich wiederholt werden, als günstige Zeit wird die Osterwoche bezeichnet; als Ort soll vorläufig Bonn beibehalten werden. . -

Der Vorsitzende schließt mit Gebet.-

(Jeweils persönlich unterzeichnet haben:)

Christlieb JvOertzen v Niebuhr E. Schrenk

H.P.Ziemann Epückler A. Bernsdorff