

# Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 26. September 2017

www.epd.de

Nr. 39

## ■ Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht

*Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der  
Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10.12.2016*

### Impressum

Herausgeber und Verlag:  
Gemeinschaftswerk der  
Evangelischen Publizistik (GEP)  
gGmbH  
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,  
60439 Frankfurt am Main.  
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,  
60394 Frankfurt

Geschäftsführer:  
Direktor Jörg Bollmann  
Verlagsleiter:  
Bert Wegener  
epd-Zentralredaktion:  
Chefredakteur: Karsten Frerichs

epd-Dokumentation:  
Verantwortliche Redakteure:  
Uwe Gepp (V.i.S.d.P.) /  
Reinhold Schardt  
Tel.: (069) 58 098 –135  
Fax: (069) 58 098 –294  
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst  
epd-Dokumentation dient der  
persönlichen Unterrichtung.  
Nachdruck nur mit Erlaubnis und  
unter Quellenangabe.  
Druck: druckhaus köthen  
Friedrichstr. 11/12  
06366 Köthen (Anhalt)

## ■ Evangelische Verschiedenheit

Diese Ausgabe von epd-Dokumentation versammelt Beiträge der Tagung »Evangelische Identitäten« vom Dezember 2016. Sie werfen Schlaglichter auf die vielfältigen und heterogenen Aneignungen Luthers, der Reformation und des Begriffs evangelisch in Europa und den USA.

Dorothea Wendebourg stellt die Bedeutung Luthers als Ergebnis der identitätsstiftenden Erinnerungs- und Gedächtniskultur dar: »Der Brauch, geschichtlicher Ereignisse und Gestalten regelmäßig feierlich zu gedenken, ist selbst eine Hervorbringung der Geschichte (...) So wurden die Jubiläen zu gesellschaftlichen Großereignissen, in denen die jeweiligen Zeiten sich selbst inszenierten und die gefeierten Gegenstände immer neu in Szene setzten. (...) Luther wurde zum Spiegel, in dem Epoche um Epoche ihre höchsten Werte und Ziele zelebrierte und beschwor.« Thomas Hahn-Bruckart resümiert die Luther-Aneignung so: »Was die Freikirchen insgesamt einbringen können angesichts des diesjährigen Reformationsjubiläums, ist zum einen eine gewisse Skepsis gegenüber einer zu sehr auf Luther konzentrierten Perspektive auf die Reformation und zum anderen auch eine Sensibilität für deren ›Schattenseiten‹. (...) Luther (wird, d. Red.) in diesen Medien in besonderer Weise als Chance verstanden, existentielle Fragen menschlichen Lebens in der Gesellschaft neu zur Sprache zu bringen (und nicht nur nach kulturellen Wir-

kungen zu fragen).« Und Martin Rothkegel ergänzt: »2017 ist das ›lutherischste‹ Reformationsjubiläum, das die Freikirchen je gefeiert haben. (...) Klassische freikirchliche Themen sind ja bereits im staatlich subventionierten Großjubiläum der Landeskirchen breit vertreten – aber eben leider meist verschämt versteckt, ohne Hinweis auf die freikirchlichen Hintergründe.«

Hendrik Munsonius stellt im Hinblick auf das Verhältnis Staat – Kirche die Frage: »Wie weitgehend soll sich die Kirche, um gesellschaftlich relevant zu bleiben, auf andere Akteure, deren Vorstellungen und Bedürfnisse einlassen?«

Diethard Dahm beurteilt die derzeitige Lage der Landes- und Freikirchen in puncto Gleichbehandlung skeptisch: »Wünschenswert ist unseres Erachtens ein Abbau der Unterschiede, die bisher von staatlicher Seite zwischen Landes- und Freikirchen gemacht werden. Ein Einverständnis der Landeskirchen hierzu wäre ebenso wünschenswert, wäre aber nach den gegenwärtigen Umständen m. E. eher als Wunder anzusehen.«

Peter Jörgensen sieht die Rolle der Freikirchen und der EKD beim Reformationsjubiläum kritisch: »Die immer wieder vorgebrachte Bitte, am ›Healing-of-Memories-Prozess‹ beteiligt zu werden, blieb unbeachtet. (...) Was wäre aber der Protestantismus ohne die in ihm wohnende Haltung der Widerständigkeit und Vielgestaltigkeit?«

Uwe Swarat zieht im Blick auf das Verhältnis von Schrift und

Bekenntnis das Fazit: »Weil die Auslegung der Bibel eine Gemeinschaftsaufgabe der Christen ist, darum müssen auch die Bekenntnisse gehört werden. Das Hören auf Bekenntnisse gehört zum gemeinsamen Hören auf die Bibel.« Woran Eva Harasta anknüpft, wenn sie formuliert: »Nach der Beziehung zwischen Schrift und Bekenntnis aus landeskirchlicher – lutherischer – Perspektive zu fragen, hat etwas Nostalgisches, ja Altmodisches.« Warum sie diese Frage für nostalgisch hält, diskutiert sie im Anschluss u. a. an Wolfhart Panzenberg, Schleiermacher und das EKD-Thesen-Papier zur Konfirmandenarbeit aus dem Jahr 2012.

Volker Spangenberg weist auf die enorme Bedeutung von Gemeinschaft für die freikirchlichen Gemeinden hin: »Dass diese Gemeinschaft sich vor Ort regelmäßig in der Gesamtzahl der Gemeindeglieder versammelt und also als ganze Gemeinschaft der Glaubenden kontinuierlich miteinander diese gottesdienstliche Gemeinschaft pflegt, ist das spezifisch freikirchliche Paradigma. Es ist unter den gegenwärtigen Bedingungen von Pluralisierung, Individualisierung und Globalisierung zweifellos starken Korrosionen ausgesetzt. Und weil mit solchen Korrosionen eine Säule baptistischer Frömmigkeit berührt wird, liegt hier eine, wenn nicht die entscheidende Herausforderung der Gegenwart für das Selbstverständnis und die Struktur Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.«

---

### Quelle:

#### Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht

Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10.12.2016

**Inhalt:****Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10.12.2016**

▶ PD Dr. Eva Harasta / Prof. Dr. Dr. Martin Rothkegel: Vorwort	4
<b>Lutherbilder</b>	
▶ Prof. Dr. Dorothea Wendebourg: Reformationsjubiläen und Lutherbilder	6
▶ Dr. Thomas Hahn-Bruckart: Lutherbilder – eine freikirchliche Sicht	12
<b>Kurzbeitrag</b>	
▶ Prof. Dr. Dr. Martin Rothkegel: Was und wie wir beim Reformationsjubiläum 2017 feiern – aus freikirchlicher Sicht	20
<b>Kirche und Staat</b>	
▶ OKR Dr. Hendrik Munsonius: Vom Landesherrlichen Kirchenregiment zur Volkskirche im demokratischen Gemeinwesen	22
▶ Richter Diethard Dahm: Kirche und Staat in freikirchlicher Sicht	28
<b>Kurzbeiträge: Reformationsjubiläum und Kirchenpolitik</b>	
– aus freikirchlicher Sicht: <i>Pastor Peter Jörgensen</i>	36
– aus landeskirchlicher Sicht: <i>OKR PD Dr. Martin Illert</i>	37
<b>Schrift und Bekenntnis</b>	
▶ Prof. Dr. Uwe Swarat: Schrift und Bekenntnis nach baptistischem Verständnis	39
▶ PD Dr. Eva Harasta: Machtloses Wort. Die Beziehung von Schrift und Bekenntnis aus einer landeskirchlich-lutherischen Perspektive	47
<b>Kurzbeiträge: Freikirchliche Perspektiven auf das Jubiläum</b>	
– aus der Berliner Mennoniten-Gemeinde: <i>Pastor Dr. Joel Driedger</i>	54
– aus der Evangelisch-methodistischen Kirche (Berlin): <i>Pastor Gabriel Straka</i>	55
– aus der Evangelischen Brüdergemeine Berlin (Herrnhuter): <i>Pfarrer Christoph Hartmann</i>	56
<b>Frömmigkeitsstile und Gottesdienstformen</b>	
▶ Prof. Dr. Volker Spangenberg: Frömmigkeitsstile und Gottesdienstformen. Eine freikirchliche Sicht	58
▶ Prof. Dr. Corinna Dahlgrün: Gottesdienst und Spiritualität. Gemeinsamkeiten, Anknüpfungen, Unterschiede aus evangelisch-lutherischer und evangelisch-freikirchlicher Perspektive	66
<b>Beiträgerinnen und Beiträger</b>	73

## Vorwort

Von PD Dr. Eva Harasta, Berlin, und Prof. Dr. Dr. Martin Rothkegel, Elstal

### Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016

Das Reformationsjubiläum bietet die Chance, konkurrierende, ja widersprüchliche Deutungen von »evangelisch« und »Reformation« in den Blick zu nehmen. Denn aus den – teils durchaus konflikthaften – Entwicklungen der letzten 500 Jahre ist eine vielfältige Großfamilie an evangelischen Kirchen hervorgegangen. Lehrverurteilungen führten in der Frühzeit zu Verfolgungen und schrieben sich tief ins Bewusstsein ein. Und doch: Vor 500 Jahren begann etwas, das die Evangelischen unterschiedlicher Konfessionen und Denominationen bis heute verbindet und trägt.

Entlang von vier Themen werden im Folgenden landeskirchliche und freikirchliche Positionen miteinander ins Gespräch gebracht: Lutherbilder, das Verhältnis von Kirche und Staat, die Bedeutung von Schrift und Bekenntnis sowie schließlich die Glaubenspraxis in Gottesdienst und Frömmigkeit.

In ihrem Beitrag zu landeskirchlichen *Lutherbildern* geht Prof. Dr. Dorothea Wendebourg (Humboldt-Universität zu Berlin) der Entwicklung seit dem ersten Reformationsjubiläum im Jahr 1617 nach. Dabei fällt auf, dass seit den ersten Feierlichkeiten immer wieder staatliche bzw. politische Motive auf das Reformationsgedenken übergriffen. Der methodistische Kirchengeschichtler Dr. Thomas Hahn-Bruckart (Universität Mainz) gibt Einblick in die Bandbreite freikirchlicher Bezugnahmen auf Luther zwischen »strict Baptists need no Luther« und einem Luther als Initiator der »Unvollendeten Reformation«, die in den Freikirchen aufgenommen und vollendet wurde.

Das Verhältnis zwischen *Kirche und Staat* ist für die Differenz zwischen Landeskirchen und Freikirchen zentral. OKR Dr. Hendrik Munsonius (Kirchenrechtliches Institut der EKD) geht dem langen Schatten des *cuius regio, eius religio* nach. Zunächst die befreiende Bedingung der Möglichkeit, dass es überhaupt zur Entstehung evangelischer Kirchlichkeit kommen konnte, begründete diese Ordnung später eine systematische Diskriminierung derer, die nicht der Konfession des

Landesfürsten angehörten. Diethard Dahm verweist als Staats- und Verfassungsrechtler auf den Grundsatz der fördernden Neutralität des Staates gegenüber allen Religionsgemeinschaften, die mit der freikirchlichen Betonung der Nichteinmischung des Staates in Glaubensfragen übereinstimmt. Vor diesem Hintergrund sieht Dahm die besondere Förderung der Landeskirchen durch den Staat kritisch, etwa bevorzugende finanzielle Zuwendungen, aber auch die konfessionellen theologischen Fakultäten an staatlichen Hochschulen (für Dahm »ein unerledigtes Fossil«).

Für die konfessionelle Identität ist traditionell die Beziehung zwischen *Schrift und Bekenntnis* wichtig. Prof. Dr. Uwe Swarat (Theologische Hochschule Elstal) zeichnet die Geschichte baptistischer Bekenntnisschriften seit 1609 nach. Dabei wurde die Relevanz von Bekenntnissen oft aufgrund eines zugespitzten Schriftprinzips in Frage gestellt. Schrift und Bekenntnis, so Swarat, lassen sich jedoch auch aus baptistischer Sicht nicht gegeneinander ausspielen. Die geschichtliche Kontextualität aller theologischen Aussagen – auch der biblischen Grundtexte – an sich heranzulassen und sich zugleich der Herausforderung zu stellen, »das Evangelium« verantwortlich zu verkündigen, bildet aus Sicht von PD Dr. Eva Harasta (Evangelische Akademie zu Berlin) eine zentrale Herausforderung landeskirchlichen Umgangs mit »Schrift und Bekenntnis«.

Das vierte Thema des freikirchlich-landeskirchlichen Austausches angesichts des Reformationsjubiläums ist die *Glaubenspraxis in Gottesdienst und Frömmigkeit*. Prof. Dr. Volker Spangenberg (Theologische Hochschule Elstal) greift es aus baptistischer Sicht auf, Prof. Dr. Corinna Dahlgrün (Universität Jena) greift es aus lutherischer Sicht auf. Spangenberg identifiziert eine charakteristische Spannung, die für baptistische Gottesdienstgestaltung und Mentalität zum Antriebsfaktor geworden ist: die Spannung zwischen einem Streben nach einer intensiven, authentischen Gemeinschaft im Glauben und einer Hochschätzung der individuellen Freiheit der einzelnen Glaubenden. Prof. Dr. Corinna Dahlgrün (Universität Jena) entfaltet eine lutherische Perspektive auf die Liturgie, die immer wieder Bezug nimmt auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu freikirchlichen Gottesdienstformen. Ein grundlegender Unterschied liegt aus Dahlgrüns Sicht darin, wie Emotionen und Persönliches in den Gottes-

dienst einfließen: Im lutherischen Kontext werden die Emotionen eingebunden in vorgegebene Formen, etwa in geprägte Gebete und auch in die Themen des Kirchenjahrs.

Kurzbeiträge aus verschiedenen Kontexten treten neben die vier Themen. In diesen kürzeren Statements kommen Stimmen aus Gemeinden zu Wort, aber auch zwei Vertreter bundesweiter kirchlicher Institutionen, Pastor Peter Jörgensen als Beauftragter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen am Sitz der Bundesregierung in Berlin und Oberkirchenrat PD Dr. Martin Illert, der Referent für Orthodoxie, allgemeine Ökumene und Stipendien im EKD-Kirchenamt in Hannover. Die beiden kommen zu beinahe gegensätzlichen Einschätzungen des Reformationsjubiläums. Die Kurzbeiträge von Pastor Dr. Joel Driedger (Berliner Mennoniten-Gemeinde), Superintendent Gabriel Straka (Evangelisch-methodistische Kirche in Berlin), Pfarrer Christoph Hartmann (Evangelische Brüdergemeinde Berlin (Herrnhuter)) und Prof. Dr. Dr. Martin Rothkegel (Theologische Hochschule Elstal) zeigen freikirchliche Zugänge dazu, wie das Reformationsjubiläum im Gemeindekontext aufgegriffen werden kann.

Sechs der acht hier abgedruckten Beiträge gehen auf die Hauptreferate einer Berliner Tagung zurück, die von der (landeskirchlichen) Evangelischen Akademie zu Berlin und der (evangelisch-freikirchlichen) Theologischen Hochschule Elstal

gemeinsam organisiert wurde; zwei Beiträge wurden im Nachhinein ergänzt.

Über Lutherbilder aus landeskirchlicher Sicht sprach bei der Tagung in Berlin Prof. Dr. Albrecht Beutel (Universität Münster). Sein Vortrag ist inzwischen an anderer Stelle publiziert worden (Albrecht Beutel, Unser Luther? Bedeutung und Bild des Reformators im säkularen Geschichtsbewusstsein, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 88, 2017, 12-30). Wir danken Frau Prof. Dr. Dorothea Wendebourg (Humboldt Universität zu Berlin) herzlich für die freundliche Genehmigung, ihren Beitrag »Reformationsjubiläen und Lutherbilder« als Teil dieser Dokumentation abzudrucken. Prof. Dr. Ute E. Eisen (Universität Gießen) war an der Berliner Tagung mit einem Vortrag »Schrift und Bekenntnis aus landeskirchlicher Sicht« beteiligt, konnte aber aus Termingründen nicht zu der vorliegenden Publikation beitragen. Stattdessen enthält die Dokumentation einen Beitrag zu diesem Thema von Studienleiterin PD Dr. Eva Harasta.

*PD Dr. Eva Harasta, Evangelische Akademie zu Berlin - [www.eaberlin.de](http://www.eaberlin.de)*

*Prof. Dr. Dr. Martin Rothkegel, Theologische Hochschule Elstal - [www.th-elstal.de](http://www.th-elstal.de)*

*Die Tagung wurde gefördert von der Stiftung andere Zeiten.*



## Reformationsjubiläen und Lutherbilder

Von Prof. em. Dr. Dorothea Wendebourg, Berlin

### Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016

Für die Bewohner der westlichen Welt scheint es keinen natürlicheren Umgang mit bedeutenden Ereignissen und wichtigen Gestalten der Geschichte zu geben als das Jubiläum, die gemeinschaftliche Feier an runden Jahrestagen. So bringt der Kulturbetrieb unaufhörlich Feiern zum Gedächtnis von Entdeckungen und Erfindungen, Schlachten und Revolutionen und so weiter, von Komponisten, Dichtern, Wissenschaftlern, Kirchenmännern, Politikern und anderen hervor. Damit hält er sie als Schlüsselereignisse und Schlüsselfiguren der eigenen Geschichte im kulturellen Gedächtnis der Gesellschaft – und hält sich selbst in Bewegung. Doch der Eindruck, diese Art des Umgangs mit bedeutender Vergangenheit sei selbstverständlich, geradezu naturgegeben, täuscht. Der Brauch, geschichtlicher Ereignisse und Gestalten regelmäßig feierlich zu gedenken, ist selbst eine Hervorbringung der Geschichte, und er ist keine 500 Jahre alt. Er verdankt sich der Reformation.

### Mutter aller Jubiläen

Erfunden wurde das historische Jubiläum von protestantischen Universitäten, die im 16. Jahrhundert begannen, das Gedächtnis ihrer eigenen Gründung an runden Daten festlich zu begehen. 1617 gelang der bis dahin akademischen und lokalen Praxis der Sprung auf die große gesellschaftliche und internationale Bühne: mit dem ersten Zentenaar von Martin Luthers Thesenanschlag von 1517, dessen Bedeutung als Schlüsselereignis der Reformation sowie der von ihr geprägten Geschichte überhaupt damit fixiert war.<sup>1</sup> Im Wettstreit zweier evangelischer Fürsten, der Kurfürsten von Sachsen und der Pfalz, eines Lutheraners und eines Reformierten, die sich beide durch eine solche Feier als Anführer der Protestanten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation profilieren wollten, wurde der 31. Oktober 1617 beziehungsweise der Sonntag danach zur 100-Jahr-Feier des Beginns der Reformation. Begangen wurde dieses Jubiläum von fast allen evangelischen Ständen des Reiches sowie von den lutherischen Königreichen Däne-

mark und Schweden. Es war so eindrücklich, dass das Gedächtnis des Thesenanschlags hinfort an vielen Orten alle 100, alle 50, ja schließlich alle 25 Jahre gefeiert wurde. Für andere reformationsgeschichtliche Ereignisse begründete man dieselbe Tradition, so 1630 für die Übergabe des Augsburger Bekenntnisses und 1655 für den Abschluss des Augsburger Religionsfriedens.

Dem Erfolg dieser neuen Form des Feierns und Gedenkens konnte sich auch der konfessionelle Gegner nicht entziehen, ebenso wenig Gruppen, die an nichtkirchliche Ereignisse erinnern wollten. So wurde das Jubiläum zu dem allgegenwärtigen Element des kulturellen Lebens, als das wir es kennen. Insbesondere seit dem 19. Jahrhundert, der Zeit des Historismus, die das Jubiläum ebenso liebte wie das historische Denkmal, fand man überall in der westlichen Welt immer neue Anlässe für festliches historisches Gedenken, wobei man bevorzugt nun auch biografisches, an den Geburts- und Todestagen bedeutender Männer und gelegentlich auch Frauen festgemachtes Gedenken pflegte.

Freilich war eine solche Bereicherung und Befestigung des kulturellen Gedächtnisses keine bloße Beschäftigung mit der Vergangenheit. Vielmehr feierte jede Epoche, was sie an Großem und Bedeutendem auf das gefeierte Vergangene zurückführte – und damit, was sie für groß und bedeutend hielt. So wurden die Jubiläen zu gesellschaftlichen Großereignissen, in denen die jeweiligen Zeiten sich selbst inszenierten und die gefeierten Gegenstände immer neu in Szene setzten. Wenn also die Reformation zu diesen Gegenständen gehörte, dann deshalb, weil die feiernden Gesellschaften darin ein Schlüsselereignis der eigenen Geschichte sahen, in dessen Gedächtnis sie sich entscheidender Züge ihrer Gegenwart zu vergewissern suchten.

### Geschichtsbild

Für das kulturelle Gedächtnis von Gesellschaften gilt ebenso wie für das menschliche Gedächtnis im Allgemeinen, dass es besonders an Personen und ihren Taten haftet. Das war bei den Jubiläumsfeiern zum Gedächtnis der Reformation nicht anders. Einen wesentlichen Bestandteil bildete von Beginn an die Erinnerung an die Reformatoren. Dabei gab es Unterschiede; denn die verschiedenen evangelischen Konfessionen sahen

sich mit unterschiedlichen Protagonisten spezifisch verbunden, zudem gedachten einzelne Länder und Regionen der Männer, die die Reformation bei ihnen eingeführt hatten, als eigener Reformatoren. Keiner jedoch wurde so nachdrücklich, in so vielen konfessionellen Kontexten und so international gefeiert wie Martin Luther. Mit ihm hatte die Reformation begonnen, mit ihm war der als Symbol für das Ganze gefeierte Thesenanschlag verbunden, seine Lebensgeschichte bot besonders reiches Gedächtnismaterial, und so spielte er bei den Reformationsjubiläen von Anfang an eine hervorgehobene Rolle.

Mit der Zuspitzung der allgemeinen Jubiläumskultur auf biografische Daten und ihrer damit einhergehenden Personalisierung, die das 19. Jahrhundert brachte, wurde die Zentrierung auf Martin Luther im Luthertum, zum Teil auch darüber hinaus, umfassend; nicht allein die nun aufkommenden biografischen Lutherjubiläen, sondern alle Reformationsjubiläen wurden zu großen »Lutherevents«. Luther wurde zum Spiegel, in dem Epoche um Epoche ihre höchsten Werte und Ziele zelebrierte und beschwor. Kurz, aus einer Gestalt der Geschichte wurde ein Geschichtsbild – oder besser, eine lange Bilderreihe.

### **Rettender Kirchenlehrer**

Die ersten Jubiläen des 17. und 18. Jahrhunderts waren gesellschaftliche Großereignisse, in denen die Symbiose von Kirche, Kultur und politischem Gemeinwesen, die für das nachreformatorische Konfessionelle Zeitalter kennzeichnend war, in einer überbordenden Fülle von Gottesdiensten, akademischen Reden, Festschriften, sozialen Aktivitäten, Musikaufführungen, Theaterspielen, Feuerwerken, Dekorationen von Kirchen und Häusern und vielem mehr zur Darstellung kam. Gefeierte wurde so die evangeliumsgemäße Erneuerung der Kirche, die Befreiung von päpstlichem Irrtum und Joch.

Martin Luther war hier der neue Mose, der mit der wiederhergestellten wahren Lehre diese Erneuerung und Befreiung in die Wege geleitet hatte: »Alle Menschen groß und klein, die zur Erkenntnis gekommen sein des Evangeliums, Luthers Lehr', die sagen Gott herzlich Lob und Ehr, daß sie erlebt dies Jubeljahr.«<sup>2</sup> Mit seiner Lehre war Luther der Engel, der nach dem Propheten Daniel am Ende der Zeiten kommen oder nach der Apokalypse des Johannes der Welt das ewige Evangelium verkündigen sollte; mit seiner das Papsttum ins Wanken bringenden Predigt

erfüllte er die Vision des Propheten Daniel von einem weiteren Engel, der sein Volk von allen gottlosen Feinden erlösen würde.<sup>3</sup> So jubelte man 1617. Auch beim Zentenar der *Confessio Augustana* 1630 wurde Luther als Kirchenlehrer gepriesen – ebenso im folgenden Jahrhundert, als man die Reformation »im Jahr 1717 nach Christi Geburt, dem Jahr 200 nach dem Offenbarwerden des Antichristen« feierte,<sup>4</sup> und das nicht nur in Deutschland, sondern ausladender noch in Dänemark und Norwegen.

### **Aufklärer und Revolutionär**

Bei dem Jubiläum von 1817, das mit derselben Fülle kirchlicher, akademischer, musikalischer und volksfestlicher Aktivitäten begangen wurde, war es nicht mehr der Kirchenlehrer Luther, den man rühmte. Die Aufklärung hatte ein neues Bild der Reformation gezeichnet und festgestellt, dass das Entscheidende an diesem Ereignis nicht auf religiös-kirchlichem Gebiet liege, sondern in seinen Wirkungen – die sich zunächst innerhalb der evangelischen Kirchen niedergeschlagen, aber längst von diesen gelöst und außerhalb ihrer weiter entfaltet, ja die ganze Menschheit ergriffen hätten:<sup>5</sup> in dem Aufbruch aus Aberglauben und Intoleranz zu Gewissensfreiheit, Mündigkeit und selbstverantworteter Sittlichkeit. Und so war der Luther, den man nun feierte, kein Mann einer Konfession, sondern eine Schlüsselgestalt der Weltgeschichte: »Dein Licht ging auf, und aus dem Staube hub die zertret'ne Menschheit sich«,<sup>6</sup> sang man in einem Lied zum ersten Reformationsjubiläum des 19. Jahrhunderts, das Lutheraner und Reformierte als gemeinprotestantisches Fest begingen, und an dem sich nun auch römische Katholiken und Juden beteiligten.

Mit seiner in den Ablassthesen erstmals öffentlich vorgebrachten Kritik an der oktroyierten kirchlichen Lehre habe Luther die Aufklärung angestoßen, mit seiner Ablehnung der klerikalen Hierarchie die Mündigkeit aller befördert, mit seiner Bibelübersetzung zur allgemeinen Bildung angespornt, mit seiner Berufung auf das Gewissen vor dem Kaiser zu Worms Gewissensfreiheit und Toleranz das Tor geöffnet. Kurz, mit Luther »[brach] die Morgenröte eines freien Glaubens hervor«.<sup>7</sup> Dass sich diesem Kommentar des jüdischen Publizisten Saul Ascher zum Reformationsjubiläum 1817 bis 1917 weitere jüdische Stimmen hinzufügen ließen,<sup>8</sup> zeigt, dass der »Aufklärer Luther« tatsächlich zu einem Bild von säkularer Reichweite geworden war.

Das heißt nicht, es hätte keine anderen Stimmen gegeben. Konfessionell-lutherische Kreise wiesen jenes Bild als Verzeichnung zurück, forderten eine entschlossene Orientierung an dem Theologen und Kirchenmann. 1817 war das erste Jubiläum, bei dem eine gewisse Pluralisierung des Bildes von Luther und der Reformation zum Ausdruck kam.

Doch aufs Ganze gesehen beherrschte in Europa, zumal in Deutschland, das Bild jenes Reformators das Feld, der mutig gegen die Tyrannei von Papst und Kaiser aufgestanden war und den Weg für Aufklärung, allgemeine Bildung, Gewissensfreiheit, Toleranz und Mündigkeit eröffnet hatte. Landauf, landab trat dieser Held in Statuen aus Erz und Stein den Menschen sichtbar vor Augen. Der Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517, eigentlich nichts anderes als das reguläre Anbringen von Disputationsthesen am Schwarzen Brett der Wittenberger Universität, als welches die Tür der Schlosskirche diente, wurde zum expressiven Akt eines hammerschwingenden Revolutionärs stilisiert.

#### »Deutscher Luther«

Zu Luthers 400. Geburtstag 1883, dem ersten ausdrücklich seiner Person geltenden Großjubiläum, wurde dieser Revolutionär in Kirchen und Auditorien, auf Straßen und Plätzen, in mündlicher und schriftlicher Rede und mit viel Musik gefeiert. Dabei verband sich mit dem Lobpreis für die Früchte seines aufklärerischen Wirkens in Deutschland ein neues Motiv, das bislang allenfalls am Rande eine Rolle gespielt hatte: der »deutsche Luther«, die Identifikationsfigur für das gerade zum Nationalstaat geeinte deutsche Volk. »Keine andere der neueren Nationen hat je einen Mann gesehen [...], der so in Art und Unart das innerste Wesen seines Volkes verkörpert hätte. [...] Wir Deutschen finden in alledem kein Räthsel [sic!], wir sagen einfach: Das ist Blut von unserem Blute«, tönte der Berliner Historiker Heinrich von Treitschke in seinem Jubiläumsvortrag.<sup>9</sup>

Der »deutsche Luther« drang in den folgenden Jahrzehnten immer stärker in den Vordergrund, bis er im Ersten Weltkrieg, in dessen Entscheidungsjahr 1917 die 400-Jahr-Feier der Reformation fiel, allgegenwärtig war. Es mangelte nicht an kritischen Stimmen, die die primär religiöse Rolle des Reformators herausstellten – »Nicht das Deutsche an Luther war die Hauptsache. Die Hauptsache war sein Evangelium«<sup>10</sup> – und die die übernationale Bedeutung seiner Botschaft beton-

ten – »Luther gehört nicht nur uns, er gehört der Menschheit an«.<sup>11</sup> Doch die alles übertönende, in unzähligen Schriften verkündigte Botschaft war 1917 die von dem »deutschen Luther«, der als »Mann aus Erz« das nationale Selbstbewusstsein kräftigen und sowohl die Soldaten an der Front als auch die Bürger im Land zuversichtlich und stark erhalten sollte.

#### Einer von vielen

Anders entwickelte sich der Lutherbilderreigen in den USA. Hier feierten die Lutheraner erstmals 1817 mit großem Aufwand ein Reformationsjubiläum und waren damit die ersten, die in dem noch jungen Staat die Geschichte der eigenen Konfession »zum Gegenstand der Erinnerungskultur machten«.<sup>12</sup> Mit dem Rückblick auf die Reformation verband sich die Bestimmung des eigenen Standpunktes in dem Land, in dem man erst seit Kurzem lebte. So wurde die Wiederentdeckung des Evangeliums durch den Kirchenlehrer Martin Luther als Vorgeschichte der Verbreitung des Evangeliums verstanden, die unter ganz anderen Bedingungen durch die Ansiedlung des Luthertums auf dem neuen Kontinent geschah: »Das Licht, das Luther angesteckt, bestrahlt auch diese Lande [...]. Hier, wo die schwärzeste Finsternis das Land wie Nacht bedeckte; wo tödlich gift'ger Schlangenbiss der Wilden schreckend weckte, da stehen Tempel Gottes nun«, sang man beim Jubiläum.<sup>13</sup>

Es war der der Jubiläumstradition des 17. und 18. Jahrhunderts entsprechende Kirchenlehrer Luther, der in solchen Tönen, überwiegend in deutscher Sprache und von Gemeinden, die an der Verbindung zu Deutschland festhielten, gepriesen wurde. Doch bei der Feier von 1817 hatte auch der »Aufklärer Luther« seine Advokaten und das ebenfalls in charakteristischer, dem US-Kontext angepasster Manier: Der als »glorious revolution« gepriesenen Reformation verdanke man die »happy effects« von Glaubensfreiheit, Mündigkeit und allgemeiner Bildung, und da die Glaubensfreiheit »parent of civil freedom« sei, verdanke man der Reformation indirekt auch die politische Freiheit – welche vor allem in den Vereinigten Staaten verwirklicht sei.<sup>14</sup> Die Pfarrer und Gemeinden, die in diesem Geist feierten, taten das in englischer Sprache. Wie die deutschen Lutheraner feierten sie gemeinsam mit anderen, in Amerika freilich weit vielfältigeren evangelischen Kirchen. Doch anders als in Deutschland folgte hier aus der Feier des Thesenanschlags als gesamtprotestantisches Schlüsselereignis, dass Luther weniger hervorgehoben,

sondern in die Riege aller Reformatoren eingereiht erschien.

### »This nobler German«

Das war beim Jubiläum von 1883 ganz anders. Der Grund lag nicht nur darin, dass es hier um die Feier von Martin Luthers Geburtszentenario ging, sondern auch in der Tatsache, dass die amerikanischen Lutheraner mittlerweile an Zahl und öffentlichem Gewicht zugenommen hatten. So wurde der Wittenberger Reformator nun in zahllosen Schriften und Reden gepriesen, von Lutheranern ebenso wie von Protestanten aus anderen Kirchen und auch, wenngleich nicht ohne Widerspruch, von US-amerikanischen Juden.<sup>15</sup> Und nun wurden nicht nur von der Reformation als ganzer, sondern besonders von Luther her die Linien der gesamtgesellschaftlichen Wirkungen gezogen: »Luther opened the Bible and revealed our inheritance, by the force of religious conviction we have gained our civil and religious liberty«, schrieb ein presbyterianischer Theologe.<sup>16</sup> Während die Deutschen begannen, »Luther den Deutschen« auf den Schild zu heben, stellte ein amerikanischer Historiker fest: »To Martin Luther, above all men, we Anglo-Americans are indebted for national independence and mental freedom.«<sup>17</sup> Und ein methodistischer Theologe schrieb mit deutlichem Brückenschlag zur US-Geschichte: »Find the birthplace of liberty – Wittenberg. There was the World's 'Declaration of Independence' written, and Martin Luther's Reform is the apostle and prophet of human freedom.«<sup>18</sup>

Dass man bei aller Betonung der internationalen und die Vereinigten Staaten besonders betreffenden Bedeutung Luthers immer die deutsche Herkunft des Reformators gewürdigt hatte, machte es 1917 beim Jubiläum schwieriger, in den USA enthusiastisch von Luther zu sprechen. Denn seit einem halben Jahr standen Deutschland und die Vereinigten Staaten miteinander im Krieg. Das Jubiläum wurde durchaus begangen, doch der Überschwang von 1883 war dahin. Vielfach wurde nun der Akzent mehr auf die religiös-theologische Seite von Luthers Wirken als auf die gesellschaftlichen »happy effects« gesetzt. Diese konnten gleichwohl auch weiterhin herausgestellt werden – nun freilich als solche, die sich in den Vereinigten Staaten und nicht in Deutschland durchgesetzt und die die USA, nicht Deutschland, zum wahren Erben Luthers gemacht hätten. Das zu betonen, war ein besonderes Anliegen der amerikanischen Lutheraner skandinavischen Hintergrunds, die ihren Glau-

ben nicht als spezifisch deutsche Konfession kompromittiert und sich selbst nicht dem Verdacht politischer Illoyalität ausgesetzt sehen wollten. So mahnten sie ihre Glaubensgenossen, sich den übernationalen Luther nicht durch »intellektuellen Raub« nehmen zu lassen, und betonten, dass Luther und Thomas Jefferson »kinsmen« seien: »The religious liberty, which was won by the heroism of Martin Luther, was a precursor of the civil liberty which [...] 1776 has become our heritage.«<sup>19</sup>

Was Deutschland betraf, ließ sich in dieser Perspektive ein gutes, an Luther orientiertes von dem schlechten, jetzt Krieg führenden Deutschland unterscheiden. So konnten die Amerikaner von einem methodistischen Landsmann aufgefordert werden, »this nobler German« zu folgen und nicht »the modern sceptical and superstitious Germany which would germanize mankind with the help of Krupp guns, poison gases, and liquid fire«; in Erinnerung an »Luther, Kant, Lessing, Goethe, Schiller, Bach, Mendelssohn and Beethoven, Steuben, Herkimer, De Kalb, Carl Schurz and Franz Sigel« sollten sie aufschreiben »against Kaiserism and despotism«, wie Luther es mit seinen Worten »Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir« in Worms getan habe.<sup>20</sup>

### »Prophet der Deutschen«

In Deutschland schritt indessen der »deutsche Luther« weiter fort. Bei den Jubiläen der Jahre nach dem Ersten Weltkrieg, insbesondere 1921 bei der großen 400-Jahr-Feier von Luthers Auftritt auf dem Wormser Reichstag, sollte der »Held von Worms« dem militärisch geschlagenen, sich durch den Versailler Vertrag gedemütigt fühlenden, wirtschaftlich am Boden liegenden deutschen Volk Halt und Zuversicht geben.<sup>21</sup> 1933, in dem Jahr, das nicht nur die Machtübernahme der Nationalsozialisten, sondern zehn Monate später auch den 450. Geburtstag Martin Luthers brachte, schien vielen die ersehnte Wende zum Besseren gekommen. Luther wurde zum »Propheten der Deutschen«, der sie verheißen hatte.<sup>22</sup> Die Gefolgsleute des neuen Regimes in der evangelischen Kirche, die Deutschen Christen, planten, das Jubiläum zu einer missionarischen Veranstaltung ihrer neu gegründeten Reichskirche zu machen: Aus dem »großen Lutherfest«, »dem Gedenktag, der nur rückwärts blickt, wird das Weihefest für ein neues Haus der deutschen Kirche Martin Luthers. [...] Die Stunde der Volksmission ist da«, erklärte die neue Reichskirchenregierung.<sup>23</sup> Denn wenn die Protestanten

sich geschlossen in den Dienst dieses Reiches stellten, würden umgekehrt die der Kirche entfremdeten, doch von Hitlers Regime begeisterten Massen sich der nun wahrhaft deutschen evangelischen Kirche wieder zuwenden. Dieses Jubiläumsprogramm konnte auf die kurze Formel »Luther und Deutschland!«<sup>24</sup> gebracht werden und ließ sich verdichten zu der Variante »Luther und Hitler«.<sup>25</sup>

Eine marginale Rolle spielte bei dem Jubiläum die sogenannte Judenfrage, was das antisemitische Hetzblatt »Der Stürmer« beklagte und mit dem wiederholten Vorwurf an die evangelische Kirche verband, sie »schweige« Luthers antijüdische Schriften wie schon immer auch jetzt »tot«.<sup>26</sup> Doch der Jubiläumsredner einer Großkundgebung der Berliner Deutschen Christen rühmte die »völkische Sendung Luthers«; sie ziele darauf, dass das Christentum »artgemäß« werde, wozu die Anwendung des Arierparagrafen in der Kirche und die Befreiung vom Alten Testament gehöre.<sup>27</sup> Das war freilich ein Programm, das zwar einen harten Kern befriedigte, aber die mit dem Jubiläum verbundenen Hoffnungen durchkreuzte, denn nach diesem Auftritt liefen den Deutschen Christen die Anhänger davon.

So verhallten jene Stimmen nicht ungehört, die den deutsch-völkischen Luther zurückwiesen und die ganze Tendenz, die Bedeutung Luthers an politisch-kulturellen Wirkungen zu bemessen, für unsachgemäß erklärten: Luther sei vielmehr, wie das unter anderem von dem Theologen Dietrich Bonhoeffer erarbeitete »Betheler Bekenntnis« betonte, »ein treuer Zeuge der Gnade Jesu Christi«, und sein Dienst sei »nicht auf das deutsche Volk beschränkt«.<sup>28</sup> Er sei nicht mehr und nicht weniger als ein die Heilige Schrift auslegender »Lehrer der christlichen Kirche«, wie der Schweizer Theologe Karl Barth schrieb.<sup>29</sup> Mit diesen Stimmen war eine Rückkehr zum Kern des Lutherbildes gegeben, das die Jubiläen des 17. und 18. Jahrhunderts bestimmt hatte.

### Wegbereiter der proletarischen Revolution

Es verwundert nicht, dass das erste Lutherjubiläum nach dem Untergang des »Dritten Reiches«, der wenige Monate nach der Niederlage erstaunlich festlich begangene 400. Todestag des Reformators 1946, ganz von diesem kirchlich-theologischen Lutherbild bestimmt war. Der »deutsche Luther« hatte gründlich ausgedient, nun erwartete man von dem Ausleger der Heiligen Schrift Aufrichtung im allgemeinen Zusam-

menbruch. Doch im selben Jahr begann mit der Neuauflage von Friedrich Engels »Der deutsche Bauernkrieg« von 1870 in der entstehenden DDR eine andere Linie, die Verbreitung und Prägung sozialistischer Lutherbilder. Zunächst im Gefolge Engels' als »Fürstenknecht« denunziert, dem Thomas Müntzer als plebejischer Revolutionär gegenüberstand, wurde der Wittenberger Reformator in dem Maße, in dem der sozialistische deutsche Staat zu seiner Legitimierung positiver historischer Anknüpfungspunkte bedurfte, neu bewertet.

Der 450. Jahrestag der Reformation 1967 und vollends der 500. Geburtstag Martin Luthers 1983 wurden nicht nur von der Kirche begangen, sondern auch von staatlicher Seite mit großem Aufwand gefeiert.<sup>30</sup> Beide Male kam eine Lutherbriefmarke heraus – 1983 übrigens auch in anderen Ländern des Ostblocks. Luther galt jetzt als »einer der größten Deutschen«.<sup>31</sup> Als Träger der »frühbürgerlichen Revolution«, die eine notwendige Stufe auf dem Weg zur proletarischen Revolution darstelle, spielte der Reformator nun eine positive Rolle im Geschichtsbild der sozialistischen Volksrepublik. Der »Aufklärer Luther« und der »deutsche Luther« waren in neuer Weise zusammengekommen. Im Zuge der parallel zu den staatlichen veranstalteten kirchlichen Feiern hingegen wurde darauf bestanden, dass die eigentliche Bedeutung des Reformators in seiner kirchlich-theologischen Rolle liege.

### »Vater im Glauben«

Was sich gleichzeitig im Westen diesseits und jenseits des Atlantiks abspielte, kann kaum auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden. Das Jubiläum von 1983 wurde auf allen Ebenen und mit Veranstaltungen aller Art gefeiert. Vielerorts gab es ebenfalls Lutherbriefmarken, nicht allein in der Bundesrepublik, sondern auch in anderen europäischen Ländern, darunter solche ohne lutherische Tradition, sowie in mehreren Staaten des amerikanischen Kontinents. Darin kam bildlich einmal mehr zum Ausdruck, dass man in dem Wittenberger Reformator eine Gestalt würdigte, die über den Raum der Kirche hinaus von weltweiter Bedeutung sei; welches Bild von Martin Luther genau hinter der Würdigung stand, konnte offen bleiben.

Zugleich wurden kritische Töne laut: In der Bundesrepublik prangerten evangelische Pfarrer und Medien besonders Luthers antijüdische Schriften an, und in den USA wurden diese nun erstmals einer größeren Öffentlichkeit bekannt.

Auffällig war die starke Beteiligung von Katholiken an diesem Jubiläum. Und sie prägten nochmals ein neues Lutherbild: Luther, der überkonfessionell gemeinsame »Vater im Glauben«. <sup>32</sup> Es ist das jüngste in der langen Reihe der Lutherbilder. In den Jahrzehnten seither ist es verblasst. Wie es scheint, wird das Jubiläum 2017 kein eigenes prägen und auch keines aus der Vergangenheit in den Mittelpunkt stellen – doch dann soll ja auch die Reformation und nicht ein einzelner Reformator gefeiert werden.

Dieser Text ist unter der Creative Commons Lizenz by-nc-nd/3.0/ veröffentlicht.  
 Autorin: Dorothea Wendebourg für »Aus Politik und Zeitgeschichte«/bpb.de (Dezember 2016), mit bibliographischen Angleichungen  
<http://www.bpb.de/apuz/239245/reformationsjubilaeen-und-lutherbilder>

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vgl. Dorothea Wendebourg, *So viele Luthers. Die Reformationsjubiläen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Leipzig 2017, 9-30.

<sup>2</sup> Illustriertes Flugblatt »Wunderwerck D. Martin Luthers«, 1618, zit. nach Thomas Kaufmann, *Reformationsgedenken in der Frühen Neuzeit*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 107/2010, 285–324, hier 309.

<sup>3</sup> Vgl. a.a.O., 307f.

<sup>4</sup> Zit. nach Wolfgang Flügel, *Konfession und Jubiläum*, Leipzig 2005, 215.

<sup>5</sup> Vgl. Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen 21970, 18f.

<sup>6</sup> Zit. nach Wendebourg, *So viele Luthers* (Anm.1), 53.

<sup>7</sup> A.a.O., 86.

<sup>8</sup> Vgl. Dorothea Wendebourg, *Jews Commemorating Luther in the 19th Century*, in: *Lutheran Quarterly New Series* 26/2012, 249–270.

<sup>9</sup> Zit. nach Wendebourg, *So viele Luthers* (Anm.1), 64.

<sup>10</sup> So Ernst Troeltsch, *Ernste Gedanken zum Reformationsjubiläum*, zit. wie a.a.O., 67.

<sup>11</sup> Karl Holl zit. wie a.a.O., 66.

<sup>12</sup> Wolfgang Flügel, *Die Selbstdarstellung deutscher Einwanderer im Reformationsjubiläum 1817*, in: Klaus Tanner/Jörg Ulrich

(Hg.), *Reformationsvergegenwärtigung als Standortbestimmung (1717–1983)*, Leipzig 2012, 71–99, hier 81.

<sup>13</sup> Zit. wie a.a.O., Anm. 64.

<sup>14</sup> Frederick Henry Quitman, wie a.a.O., 96.

<sup>15</sup> Vgl. Wendebourg, *Jews Commemorating Luther in the 19th Century* (Anm. 8), 245f.

<sup>16</sup> Zit. nach Hartmut Lehmann, *Martin Luther in the American Imagination*, München 1988, 182.

<sup>17</sup> Frederic Henry Hedge, zit. wie a.a.O., 179.

<sup>18</sup> Zit. wie a.a.O., 183.

<sup>19</sup> Zit. wie a.a.O., 284.

<sup>20</sup> Frank Wakeley Gunsaulus, zit. wie a.a.O., 276.

<sup>21</sup> Vgl. Wendebourg, *So viele Luthers* (Anm.1), 245-285.

<sup>22</sup> Siehe etwa Hans Preuß, *Martin Luther. Der Prophet*, Gütersloh 1933; ders., *Luther und Hitler*, in: *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* 66/1933, Sp. 970–979, Sp. 994–999.

<sup>23</sup> Aufruf der Reichskirchenregierung zum Jubiläum, in: *Gesetzesblatt der Deutschen Evangelischen Kirche* 1933.

<sup>24</sup> Hermann Dörries, *Luther und Deutschland*, Tübingen 1934, 19.

<sup>25</sup> Hans Preuß, *Luther und Hitler*, Erlangen 1933.

<sup>26</sup> So z.B. im Jubiläumsartikel in: *Der Stürmer* 46/1933, 4; siehe auch *Der Stürmer* 22/1943, 3 sowie 49/1943, 3.

<sup>27</sup> So der Berliner Gauobmann Reinhold Krause auf der sogenannten Sportpalast-Kundgebung am 13.11.1933. Vgl. Wendebourg, *So viele Luthers* (Anm.1), 155. Dort 137–169 ausführlich zum Jubiläum von 1933.

<sup>28</sup> Zit. nach Kurt Dietrich Schmidt (Hg.), *Bekenntnisse und grundsätzliche Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933*, Göttingen 1934, 107f.

<sup>29</sup> Karl Barth, *Luther*, in: *Theologische Existenz heute* 4/1933, 8–16, hier 11.

<sup>30</sup> Siehe auch Wendebourg, *So viele Luthers* (Anm.1), 234–243.

<sup>31</sup> Erich Honecker zit. nach Rudolf Mau, *Beobachtungen zum Lutherjubiläum 1983 in der DDR*, in: *Theologische Literaturzeitung* 138/2013, 1045–1058, hier 1050. Ausführlich Wendebourg, *So viele Luthers* (Anm.1), 211–233.

<sup>32</sup> Siehe Gottfried Maron, 1883 – 1917 – 1933 – 1983: *Jubiläen eines Jahrhunderts*, in: Ders., *Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung*, Göttingen 1993, 188–208, hier 198. 

## Lutherbilder – eine freikirchliche Sicht

Von Dr. Thomas Hahn-Bruckart, Mainz

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9. –10. Dezember 2016**

1883 war das Jahr, in dem nicht nur in Deutschland Luther als deutscher Nationalheld gefeiert wurde, sondern in dem man auch in anderen Teilen der Welt den 400. Geburtstag des Reformators beging. Frederic Henry Hedge, einer der großen alten Professoren in Harvard, ergriff am 10. November 1883 das Wort, um vor der traditionsreichen *Massachusetts Historical Society* seine Sicht Luthers darzulegen: »die teuersten Güter unseres Gemeinwesens – die Unabhängigkeit des Bürgers, geistige Freiheit, persönlicher Spielraum, die Weite des Raums, die Ungebundenheit der Gedanken, die Freiheit der Feder, kurzum alles, was für die Tradition von Neuengland besonders charakteristisch ist«, dies alles verdankten die Anwesenden dem Reformator aus Sachsen, in dessen Namen sie sich versammelten. Die Anglo-Amerikaner seien für ihre nationale Unabhängigkeit und geistige Freiheit niemandem mehr verpflichtet als Martin Luther.<sup>1</sup>

Hedge war – wie viele seiner gebildeten neuenglischen Zuhörer – Unitarier, und das Lutherbild, das er hier entwarf, entsprach im Wesentlichen dem, wie Luther seit Beginn des 19. Jahrhunderts vor allem von liberalen Kreisen popularisiert worden war.<sup>2</sup> Im Rückblick auf das Jubiläumsjahr erschien Anfang 1884 bei G. W. Frederick in Philadelphia eine Sammlung mit Zeugnissen über Luther aus unterschiedlichen Denominationen.<sup>3</sup> Der Titel »Tributes to the Memory of Martin Luther« zeigt bereits an – und das Vorwort macht es dann ganz deutlich –, dass es sich um eine Sammlung von Eulogien handelt, die allerdings aus unterschiedlichen Kirchen zusammengetragen sind, und auch wenn sie nicht lutherkritisch ausfallen, so doch gewisse Akzentuierungen erkennen lassen. Methodistische Autoren bzw. Prediger profilieren Luther anders als baptistische. Und es sind zunächst diese beiden Linien, denen ich im Konzert freikirchlicher Stimmen folgen möchte. »Freikirchlich« ist dabei im Sinne der Systematik dieser Tagung zunächst schlicht als Signum für im deutschen Kontext nicht landeskirchlich verfasste protestantische Kirchenfamilien zu verstehen.

### Methodistische und baptistische Lutherbilder in Nordamerika und Großbritannien

Die angesprochene Profilierung des Lutherbildes äußert sich im Methodismus zunächst in der Betonung des gründungsgeschichtlichen Konnexes, der zwischen der beginnenden methodistischen Bewegung und den darin explizit von Luther empfangenen Impulsen deutlich wird. Das Zeugnis John Wesleys, des wesentlichen Initiators der methodistischen Erneuerungsbewegung innerhalb der anglikanischen Kirche, von seiner sogenannten Aldersgate-Erfahrung 1738, dass er die lange gesuchte Heilsgewissheit erfahren habe bei der Verlesung der Römerbrief-Vorrede Luthers in einer religiösen Versammlung der Herrnhuter in London, wird als eigener Text in die Stimmen des Sammelbandes von 1884 eingefügt,<sup>4</sup> und auf Aldersgate wird auch in den zeitgenössischen methodistischen Stimmen des Bandes rekurriert.<sup>5</sup> Luther wird dabei in unterschiedlichen Graden auch als Teil der eigenen Geschichte und Tradition konturiert: am losesten in der Formulierung, es gebe einen »historical link connecting Methodism with Luther«<sup>6</sup>, stärker genetisch in einem anderen Beitrag (»there is a sense in which Methodism is one of Luther's children«<sup>7</sup>), und dann schließlich über den Methodismus hinausgreifend: »Martin Luther was more than a Lutheran. He belongs to the whole Protestant world; his name and the blessings of his life are a common heritage.«<sup>8</sup>

Wir haben also methodistischerseits, wenn wir uns die Beiträge dieses Sammelbandes anschauen, ein historisch an der Bedeutung für die Entstehung der eigenen Bewegung konturiertes Lutherbild, das die Linien auch über die eigene Bewegung auf den Gesamtprotestantismus hin ausziehen kann: Luther ist mehr als ein Lutheraner. Fragt man danach, wie dieses Lutherbild materialiter gefüllt wird, so stößt man interessanterweise auf wenig Theologisches und stattdessen stark an der persönlichen Disposition Luthers Orientiertes. Es ist »the grandeur of his character«, der ihn heraushebt.<sup>9</sup> Dabei ist es in mehreren Beiträgen vor allem Luthers Auftreten in Worms, das ihn auszeichnet, seine märtyrerhafte Standhaftigkeit und sein Mut, um der Sache willen in die ‚Stadt voll tausend Teufel‘ zu ziehen. In einem Beitrag wird dies auch appellativ an den Leser gewendet: »[...] let us examine ourselves to find out if we have the brave, truth-loving spirit of Luther, or

whether we have not a something of Romish intolerance and sectarianism under the name of Protestantism.«<sup>10</sup> Bei den Errungenschaften, die auf Luther als »Werkzeug Gottes« – so ein weiteres Bild – zurückgeführt werden, spielt die Rechtfertigungslehre, die für Wesley zentral war, keine besondere Rolle. Das, was am häufigsten genannt wird, ist »the unchained and open Bible«, und auch sonst begegnet Luther in einer expressiven Bildsprache als Befreier von Ketten und Gefängnis.<sup>11</sup>

Letzteres, Luther als Befreier oder Emanzipator, begegnet auch in den baptistischen Zeugnissen dieses Jubiläumsbandes. »It was his mission to emancipate the Bible [an »imprisoned book«], [...] to emancipate doctrine, [...] to emancipate conscience, [...] to emancipate the laity, [...] to emancipate worship.«<sup>12</sup> Diese weitreichenden Wirkungen werden gewürdigt, allerdings wird die Person Luthers konsequent historisiert: Er ist ein Mann des 16. Jahrhunderts, der den Herausforderungen seiner Zeit als ‚Mann Gottes‘ – das durchaus – auf kongeniale Weise begegnet ist, aber er wird nicht – das scheint mir doch ein besonderes Signum der baptistischen Beiträge zu sein – als zeitloser Glaubensheld gefeiert. Das, was Luther emanzipatorisch freigelegt habe und woran man sich baptistischerseits anschließen könne, sei letztlich die Wiederherstellung von Anschauungen der apostolischen Zeit: »the restoration of the apostolic theology«, mit dem Kern der Rechtfertigungslehre – hier begegnet sie nun explizit und mehrfach.<sup>13</sup> Und um diese Anschauungen verwirklichen zu können – das ist ein weiterer Punkt –, sei es manchmal notwendig, eine eigene Gemeinschaft zu gründen: »The story of Luther reminds us that often, in order to a true reform, one must go outside the body which is to be reformed.«<sup>14</sup> Die Axt, die Luther an das bestehende Kirchentum anlegt – so ein hier belegendes Bild –, wird als das eigentliche Symbol seines Wirkens gesehen.<sup>15</sup> Dieses Anlegen der Axt hebt ihn heraus und begründet seine Wirkmächtigkeit, aber die Reformation als geschichtliches Ereignis sei sehr viel weiter zu fassen als nur auf Luther fokussiert: »He was not the father of the Reformation, but he was much the mightiest spirit that shaped its course and destiny.«<sup>16</sup> Die Reformation habe bereits begonnen mit Jan Hus, Savonarola, John Wycliff und anderen. Hier wird deutlich, wie das Lutherbild integriert ist in eine am apostolischen Ideal orientierte Geschichtsschau und Ekklesiologie und wie die Traditionslinien zu Luther selbst sehr viel zaghafter gezogen werden als in den methodistischen Voten.

In diesen Lutherbildern des 19. Jahrhunderts spiegeln sich letztlich die Entstehungszusammenhänge der beiden freikirchlichen Traditionen und auch ihre zeitgenössischen Selbstdeutungen, denen ich für den englischsprachigen Raum zur Profilierung des Lutherbildes noch ein Stück weiter nachgehen möchte, bevor ich dann auf andere freikirchliche Traditionen und auch auf den deutschsprachigen Raum zu sprechen kommen werde.

Für das methodistische Lutherbild ist von Bedeutung, dass gleich zwei zentrale Gründungsgestalten, nämlich beide Wesleys – John und Charles – durch Lutherschriften zu für sie grundlegenden religiösen Erfahrungen gelangt sind. Der entscheidende theologische Punkt in diesem Geschehen war die Rechtfertigung, die Erfahrung der bedingungslosen Annahme des Sünders durch Gott um Christi willen. Was sie allerdings stärker als Luther und anders als Melancthon betonten, war die den Menschen tatsächlich umgestaltende Kraft Gottes als Folge der Rechtfertigung, also die Heiligung. Wo Luther seines Erachtens nicht klar genug die effektive und nicht nur imputative Wirkung des Rechtfertigungsgeschehens betonte, konnte John Wesley recht scharf werden. So bemerkt er 1741 über Luthers Galaterkommentar: »[it is] quite shallow ... and muddy and confused almost on all.«<sup>17</sup> An anderer Stelle sagt Wesley über Luther, dass keiner die Heiligungslehre so wenig gekannt habe wie dieser.<sup>18</sup> Dieses wenig differenzierte Urteil lässt fragen, was Wesley konkret von Luther wusste bzw. gelesen hatte. Es spricht viel dafür, dass er sich nicht weiter mit Luther beschäftigt, sondern der anglikanischen Tradition entsprechend Belege für die Rechtfertigungslehre bei den Kirchenvätern gesucht hat.

Lutherische Theologie spielt über den grundlegenden Teilaspekt der Rechtfertigungslehre hinaus für Wesley keine Rolle. Er übersetzte keine Lutherlieder ins Englische und nahm keine Lutherschriften in seine »Christian Library« auf. In seiner göttlichen Sendung wird Luther von Wesley aber durchaus gewürdigt, wenn es u.a. in einer Predigt heißt, der Widersacher versuche, »jenen ruhmreichen Streiter des Herrn der Heerschaaren, Martin Luther«, von der Verbreitung des Evangeliums abzuschrecken.<sup>19</sup> Man geht wahrscheinlich nicht fehl, mit Franz Hildebrandt in seiner Studie »From Luther to Wesley« zu urteilen, dass es tendenziell eher eine gefühlsmäßige als eine analytische Auseinandersetzung Wesleys mit Luther gegeben habe, eine Auseinandersetzung, die schließlich auch von Wesleys Begegnung mit den Herrnhutern geprägt war: »I love

Calvin a little; Luther more; the Moravians, Mr. [William] Law, and Mr. [George] Whitefield far more than either. But I love truth more than all.«<sup>20</sup>

Nachdem sich die methodistische Bewegung auf den britischen Inseln als Erneuerungsbewegung innerhalb der anglikanischen Kirche entfaltet hatte, war sie 1784 aufgrund der äußeren Rahmenbedingungen in Nordamerika zu einer eigenen Kirche geworden. Die zunehmende Beschäftigung mit Luther gehört hier in den Kontext eines allgemeinprotestantisch wachsenden Interesses an Luther in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, das sich – anders als das von der Aufklärung inspirierte Bild der Unitarier – den Maximen des *Second Great Awakening* verdankt, nach denen die Reformation als eine Erweckung gedeutet und Luther vor allem als Wiederentdecker der Bibel und als Kämpfer gegen das Papsttum wahrgenommen wurde.<sup>21</sup>

Auf der Linie der Deutung der Reformation als Erweckung liegt es nahe, die prägenden Gestalten einer solchen Erweckung zu parallelisieren. Entsprechend heißt es im »Methodist Magazine« von 1837: »There is a striking similarity, in some points at least, between Luther, the great Saxon reformer, and John Wesley, the eminent English revivalist; and between the first reformation, in which the former was the principal instrument, and the second, in which the latter was so honorably and successfully engaged for more than half a century.«<sup>22</sup> Beide seien Gelehrte gewesen, beide hätten aus einem quasi klösterlichen Leben heraus die Bibel entdeckt, beide seien von den Autoritäten ihrer Zeit verfolgt worden, beide hätten sich bemüht, die biblische Botschaft den Menschen ihrer Zeit verständlich zu machen und damit letztlich Bewegungen ausgelöst, die weitgehenden Einfluss auf die westliche Welt gezeitigt hätten. Allerdings habe Luther sich schwer getan, die neuen Erkenntnisse tatsächlich auch mit neuen zukunftsfähigen Formen zu verbinden, was nun durch die Erweckungen der letzten Jahre nachgeholt worden sei.<sup>23</sup> Als so etwas wie ein zweiter Wesley erscheint Luther auch in der sieben Jahre später erschienenen Lutherbiographie von George Cubitt.<sup>24</sup> Für Cubitt war die Reformation nicht nur eine Erweckungsbewegung und Luther ein wahrer Christ (»true Christian«), für ihn enthielten die Reformation und Luthers Leben vielmehr auch die für die Amerikaner des 19. Jahrhunderts wichtige Lehre, dass der Papst sich nur dort durchsetzen konnte, wo die Protestanten durch Unglauben und Trägheit gekennzeichnet waren.<sup>25</sup>

Eine solche letztlich ahistorische Imagination Luthers, in der die eigenen Werte in die Zeit der Reformation eingetragen wurden und Luther unter dieser Prämisse zu einer Identifikationsfigur wurde, entsprach dem Lutherbild des manchmal unter dem Schlagwort des »evangelical consensus« zusammengefassten erwecklichen Protestantismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, das sich außer bei Methodisten auch bei Kongregationalisten und Presbyterianern findet.<sup>26</sup>

Bei den Baptisten liegen die Dinge etwas anders. Entstehungsgeschichtlich sind die ersten baptistischen Gemeinden zu Beginn des 17. Jahrhunderts aus dem separatistischen Puritanismus Britanniens hervorgegangen und damit aus einer Bewegung, für die Luther keine herausgehobene Rolle spielte. Wenn bei Vertretern des Puritanismus auf Luther rekurriert wird, dann charakterlich auf seinen Mut und seine Agitation gegen Rom, aber ansonsten wird er eingereiht in die Reihe der anderen Reformatoren. Wessen es aber bedürfe, sei eine zweite Reformation, die das Unvollendete zu Ende führe.

Die erste Baptistengemeinde auf dem amerikanischen Kontinent entstand 1638 in der Miniaturrepublik von Providence, Rhode Island, die zwei Jahre zuvor von Roger Williams und einigen Gleichgesinnten gegründet worden war. In seinem berühmten Hauptwerk über die Religionsfreiheit von 1644, »The Bloody Tenent of Persecution«, berief sich Williams fünfmal ausdrücklich auf Martin Luther für seine These, dass alle Menschen ein unveräußerliches Recht auf Religionsfreiheit besäßen und in den Bereich der Religion von weltlichen Obrigkeiten nicht eingegriffen werden dürfe.<sup>27</sup> Mit dem säkularen demokratischen Modellstaat Providence setzte Williams diese Überlegung in politische Realität um. Williams knüpfte also teilweise an Luther an, sah aber auch deutlich seine Beschränkungen.<sup>28</sup>

Anders als die Methodisten legten die Baptisten des frühen 19. Jahrhunderts Wert darauf, ihre Wurzeln in der apostolischen Zeit zu sehen, seit der ihre Vorgänger im Untergrund gelebt hätten und nur gelegentlich sichtbar geworden seien. Hartmut Lehmann formuliert daher pointiert: »strict Baptists needed no Luther«.<sup>29</sup>

Dennoch finden sich Mitte des 19. Jahrhunderts durchaus auch baptistische Stimmen, die in das Lob Luthers einstimmten, das sich in anderen Denominationen des Evangelicalism findet, aber es ist doch ein eigenes Gepräge zu erkennen. Barnas Sears, ein auch für Deutschland wichtiger

baptistischer Theologe, der Professor an der *Literary and Theological Institution* in Hamilton war und zwischen 1833 und 1835 Studienaufenthalte in Halle, Leipzig und Berlin verbracht hatte, veröffentlichte 1850 eine Lutherbiographie<sup>30</sup>, nachdem vier Jahre zuvor schon eine Quellenanthologie zu Luther von ihm herausgebracht worden war<sup>31</sup>. Die Biographie widmet sich vor allem dem jungen Luther und zeigt eine profunde Kenntnis der politischen und gesellschaftlichen Hintergründe des Reformationsjahrhunderts. In einer presbyterianischen Rezension wird dem Werk »evangelical orthodoxy« bescheinigt<sup>32</sup>, aber es finden sich auch Züge, die in anderen Lutherdarstellungen nicht in gleicher Weise üblich waren: erstens betonte Sears, dass Luther die Täufer verfolgt habe, zweitens bemühte er sich um eine möglichst ausgewogene Darstellung des Verhältnisses von Luther und Karlstadt. Und schaut man sich andere amerikanische baptistische Publikationen der Jahrhundertmitte an, so fällt auf, dass Luther zwar als herausragender Prediger und Anführer des Kampfes gegen Rom gezeichnet wird<sup>33</sup>, aber dass Religions- und Gewissensfreiheit – anders als in den meisten anderen Denominationen – keine Elemente sind, die mit Luther verbunden werden. Hier ergibt sich eine deutliche Differenz des Lutherbildes. Was daneben auffällt, ist die zunehmende Inklusion des Täuferturns in die eigene Geschichtsschreibung.

1884 veröffentlichte Henry Albert Newman, Professor für Kirchengeschichte am *Baptist Theological College* in Toronto, einen Artikel mit dem Titel »The Reformation from a Baptist point of view«, in dem er sich gegen eine Überbetonung Luthers wendet: »the Reformation was not inaugurated by Luther«, sondern durch Entwicklungen in England und Böhmen im 14. und 15. Jahrhundert sowie durch die Erneuerung mystischer Theologie im spätmittelalterlichen Europa.<sup>34</sup> Die Reformation des 16. Jahrhunderts habe diese Strömungen gebündelt, sei aber voller Inkonsistenzen geblieben, so dass Newman am Ende seines Aufsatzes fragt: »Hubmaier or Luther – which?« Newman zeichnet das Bild des sich von Anfang an für die Freiheit des Gewissens einsetzenden Täufers Balthasar Hubmaier, der den apostolischen Glauben vertreten und auch das apostolische Martyrium erlitten habe, und stellt dem das Bild Luthers gegenüber, der sich an die Spitze einer politisch-religiösen Bewegung gesetzt habe, intolerant gegen alle, die sich nicht seiner Position anschlossen, in seiner Ausdrucksweise mehr einer Marktfrau gleich denn einem Theologen.

Da sich baptistische Autoren – es ließen sich noch weitere Beispiele aufführen – zum Sachwalter des täuferischen Erbes machten und ihr Lutherbild auch von dort aus schärften, soll in einem weiteren Schritt das Lutherbild im Täuferturn<sup>35</sup> in den Blick genommen werden, wozu wir freilich zunächst auf den europäischen Kontinent zurückkehren – und uns auch ins 16. Jahrhundert zurückbewegen.

### Luther im kontinentaleuropäischen Täuferturn des 16. Jahrhunderts

Es mag zunächst erstaunen, dass man in den Schriften führender Vertreter des Täuferturns und in den Täuferakten nur relativ wenige Hinweise auf Luther findet. Das, was man über Luther findet, ist von einer großen Ambivalenz geprägt. Auf der einen Seite ist Luther der Wiederentdecker des Evangeliums. Gott, so schreibt Bernt Rothmann 1534 in seiner »Restitution rechter christlicher Lehre«, habe »die allmähliche Restitution recht angefangen, da er Martinus Luther erweckt hat«. Luther habe durch Gottes Gnade »das Kind des Verderbens, den rechten Antichrist abgewiesen, und das rechte Evangelium begonnen einzuführen«. <sup>36</sup> Eine derartige Wertschätzung des anfänglichen Wirkens Luthers findet sich an mehreren Stellen, sei es bei Balthasar Hubmaier, bei Menno Simons, in der ältesten Chronik der Hutterischen Brüder, Hans Hotz von Grüningen oder Leopold Scharnschlager.<sup>37</sup> Dem gegenüber steht eine negative Einschätzung bezüglich seines späteren Wirkens. Habe er anfänglich den Teufel noch abgewiesen, wird in ihm selbst nun der Antichrist gesehen.<sup>38</sup> Georg Blaurock äußert, dass Luther mitsamt Zwingli und dem Papst ein Dieb und Mörder sei. Luther und die Seinen seien falsche Lehrer, hätten weder wahren Glauben noch Evangelium, sie seien Volks- und Teufelsdiener, die allesamt aus dem Kelch der babylonischen Hure getrunken hätten.<sup>39</sup> Sie seien ein »ärgeres Papsttum denn je«, schreibt Hans Hut 1527.<sup>40</sup>

Dieses Urteil hängt nicht nur mit der Verfolgung der Täufer zusammen, sondern auch mit der Einschätzung, dass Luther in der Entwicklung seiner theologischen Ansätze und Erkenntnisse auf halber Strecke stehen geblieben sei. Angesichts der lutherischen Rechtfertigungslehre betonen die Täufer den Ernst der Christusbachfolge in der persönlichen Lebensführung. Das Lutherbild der Täufer war das Bild eines Mannes, der mit dem christlichen Leben nicht Ernst machte. Die Säuglingstaufe erregte bei ihnen dabei in zweifacher Hinsicht Anstoß. Die Verteidigung einer Lehre, die nicht im Neuen Testament zu finden

sei, ließ die Täufer zum einen schließen, dass es Luther mit dem Schriftprinzip nicht ernst war. Insofern sei Luther unter die »Schriftgelehrten« zu rechnen, die die klare Bedeutung der Schrift nach eigenem Gutdünken verdrehten – und die zweitens durch die Beibehaltung der Säuglingstaufe auch den Ernst der persönlich gewählten Christusbefolgung konterkarierten. Zwingli und Luther waren »Kindestäufer«, schreibt der hutterische Chronist, »und ließen den rechten tauf Christi fahren, der das Kreuz gewiß mit ihm bringt, folgten dem Papst nach mit dem Kindstauff, behielten von ihm die Grundsuppen, die Hefe und Urheber alles Übels, ja den Eingang und die Pforten in das falsch Christentum, wie viel sie ihn sonst ausschalten«. <sup>41</sup> Luther konnte als neuer Papst bezeichnet werden, insofern er auch die Bevormundung der Laien nicht abgeschafft habe, wie sie sich am sinnfälligsten in der Kindertaufe äußere.

Schließlich wird in der hutterischen Chronik auch auf das Verhältnis zur Obrigkeit und die Verfolgung aus Glaubensgründen rekurriert. Den Gebrauch des Schwerts in Glaubenssachen, so äußert sich der hutterische Chronist, hätten Luther und Zwingli »eigentlich von dem vater und haupt Antechriste empfangen und gelernt«. <sup>42</sup> Auffällig ist, dass Luther öfter in einem Atemzug mit Zwingli genannt wird oder mit anderen Anhängern zusammengezogen, also als Bestandteil einer Kollektivierung, erscheint. Die Entwicklung des täuferischen Lutherbildes durch die Jahrhunderte kann ich hier nicht weiter verfolgen, aber ich möchte einige Beobachtungen zu den Freikirchen im deutschsprachigen Raum, in dem wir ja nun angekommen sind, anschließen.

### Freikirchliche Lutherbilder im deutschsprachigen Raum des 19. Jahrhunderts

Zum Selbstverständnis der Mennoniten gehört bis heute die geschichtliche Rückbindung an die Reformation, während die Freikirchenbildungen des 19. Jahrhunderts eher wenig geschichtsbezogen agiert haben. Fragt man dezidiert nach Lutherbildern in der Entstehungszeit der »klassischen« deutschen Freikirchen des 19. Jahrhunderts – die Baptisten, die Freien evangelischen Gemeinden, die Bischöfliche Methodistenkirche und die ebenfalls methodistisch geprägte Evangelische Gemeinschaft – so findet sich eher eine gewisse ‚Funktionalisierung‘ des Reformators. 1834 wurde die erste Baptistengemeinde in Deutschland gegründet, und zwar unter Mitwirkung von Barnas Sears, dessen Lutherbiographie zu diesem Zeitpunkt noch nicht erschienen war.

Auf deutscher Seite war Johann Gerhard Oncken die umtriebige und bedeutende Gestalt, die die Ausbreitung des Baptismus in Kontinentaleuropa in den folgenden Jahrzehnten vorantreiben sollte. Er stammte aus der oldenburgischen, lutherischen Landeskirche, war lutherisch konfirmiert, nach Erfahrungen mit der angelsächsischen Erweckung aber vor allem für erwecklich geprägte Organisationen mit Beziehung zum angelsächsischen Raum tätig gewesen. Dass Oncken auf Luther rekurriert hätte, ist – wenn ich es richtig sehe – ein absolutes Randphänomen. Wenn es geschieht, wird Luther entweder mit anderen abzulehnenden Legitimationsinstanzen parallelisiert (»Tausend Päpste und ebenso viele Luthers und alle Konzilien können Gottes feierliche Erklärung nicht aufheben: Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben« <sup>43</sup>) oder er wird als Legitimationsinstanz *für* die eigenen Interessen gebraucht – etwa die Rechtmäßigkeit von Hausandachten <sup>44</sup>. Intuitiv oder assoziativ kann Oncken Luther freilich gelegentlich in den Sinn kommen. <sup>45</sup>

Die erste deutsche baptistische Schrift zum Thema Taufe (»Die Taufe nach der Schrift« von Friedrich Herring) von Anfang 1852 rekurriert teilweise affirmativ auf den Großen Katechismus Luthers, setzt sich aber nicht explizit kritisch mit ihm auseinander. Dieser legitimatorische Umgang mit Luther zeigt sich auch in der deutschsprachigen baptistischen Historiographie in den ersten zwei Dritteln des 20. Jahrhunderts, etwa wenn Luther von Hans Luckey angeführt wird, um zu belegen, dass Onckens Konzentration auf den Erfahrungsbegriff sich letztlich auch mit grundlegende Erkenntnissen des Reformators decke. <sup>46</sup> Allerdings erscheint hier – wie auch anderen Stellen – die Nähe zu Lutherschen Positionen eher als Koinzidenz denn als dezidierte historische Anknüpfung.

Mit der genannten Taufschrift sind wir in der Zeit, in der die Freien evangelischen Gemeinden entstanden sind. Inspiriert vom frankophonen Réveil und den *églises libres* im französischsprachigen Raum wollten sie Gemeinden von Glaubenden bilden, letztlich in einer weiten Gesinnung insofern, als dass alle Glaubenden zu ihnen gehören können sollten. Für Hermann Heinrich Grafe, Fabrikant in Elberfeld und Gründer der ersten Freien evangelischen Gemeinde in Deutschland, spielte Luther keine herausgehobene Rolle. In seinen umfangreich überlieferten Tagebüchern setzt er sich nicht weiter mit dem Reformator auseinander. Er spricht eher von den Reformatoren insgesamt. <sup>47</sup>

Wenn andere nach ihm auf Luther zu sprechen kamen, dann gemäß der besonderen Akzentuierungen des frei-evangelischen Ansatzes auf dem Feld, das besonders wichtig erschien: Luther und die Gemeinde, so auch in dem frei-evangelischen ekklesiologischen Standardwerk von Konrad Bussemer »Die Gemeinde Jesu Christi« (1905, 21907). Und zwar begegnet Luther in der ersten Auflage bereits im zweiten Absatz des ersten Kapitels als Kronzeuge für den eigenen ekklesiologischen Sprachgebrauch, wenn es heißt: »Luther hat ‚ecclesia‘ stets mit ‚Gemeine‘ übersetzt. Nie sagt er ‚Kirche‘, weil er ein Mißtrauen hatte gegen dieses ‚undeutsche‘ Wort und weil er wohl auch den Unterschied zwischen den Gemeinden der apostolischen Zeit und den Staats- und Volkskirchen seiner Zeit nicht auszugleichen vermochte.«<sup>48</sup> In der zweiten Auflage von 1907 verschiebt sich diese Aussage ein wenig; hier heißt es nun, Luther »empfand [...] wohl, daß ein tiefer Unterschied sei zwischen den Gemeinden des Neuen Testaments und den Kirchen seiner Zeit«, und Bussemer fügt hinzu: »entsprach doch auch das protestantische Landeskirchentum, das durch die Reformation entstand, den Erwartungen und Meinungen Luthers ganz und gar nicht.«<sup>49</sup> Luther wird hier also affirmativ für den eigenen ekklesiologischen Ansatz gegen die konkret realisierte Gestalt des Luthertums ins Feld geführt.

In der Frage der Taufe beschränkten die Freien evangelischen Gemeinden einen etwas anderen Weg als die Baptisten, insofern sie zwar nur die Gläubigentaufe als biblisch praktizierten, aber die Gewissensentscheidung des Einzelnen, in seiner Kindertaufe die rechte Taufe zu sehen, respektierten. Die Taufe sollte keine Voraussetzung für die Aufnahme in die Gemeinde sein. Denn wenn man solch ein enges Verständnis hätte, müssten, schreibt Bussemer »Augustin, die Reformatoren, Zinzendorf, Spener, Bengel, Wesley, Finney und viele andere [...] zurückgewiesen werden, wenn sie Aufnahme in eine Gemeinde suchten, die nur gläubig Getaufte aufnimmt. Zu welchen Unerträglichkeiten das führen muß, darf man sich an einem angenommenen Fall klarmachen: wir alle verdanken ohne Zweifel den Reformatoren und anderen Männern sehr viel, wir stehen auf ihren Schultern, zehren vielfach von dem, was sie erben, erkämpft, errungen haben, genießen und verbreiten den Segen ihrer Lebensarbeit, erbauen uns an ihren Liedern u.s.w.; verlangte nun heute Calvin oder Luther [...] Aufnahme in eine Gemeinde, so könnten sie dieselbe nicht erlangen, könnten nicht mit uns das Mahl des Herrn feiern, weil sie eine andere Taufanschauung haben.«<sup>50</sup> Dieser Satz hatte in der Rezeption dieses Werkes

offensichtlich zu einigen Reaktionen geführt, denn in der zweiten Auflage findet sich an dieser Stelle die Fußnote, dass der Einwand erhoben worden sei, »daß die von uns genannten Männer, vor allem Luther, niemals Aufnahme in eine unserer Gemeinden begehren, sondern viel eher uns heftig bekämpfen, befehlen, ja verfluchen würden.« Bussemer antwortet: »Wir haben ja auch nicht behauptet, daß sie es tun würden, sondern nur einen angenommenen Fall gesetzt. Im übrigen sprechen wir gerade hinsichtlich Luthers gerne das bekannte Wort Calvins nach: ‚Wenn er mich auch für einen Teufel schelten würde, wollte ich ihn doch für einen Mann Gottes halten.‘«<sup>51</sup> Am Rande wird hier also durchaus auch um das Lutherbild gerungen, für das man sich interessanter-, aber letztlich nicht überraschenderweise auf die Konturierung des Lutherbildes durch Calvin beruft. Eine ähnliche Linie findet man, wenn man sich frei-evangelische Beiträge zu den Reformationsjubiläen des 20. Jahrhunderts anschaut.

#### **Freikirchliche Luther-Imaginationen anlässlich von Reformationsjubiläen des 20. Jahrhunderts**

Ein Beitrag Jakob Millards zum Reformationsjubiläum 1917 mit dem Titel »Die Reformation und die außerkirchlichen Brüderkreise« wurde 1967 in der Zeitschrift des Bundes Freier evangelischer Gemeinden wieder abgedruckt, und auch hier wird verwiesen auf die reformatorischen Gestalten neben Luther, namentlich Zwingli und Calvin, als »Sterne erster Größe«; es ist auch die Rede von der »Rechtfertigungslehre Luthers und Calvins«. Ebenso werden die Vorreformatoren als »evangelische Brüder der alten Zeit« in dieses Bild mit eingeschlossen.<sup>52</sup> Ein 1967 erschienener Artikel von Wilhelm Wöhrle, »Unvollendete Reformation«, stellt Luther als »Werkzeug Gottes« dar, sieht aber in den »katholischen Resten« bei Luther den Grund für die freikirchliche Vollendung der Reformation; breit geht er ein auf Luthers Auseinandersetzung mit den Täufern, die auch in Kontinuität zu den Vorreformatoren gesehen werden.<sup>53</sup>

Anders gelagert sind deutsche methodistische Stimmen zu den Reformationsjubiläen, die ich abschließend in den Blick nehmen möchte. Vom positiven Lutherbild des Methodismus und auch seinem inklusiven Protestantismusverständnis habe ich bereits gesprochen. In Deutschland, wo Mitte des 19. Jahrhunderts von Amerika aus eine missionarische Arbeit aufgenommen wurde, stieß man auf vehementen Widerstand gerade von lutherischer Seite mit dem Vorwurf, »undeutsche« Formen des Christentums in das Land der Refor-

mation zu importieren und die gute Ordnung der Kirche durcheinander zu bringen.

1917 erschien in der methodistischen Zeitschrift »Der Evangelist« eine dreiteilige Artikelserie aus der Feder P.G. Junckers, die überschrieben war mit: »Was wir Dr. Martin Luther zu verdanken haben«. <sup>54</sup> In den Artikeln wird eine dreifache Antwort gegeben: 1. Luther habe der Christenheit den Sinn des Glaubens wieder erschlossen, 2. Luther habe der Christenheit die verschütteten Quellen des Glaubens wieder aufgedeckt, und 3. Luther habe die Grundlagen christlichen Gemeindelebens wieder hergestellt. Daneben finden sich in diesem Jahrgang Artikel zu »Luther als Beter«, »Luther der Kämpfer« und »Luther und Käthe«. <sup>55</sup> In einem Leitartikel vom 27. Oktober 1917 wird betont, wie sehr sich die heutigen Lutheraner von Luthers Intention und Frömmigkeit entfernt hätten: Luther ist daher vom Luthertum zu unterscheiden. <sup>56</sup>

August Rücker schrieb am 3. November 1917 in einem Artikel über die Feier des Reformationsjubiläums, dass es ohne Luther keinen Wesley gegeben habe, was bedeute: »An der Wiege des Methodismus stand deutsche Frömmigkeit.« <sup>57</sup> Der Rekurs auf Luther dient hier also affirmativ der Reklamation von ‚Deutschtum‘, gerade angesichts des steten Vorwurfs – zumal in einer national aufgeladenen Situation –, ein »angelsächsisches Gewächs« zu sein. Die Evangelische Gemeinschaft, die ihre methodistischen Wurzeln ohnehin nicht stark betonte, hat in Deutschland besonders ihren Anschluss an Luther herausgestellt, was sich auch im Bereich der Lutherrezeption im Liedgut widerspiegelt. <sup>58</sup>

#### Fazit

Es gäbe viele weitere freikirchliche Traditionen zu berücksichtigen: die Herrnhuter sind nur am Rande erwähnt worden, die Altlutheraner sind im Hinblick auf das Lutherbild gerade auch für den nordamerikanischen Kontext interessant, die Pfingstbewegung ist ganz außen vor geblieben und andere Freikirchen auch.

Es dürfte aber auch so deutlich geworden sein, dass es nicht das *eine* freikirchliche Lutherbild gibt und historisch auch nicht gegeben hat. Zu vielfältig sind die unterschiedlichen Entstehungszusammenhänge und Wege der einzelnen Freikirchen. Für die Profilierung der jeweiligen Lutherbilder scheint mir von Bedeutung zu sein, welche Rolle die Rezeption Luthers in der Entstehungsgeschichte der einzelnen Freikirchen oder in der

Tradition, in die man sich stellte, spielte. Führte man für das spezifische Selbstverständnis wesentliche Impulse unmittelbar auf Luther zurück oder sah man sie eher aus der Reformation insgesamt hervorgehen, die man wiederum in enge Relation zu den sogenannten Vorreformatoren stellen konnte? Oder waren gar Verdikte Luthers gegen als eigene Vorläufer empfundene Gestalten und Gruppen das, was das Lutherbild prägte? Freilich findet sich im Laufe der Geschichte auch viel Zeittypisches, wenn man etwa an die Fokussierung auf Luthers ‚Charakter‘ denkt oder an die legitimatorische Funktion, die der Rekurs auf Luther im Zusammenhang mit dem Vorwurf, die Freikirchen seien »undeutsche Gewächse«, zu erfüllen hatte.

Was die Freikirchen insgesamt einbringen können angesichts des diesjährigen Reformationsjubiläums, ist zum einen eine gewisse Skepsis gegenüber einer zu sehr auf Luther konzentrierten Perspektive auf die Reformation und zum anderen auch eine Sensibilität für deren »Schattenseiten«. Schaut man auf das aktuelle, wenn man so will: populäre Lutherbild in den Freikirchen, wo der Reformator einem in durchaus grellen Farben von Zeitschriftencovern oder anderen Medien entgegenschaut, so scheint mir hier keine grundsätzliche Differenz zum Lutherbild nichtfreikirchlicher Protestanten zu bestehen. Allerdings wird Luther in diesen Medien in besonderer Weise als Chance verstanden, existentielle Fragen menschlichen Lebens in der Gesellschaft neu zur Sprache zu bringen (und nicht nur nach kulturellen Wirkungen zu fragen). Letztlich spiegelt sich darin auch ein in gewissem Sinne ‚funktionales‘ Lutherbild – dessen Grundanliegen sich der Reformator aber vielleicht gefallen lassen würde.

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Hartmut Lehmann, *Die Entdeckung Luthers im Amerika des frühen 19. Jahrhunderts*, in: Ders., *Alte und Neue Welt in wechselseitiger Sicht. Studien zu den transatlantischen Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1995, 27-36: 27.

<sup>2</sup> Vgl. ders., *Martin Luther in the American Imagination*, München 1988.

<sup>3</sup> Philip Columbus Croll (Hg.), *Tributes to the Memory of Martin Luther*, Philadelphia 1884.

<sup>4</sup> A.a.O., 28.

<sup>5</sup> A.a.O., 180, 260.

<sup>6</sup> A.a.O., 180.

<sup>7</sup> A.a.O., 260.

<sup>8</sup> A.a.O., 175.

<sup>9</sup> A.a.O., 176.

<sup>10</sup> A.a.O., 181.

<sup>11</sup> A.a.O., 176, 260f.

<sup>12</sup> A.a.O., 231-233.

<sup>13</sup> A.a.O., 232, 185, 244f.

<sup>14</sup> A.a.O., 153.

<sup>15</sup> A.a.O., 234.

<sup>16</sup> A.a.O., 206.

<sup>17</sup> Zitiert nach: Lehmann, *Luther in the American Imagination*, 30 Anm. 31.

<sup>18</sup> John Wesley, *Sermon »On God's Vineyard«* (1787), 1.5 (*Works of John Wesley*, ed. Jackson, 3, Nr. 107).

<sup>19</sup> Ders., *Standard Sermon 1, III.9*, Übersetzung nach: Manfred Marquardt (Hg.), *John Wesley, Lehrpredigten*, Göttingen 2016, 31.

<sup>20</sup> Zitiert nach: Ulrike Schuler, *Was tun mit 2017? Die ökumenische Herausforderung des Jubiläums aus methodistischer Perspektive*, in: Volker Spangenberg (Hg.), *Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht*, Göttingen 2013, 129-152: 146.

<sup>21</sup> Lehmann, *Luther in the American Imagination*, 43ff.

<sup>22</sup> Zitiert nach: A.a.O., 92.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> George Cubitt, *The Life of Martin Luther to which is prefixed an Expository Essay on the Lutheran Reformation*, New York 1844.

<sup>25</sup> Lehmann, *Entdeckung Luthers*, 32.

<sup>26</sup> Ders., *Luther in the American Imagination*, 153ff.

<sup>27</sup> Martin Rothkegel, *Reformation und Freiheit. Eine nonkonformistische Perspektive auf das deutsche Lutherjubiläum 2017*, [https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Martin-Rothkegel\\_Reformation-und-Freiheit.pdf](https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Martin-Rothkegel_Reformation-und-Freiheit.pdf), 1 (03.06.2017).

<sup>28</sup> Lehmann, *Luther in the American Imagination*, 30 Anm. 30.

<sup>29</sup> A.a.O., 92.

<sup>30</sup> Barnas Sears, *Luther: His Mental and Spiritual History. With Special Reference to its Earlier Periods and the Opening Scenes of the Reformation*, London/Philadelphia 1850.

<sup>31</sup> Ders. (Hg.): *Selected Treatises of Martin Luther in the Original German*, Andover 1846.

<sup>32</sup> Lehmann, *Luther in the American Imagination*, 155.

<sup>33</sup> So z.B. in Joseph Belcher, *The Religious Denominations in the United States: Their History, Doctrine, Government and Statistics*, Philadelphia 1865, 462-480.

<sup>34</sup> Henry Albert Newman, *The Reformation from a Baptist Point of View*, in: *Baptist Quarterly Review* 6, 1884, 47-67.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Walter Klaassen, *Das Lutherbild im Täufertum*, in: Horst Bartel u.a. (Hg.), *Martin Luther. Leistung und Erbe*, Berlin 1986, 396-401.

<sup>36</sup> Zitiert nach: A.a.O., 396.

<sup>37</sup> Vgl. a.a.O., 396-397.

<sup>38</sup> Vgl. a.a.O., 397.

<sup>39</sup> A.a.O., 1986, 397.

<sup>40</sup> Zitiert nach: A.a.O., 397.

<sup>41</sup> Zitiert nach: A.a.O., 399.

<sup>42</sup> Zitiert nach: A.a.O., 400.

<sup>43</sup> Zitiert nach: Hans Luckey, *Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus*, Kassel 1934, 244.

<sup>44</sup> A.a.O., 127.

<sup>45</sup> Vgl. Günter Balders, *Luthers Lieder in freikirchlicher Rezeption*, in: Spangenberg (Hg.), *Luther und die Reformation*, 9-30: 14.

<sup>46</sup> Luckey, *Johann Gerhard Oncken*, 14f.

<sup>47</sup> Wilfried Haubeck/Wolfgang Heinrichs/Michael Schröder (Hg.), *Lebenszeichen. Die Tagebücher Hermann Heinrich Grafes in Auszügen*, Wuppertal/Witten 2004, 44ff, 56ff.

<sup>48</sup> Konrad Bussemer, *Die Gemeinde Jesu Christi. Das Wesen der Gemeinde Jesu nach dem Neuen Testament besonders hinsichtlich ihrer Glieder und ihrer Ordnungen*, Witten 1905, 3.

<sup>49</sup> Ders., *Die Gemeinde Jesu Christi*, Witten 21907, 3f.

<sup>50</sup> Ders., *Gemeinde Jesu Christi*, 1905, 21.

<sup>51</sup> Ders., *Gemeinde Jesu Christi* 21907, 27.

<sup>52</sup> Jakob Millard, *Die Reformation und die außerkirchlichen Brüderkreise*, in: *Der Gärtner* 74, 1967, 884, zitiert nach: Walter Fleischmann-Bisten, *Kinder einer unvollendeten Reformation. Freikirchliche Rezeption von Reformations- und Lutherjubiläen*, in: *Freikirchenforschung* 20, 2011, 12-29: 25.

<sup>53</sup> Wilhelm Wöhrle, *Unvollendete Reformation*, in: *Der Gärtner* 74 (1967) 868; zitiert nach: Fleischmann-Bisten, a.a.O., 26.

<sup>54</sup> P. G. Juncker, *Was wir Dr. Martin Luther zu verdanken haben*, in: *Der Evangelist* 68, 1917, Nr. 42, 43, 44.

<sup>55</sup> Fleischmann-Bisten, a.a.O., 23.

<sup>56</sup> A.a.O., 23-24.

<sup>57</sup> Zitiert nach: A.a.O., 24.

<sup>58</sup> Ulrike Schuler, *Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen*, Stuttgart 1998, 15; Balders, *Luthers Lieder*, 22.

## Was und wie wir beim Reformationsjubiläum 2017 feiern – aus freikirchlicher Sicht

Prof. Dr. Dr. Martin Rothkegel (evangelisch-freikirchlich), Elstal

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

Von den Themen her ist 2017 das freikirchlichste Reformationsjubiläum, das in Deutschland je gefeiert wurde. Immer wieder ist von Glaubens- und Gewissensfreiheit, Trennung von Staat und Kirche, Menschenrechten und Demokratie die Rede, wenn nach der gesamtgesellschaftlichen Gegenwartsrelevanz der Reformation gefragt wird. Was dabei nicht deutlich wird: Das alles sind Anliegen, zu deren Verwirklichung die aus der Reformation hervorgegangenen deutschen Staats- bzw. Landeskirchen im Laufe ihrer Geschichte wenig beigetragen haben, ja denen sie sich teilweise bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ablehnend entgegenstellten. Vielmehr waren es im 16. Jahrhundert die von Katholiken, Lutheranern und Reformierten gleichermaßen verfolgten Täufer, die gegen obrigkeitlichen Glaubenszwang Glaubens- und Gewissensfreiheit einforderten und vom Staat getrennte freie Gemeinden bildeten. Im 17. Jahrhundert gründete der Baptist Roger Williams in Rhode Island den ersten demokratischen und religiös neutralen Staat der Geschichte und wurde damit wegweisend für die Entwicklung der amerikanischen Demokratie. Auch die Ursprünge des Menschenrechtsgedankens liegen im englischen und amerikanischen freikirchlichen Protestantismus: Formuliert im zähen Kampf der »Nonkonformisten« (so bezeichnete man evangelische Christen außerhalb der Staatskirchen) um freie Religionsausübung und bürgerliche Gleichberechtigung, sind die Menschenrechte eine auf freikirchlichem Boden gewachsene »Frucht der Reformation«. Wenn man sich mit diesen Hintergründen beschäftigt, dann entdeckt man eine verschämt versteckte Botschaft des Reformationsjubiläums 2017: Diejenigen Wirkungen der Reformation, die heute noch gesamtgesellschaftlich relevant erscheinen, verdanken sich im Wesentlichen den nonkonformistischen, den freikirchlichen Strömungen innerhalb des Protestantismus.

Dazu passt, dass beim zentralen Eröffnungsgottesdienst des Reformationsjubiläums in der Berliner Marienkirche am 31.10.2016 so viel von Martin Luther King (1929-1968) die Rede war oder

dass in der »Luthereffekt«-Ausstellung im Gropius-Bau der Quäker William Penn (1644-1718) und die religiöse Toleranz in Pennsylvania ausführlich als Wirkung der Reformation gewürdigt werden. Allerdings: Dass King Baptist war, blieb bei dem Fernsehgottesdienst unerwähnt. Ebenso wenig wird dem Besucher der »Nationalen Sonderausstellung« im Gropius-Bau deutlich, dass lutherische Zeitgenossen Penn und die Quäker keineswegs als Kinder der Reformation wertschätzten. Durch intolerante Polemik und gewaltsame Verfolgungsmaßnahmen verhinderten protestantische Theologen und Obrigkeiten die Ausbreitung des Quäkertums in Deutschland. Penn stiftete die Kolonie Pennsylvania als Zufluchtsstätte für die Opfer der Intoleranz der protestantischen Staatskirchen des alten Europa.

Freikirchliche Themen sind beim Reformationsjubiläum 2017 allgegenwärtig, aber nur für Eingeweihte als solche erkennbar. Von den Themen her ist 2017 das freikirchlichste Reformationsjubiläum, das in Deutschland je gefeiert wurde, aber ohne nennenswerte Einbindung der Freikirchen in Planung und Durchführung. Ein Beispiel: Die weitaus meisten evangelischen Christen weltweit gehören pfingstlich-charismatisch geprägten, freikirchlichen Gemeinden an. Wo kommen sie im allzu lutherischen, allzu staatstragenden, allzu deutschen Jubiläum 2017 vor? Ein Reformationsjubiläum, zu dem die größte, am schnellsten wachsende Kirchenfamilie innerhalb des weltweiten Protestantismus nicht eingeladen ist, zeugt vor allem von konfessioneller und nationaler Kurzsichtigkeit der Verantwortlichen.

Der Unterschied zwischen Freikirchen und Landeskirchen beruht nicht auf den – teilweise kleinen, teilweise größeren – Unterschieden in Lehre und Frömmigkeit. Es gibt ja auch unter den Freikirchen eine beträchtliche theologische Bandbreite, von traditionalistischen lutherischen Freikirchen bis hin zur postmodernen *Emerging Church*-Bewegung. Der spezifische Unterschied zwischen Freikirchen und Landeskirchen besteht vielmehr in ihrem Verhältnis zum Staat. Die evangelischen Landeskirchen erhalten von staatlicher Seite besondere Förderungen, die der Staat den Freikirchen nicht gewährt oder auf die die Freikirchen bewusst verzichten. Das kann man beim Reformationsjubiläum 2017 gut beobachten: Der Staat

fördert die Jubiläumsaktivitäten der Landeskirchen durch finanzielle Zuwendungen in beträchtlicher Höhe. Freikirchliche Jubiläumsaktivitäten müssen dagegen in aller Regel durch freiwillige Spenden der Gemeindemitglieder finanziert werden.

Entsprechend feiern die Freikirchen kleiner, unscheinbarer, aber mit Konzentration aufs Wesentliche – und das ist das Evangelium von Jesus Christus. Oft stehen bei freikirchlichen Jubiläumsveranstaltungen die zentralen theologischen Impulse der Reformation im Mittelpunkt: *sola gratia, sola fide, sola scriptura, solus Christus*. Wenn Freikirchen das Reformationsjubiläum 2017 dazu nutzen, das Evangelium zu den Menschen zu bringen, dann tun sie damit im Grunde

etwas ausgesprochen »Lutherisches«. Und wohl noch nie waren so viele Luther-Poster in den Schaukästen von Adventgemeinden, Pfingstgemeinden und Methodistengemeinden zu sehen, noch nie war dort in Predigten und Abendveranstaltungen so viel von Luther die Rede wie 2017. Was ich bisher an Jubiläumsaktivitäten der Freikirchen beobachtet habe, lässt den Schluss zu: 2017 ist das »lutherischste« Reformationsjubiläum, das die Freikirchen je gefeiert haben. Es ist vielleicht auch gar nicht notwendig, dass die Freikirchen 2017 sich selber feiern: Klassische freikirchliche Themen sind ja bereits im staatlich subventionierten Großjubiläum der Landeskirchen breit vertreten – aber eben leider meist verschämt versteckt, ohne Hinweis auf die freikirchlichen Hintergründe. **D**

# Vom Landesherrlichen Kirchenregiment zur Volkskirche im demokratischen Gemeinwesen

Von Oberkirchenrat Dr. Hendrik Munsonius, Hannover

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

## I. Historische Erinnerung

Wenn nach dem Verhältnis von Kirche und Staat in landeskirchlicher Sicht gefragt wird und dies von einer freikirchlichen Sicht unterschieden werden soll, bedarf es zunächst einer geschichtlichen Vergegenwärtigung, wie sich dieses Verhältnis entwickelt hat. Denn der Unterschied zwischen Landes- und Freikirche kann weniger systematisch, sondern vor allem historisch begründet werden.

### 1. Landesherrliches Kirchenregiment

Es war ein wesentlicher Faktor für die Wirksamkeit der Reformation und zugleich eine schwere Hypothek, dass sich die Landesherren der lutherischen Sache angenommen haben. Ohne ihr Eingreifen wäre die Luthersache möglicherweise nach kurzem als das Mönchsgezänk, für das sie im Vatikan zunächst gehalten wurde, wieder vorbeigewesen. Doch so konnte die Reformation auf der Ebene des Reichs vertreten und verteidigt und in den einzelnen Herrschaftsgebieten eingeführt und stabilisiert werden. Die wesentlichen Instrumente waren landesherrliche Kirchenordnungen und obrigkeitlich angeordnete Visitationen. Durch die Einrichtung von Konsistorien wurden dauerhafte kirchliche Leitungsstrukturen unter landesherrlicher Verantwortung etabliert.

Im 16. Jahrhundert war es noch gar nicht anders vorstellbar, als dass zwischen Religion und öffentlicher Ordnung ein unmittelbarer Zusammenhang besteht. Durch die Spaltung in zwei Religionsparteien, die sich gegenseitig den wahren Glauben bestritten, geriet das Reich jedoch in eine Verfassungskrise, die erst durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 und den Westfälischen Frieden von 1648 überwunden werden konnte. Durch diese Etablierung einer Koexistenzordnung, bei der von den widerstreitenden Wahrheitsansprüchen abgesehen wurde, kam es *volens volens* zu einer Entsakralisierung und Säkularisierung des Reichs. In den einzelnen Herr-

schaftsgebieten konnte der Zusammenhang von Herrschaft und Glaube (zunächst) noch gewahrt werden. Der Landesherr bestimmte die Konfession.

Für das so entstandene Landesherrliche Kirchenregiment wurden mit der Zeit drei Begründungsansätze vertreten: Zunächst wurden unter dem sog. *Episkopalsystem* weltliche und kirchliche Leitungsfunktion der Obrigkeit unterschieden und auf unterschiedliche Rechtstitel gestützt. Die kirchlichen Funktionen sind von den Bischöfen auf die Landesherren übergeleitet worden. Der Unterscheidung der Funktionen entsprach die Einrichtung besonderer Organe für die kirchlichen Leitungsaufgaben.

Mit der Herausbildung des frühmodernen absolutistischen Staates wurde der Machtanspruch des Landesherrn über die Kirche nicht mehr in der Überleitung kirchlicher Rechte begründet, sondern unmittelbar aus dem territorialen Souveränitätsanspruch abgeleitet (*Territorialismus*). Die private Religion war danach dem hoheitlichen Zugriff entzogen, die öffentliche Religion unterstand als Teil der öffentlichen Ordnung der umfassenden staatlichen Herrschaft. Diese Herrschaft konnte auch über Religionsgemeinschaften ausgeübt werden, denen der Landesherr selbst nicht angehörte. Die öffentliche Religion wurde für staatliche Zwecke, insbesondere für die sittliche Erziehung der Untertanen, in Anspruch genommen. Staatliche Stellen leiteten die Kirche.

Mit dem *Kollegialismus* wurde in der Aufklärung die Einheit von staatlicher und kirchlicher Leitung theoretisch beendet. Hierin liegt die Wurzel eines vom Staat unterschiedenen kirchlichen Selbstbestimmungsrechts. Nunmehr war zwischen Kirchengewalt (*ius circa sacra*), die kraft Landeshoheit über alle Religionsgesellschaften ausgeübt wurde, und Kirchengewalt (*ius in sacra*), die die eigenen Angelegenheiten einer Kirche betraf, zu unterscheiden. Das Landesherrliche Kirchenregiment fand seine Begründung in der seit der Reformation bestehenden Übung, dem Landesherrn als hervorgehobenem Glied der Kirche Kirchengewalt zu übertragen.

## 2. Differenzierungsprozesse

Mit dem Kollegialismus war zumindest das theoretische Rüstzeug für eine Ausdifferenzierung von Kirche (oder besser: Religion) und Staat gegeben, auch wenn die Verwirklichung noch einige Zeit in Anspruch nehmen sollte. Allerdings war zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit Händen zu greifen, dass zwischen dem Staat und der Religion keine eindeutige Zuordnung mehr zu treffen ist. Denn die konfessionelle Homogenität der Herrschaftsgebiete war schon seit dem Westfälischen Frieden (1648) und mehr noch nach den territorialen Veränderungen im Zuge des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 und des Wiener Kongresses (1815) endgültig dahin.

So ist es während des 19. Jahrhunderts zu einer allmählichen Ablösung der Kirche vom Staat gekommen. Kirchliche sowie staatliche und kommunale Verwaltung wurden zusehends entflochten. Dazu dienten die Einrichtung von Kirchenvorständen für die Verwaltung des ortskirchlichen Vermögens und die Absonderung der landesherrlichen Kirchenverwaltung von den Ministerien durch die erneute Einrichtung von Konsistorien. Die Kirchensteuer wurde eingeführt, damit nicht mehr der Staat und damit auch alle Steuerzahler, sondern nur die jeweiligen Kirchenmitglieder für die Kosten der kirchlichen Aufgaben herangezogen werden konnten. Die damit einhergehende Etablierung von Synoden begründete die schrittweise zunehmende Selbstverwaltung der Kirchen auf allen Ebenen und ermöglichte nach dem Wegfall des Landesherrlichen Kirchenregiments die Etablierung einer gänzlich eigenständigen selbstreferentiellen Leitungsstruktur.

Dieser Ablöseprozess ist Teil eines deutlich weiterreichenden Differenzierungsprozesses, wie er für die Moderne bestimmend geworden ist. Die einstmals bestehende Einheitsvorstellung eines Gemeinwesens, das durch einen Staat zusammengehalten und von einer Konfession bestimmt wird und in dem jeder seinen festen Platz hat, ist im Laufe der letzten Jahrhunderte nach und nach verloren gegangen. An die Stelle dieses geschlossenen Welt- und Gesellschaftsbildes sind unterschiedliche Funktionssysteme getreten, die jeweils auf ihre Weise operieren und bestimmte Leistungen erbringen. Staat, Recht, Religion, Wirtschaft, Gesundheitswesen, Bildung, Wissenschaft und Kultur operieren jeweils auf ihre Weise und lassen sich nur in sehr eingeschränkter Weise von den anderen Systemen beeinflussen. Damit ist nicht nur die bestimmende Rolle einer Einheitsreligion endgültig passé. Auch der Staat

bildet nicht mehr das schlechthin umfassende System. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche ist somit eingebettet in ein weitaus differenziertes Wirkungsgefüge.

## 3. Religionsrecht im 20. Jahrhundert

Mit der Weimarer Reichsverfassung von 1919 war die Trennung von Kirche und Staat rechtlich vollzogen. Artikel 137 Absatz 1 der Weimarer Reichsverfassung hält dazu schlicht und deutlich fest: »Es besteht keine Staatskirche.« Die seinerzeit getroffenen Regelungen über das Verhältnis von Staat und Religion dienten zunächst als Übergangsordnung, um die Trennung von Kirche und Staat umzusetzen. Zugleich kann man in ihnen aber auch ein systematisches Modell für eine pluralitätsfähige religionsrechtliche Ordnung erkennen. Über Artikel 140 des Grundgesetzes (GG) gelten die religionsrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung bis heute.

Für das Religionsrecht in Deutschland sind damit vier Elemente bestimmend: (1) Die Religionsfreiheit (Artikel 4 Absatz 1 und 2 GG) gibt jedem das Recht, sein Leben so zu führen, wie es seiner Religion entspricht. Dieses Recht darf nur zum Schutz anderer Verfassungsgüter eingeschränkt werden. (2) Es besteht eine Trennung zwischen Staat und Kirche, die allerdings Kooperation nicht ausschließt, sondern vielmehr erforderlich macht, sobald es um religiöse Angelegenheiten in staatlichem Zusammenhang geht. Ausdrücklich ist dies durch Artikel 7 Absatz 3 GG für den Religionsunterricht angeordnet, der als ordentliches Lehrfach in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft zu erteilen ist. (3) Alle Religionsgemeinschaften haben das Recht, ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes zu ordnen und zu verwalten. Zum Schutz dieses Rechtes erfährt das staatliche Recht unter Umständen Geltungseinschränkungen. (4) Religionsgemeinschaften steht der Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts offen, wenn sie durch ihre Mitgliederzahl und ihre Verfassung die Gewähr der Dauer bieten und nicht im Widerspruch zu fundamentalen Verfassungsgrundsätzen stehen.

Gerade der Körperschaftsstatus führt immer wieder zu Unsicherheiten und Verwirrungen. Als man ihn 1919 in die Verfassung geschrieben hat, hat man sich nicht genau Rechenschaft darüber gegeben, was damit gemeint sei. Es ging darum, den Kirchen und jüdischen Gemeinden, die einen solchen Status innehatten, ihre Rechte zu erhalten und zugleich allen anderen Religionsgemein-

schaften den Zugang zu gleichen Rechten zu ermöglichen. Während des 20. Jahrhunderts hat es darum verschiedene, widerstreitende Interpretationsansätze gegeben:

Während der Weimarer Republik bestand auf kirchlicher wie staatlicher Seite erhebliche Unsicherheit, wie mit der neuen Unabhängigkeit umzugehen sei. Trotz der Garantie des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts wurden weiterhin staatliche Aufsichtsbefugnisse ausgeübt, die auf die frühere staatliche Kirchenhoheit zurückgingen. Der Grund dafür sollte sein, dass mit dem Privileg des Körperschaftsstatus eine besondere Pflichtenstellung korrelieren müsse (»Korellatentheorie«). In dieser Zeit gab es also eine Tendenz, den staatlichen Souveränitätsanspruch zu Lasten der kirchlichen Freiheit zu überziehen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wendete sich das Blatt. Die Kirchen gingen aus der Katastrophe der NS-Zeit mit geklärtem und gestärktem Selbstbewusstsein hervor und genossen als gesellschaftliche Größe ein hohes Ansehen, während die neue staatliche Ordnung erst noch etabliert werden musste. Vorherrschend war nun die Vorstellung, dass sich Staat und Kirche als zwei gleichberechtigte Ordnungsmächte gegenüberstehen. Regelungen dieses Verhältnisses sollten nur im Wege des Vertrages möglich sein. Mit dieser »Koordinationslehre« wurde nunmehr der kirchliche Freiheitsanspruch zu Lasten der staatlichen Souveränität überzogen.

Erst allmählich setzte sich eine differenzierte Lesart durch, die den Freiheitsanspruch der Kirchen mit dem Souveränitätsanspruch des Staates in Einklang brachte. Paradigmatisch ist der Titel eines Aufsatzes von Konrad Hesse, der 1964/65 in der Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht erschien: »Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen«<sup>1</sup>. Die Kirchen werden dem Staat nicht mehr gleichgeordnet, sondern als freiheitsberechtigten Akteure innerhalb der Verfassungsordnung angesehen. Sie sind damit gesellschaftliche Akteure neben anderen. Der Körperschaftsstatus wird heute auch kaum noch als »rätselhafter Ehrentitel«<sup>2</sup> angesehen, sondern als ein Instrument, damit sich Religionsgemeinschaften so organisieren können, wie es ihrem Selbstverständnis entspricht, ohne an die Formen des Privatrechts gebunden zu sein.

#### 4. Kirchliche Positionsbestimmungen

Für die landeskirchliche Perspektive auf das Verhältnis von Staat und Kirche sind besonders zwei

Dokumente für das 20. Jahrhundert und bis in die Gegenwart bestimmend: die Barmer Theologische Erklärung von 1934<sup>3</sup> und die Demokratie-Denkschrift von 1985<sup>4</sup>.

Nach der (keineswegs spannungsfreien) Symbiose von Staat und Kirche während des Landesherrlichen Kirchenregiments und einer Phase des Fremdelns und des Desinteresses während der Weimarer Republik entstand mit dem nationalsozialistischen Regime eine fundamentale Konfliktlage, die zu prinzipieller Klärung nötigte. Dies ist mit der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 geschehen. In These V heißt es:

»Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden.«<sup>5</sup>

Damit ist die fundamentale Unterschiedenheit von Staat und Kirche festgehalten und eine Grundlage für die positive Verhältnisbestimmung benannt. Hieran konnte man später anknüpfen. Nachdem weite Kreise in den Landeskirchen während der Weimarer Republik und zu Beginn der Bundesrepublik noch stark mit der Demokratie fremdelten, fand bis zu Beginn der 1980er Jahre eine Klärung statt, die in der »Demokratie-Denkschrift« von 1985 ihren Niederschlag fand: »Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe« – ein Text, der auch 30 Jahre später noch lesenswert ist.

In dieser Denkschrift wird die freiheitliche Demokratie als diejenige Herrschaftsform erkannt, die

der Menschenwürde am besten entspricht. Auch ist sie am besten geeignet, der Fehlsamkeit und Sündhaftigkeit des Menschen auf Seiten der Regierten wie der Regierenden Rechnung zu tragen. Christenmenschen sind aufgefordert, in Wahrnehmung ihrer Berufung in der Welt, sich am demokratischen Geschehen zu beteiligen. Der Kirche kommt dabei die Aufgabe zu, solche Prozesse zu begleiten und anzuregen, nicht aber, selbst in staatliche Funktionen einzutreten. Politische sind von Glaubensfragen zu unterscheiden. Unterschiedliche politische Ansichten stehen der kirchlichen Gemeinschaft nicht entgegen.

## II. Reflexionen

Nach dieser historischen Erinnerung will ich nun in systematischer Absicht drei skizzenhafte Reflexionen über das Verhältnis von Kirche und Staat, Kirche und Gesellschaft sowie Landeskirche und Freikirche anschließen. Damit verlasse ich zwar allmählich den Fokus des mir gestellten Themas. Mir scheint dies aber vom Thema selbst her geboten zu sein. Denn über das Verhältnis von Kirche und Staat lässt sich heute nur mehr in einem größeren Kontext sprechen.

### 1. Kirche und Staat

»Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.«<sup>6</sup> Mit diesem Satz beginnt Carl Schmitt das Kapitel »Politische Theologie« in seinem gleichnamigen Buch. Ich will jetzt nicht erörtern, ob diese These zu halten ist. Es geht mir darum, anhand dieser These ein Problem aufzuzeigen, das sich für die Kirche (für jede Kirche) im Verhältnis zum Staat stellt. Es geht um die Frage, wie eigen und wie fremd der Staat für die Kirche ist. In der These von Carl Schmitt tritt beides in Erscheinung: Die Begriffe der modernen Staatslehre sind theologische, d.h. der Kirche eigene und vertraute Begriffe. Aber sie sind säkularisierte, d.h. gegenüber ihrem Ursprungszusammenhang verfremdete Begriffe.

Als Beispiel soll mir die Fundamentalnorm des Grundgesetzes in Artikel 1 Absatz 1 gelten: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.« Als Christ kann man hier einen Abglanz der Gottesebenbildlichkeit des Menschen erkennen. Nach dem ersten Schöpfungsbericht schuf Gott den Menschen – und zwar den Menschen schlechthin, d.h. alle und jeden Menschen – zu seinem Ebenbild. Darin kann die stärkste Begründung einer unantastbaren, dem Menschen

aufgrund seines Menschseins zustehenden Würde erkannt werden. Doch zugleich ist das Grundgesetz auf diese Interpretation nicht festgelegt, sondern offen für andere Deutungen und Begründungen der Menschenwürde – ja es muss um der Menschenwürde willen dafür offen sein.

Dass dieses Problem, wie man sich als Christ, wie sich die Kirche zum Staat in das richtige Verhältnis setzen soll, nichts Neues ist, lässt sich durch drei Zitate aus dem Neuen Testament illustrieren: »So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« (Matthäus 22, 21). »Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen« (Apg 5, 29). »Jedermann sein untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet« (Römer 13, 1). Während das erste Zitat eine unproblematische Scheidung der religiösen und der politischen Sphäre nahelegt, ergibt sich aus dem zweiten Zitat eine klare Überordnung des göttlichen vor jedem menschlichen Gebot. Doch dass es so einfach nicht ist, wird am dritten Zitat deutlich, das die weltliche Obrigkeit ihrerseits auf Gott zurückführt. Dieses Spannungsfeld auszudeuten haben sich Theologen durch die Jahrhunderte stets erneut bemüht. An dieser Stelle bleibt festzuhalten, dass es offensichtlich eine zu große Staatsnähe ebenso geben kann wie auch eine zu große Staatsferne.

Dabei gilt es zudem genau hinzuschauen. Die in Recht und Struktur der Landeskirchen immer wieder beobachtete »Staatsanalogie« muss in zweierlei Hinsicht relativiert werden: Zum einen wäre es historisch zuweilen treffender, beim Staat von einer »Kirchenanalogie« zu sprechen. Denn manche Entwicklungen, wie z.B. das Dienstrecht, haben in der Kirche ihren Anfang genommen und sind dann für den Staat übernommen worden. Und auf der anderen Seite ergibt sich manche »Analogie« daraus, dass ähnlich Ordnungsaufgaben zu bewältigen sind. Das führt zu vergleichbaren Rechtsformen, deren Gehalt gleichwohl unterschiedlich sein kann. So sind zwar staatliche und kirchliche Dienstverhältnisse sehr ähnlich geregelt. Aber im Staat werden die Bediensteten auf die Freiheitlich-demokratische Grundordnung, in der Kirche auf deren Auftrag sowie Schrift und Bekenntnis verpflichtet. Das dünkt mich eine ganz wesentliche Differenz.

### 2. Kirche in der Gesellschaft

Die skizzierte Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche führt meines Erachtens zwangs-

läufig dazu, dass dieses gar nicht mehr isoliert betrachtet werden kann. Das Verhältnis zwischen dem religiös-weltanschaulich neutralen, freiheitlichen Staat und der Kirche (also: einer Kirche) ist eingebettet in die plural differenzierte Gesellschaft und kann nicht isoliert von anderen Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und gesellschaftlichen Akteuren jeglicher Art betrachtet werden. Die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Religion führt dazu, dass das Verhältnis von Staat und Kirche gegenüber der gesamtgesellschaftlichen Einbettung an Bedeutung verliert. Weder ist die Kirche im Staat für irgendetwas exklusiv zuständig, noch ist der Staat der allein bestimmende Akteur und das schlechthin umfassende System.

Diese Entwicklung verunsichert. Nach meinem Eindruck führt es dazu, dass innerhalb der Landeskirchen zugleich sehr unterschiedliche Vorstellungen kursieren, welche Rolle sie im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft haben. Auf der einen Seite setzt sich ein staatskirchliches Erbe insofern fort, als eine besondere duale Beziehung zwischen Kirche und Staat gepflegt wird. Die Kirche wird dann gerne als Institution dargestellt und von anderen gesellschaftlichen Akteuren abgesetzt. Auf der anderen Seite steht ein Verständnis der Kirche als einer zivilgesellschaftlichen Organisation, die dem Staat durchaus kritisch gegenüberstehen kann. Und etliche weitere Positionierungen und Schattierungen könnte man hier wohl ausmachen. Für eine angemessene Standortbestimmung sollte man allerdings differenzieren:

– Die Landeskirchen sind zunächst gegenüber dem Staat gesellschaftliche Akteure wie andere auch. Sie haben prinzipiell keine privilegierte Position. Insbesondere kann aus dem Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts keine besondere Dignität oder Staatsnähe abgeleitet werden, wie dies zu Zeiten der Koordinationslehre noch angenommen worden ist.

– Die Landeskirchen sind allerdings – wie andere auch – als *Religion*sgemeinschaften besonders geschützt. Sie können sich im Unterschied zu anderen gesellschaftlichen Organisationen auf die Religionsfreiheit und das religiöse Selbstbestimmungsrecht berufen. Die Rechtsordnung erkennt damit die besondere Bedeutung an, die Religion für die Menschen haben kann, und eröffnet dementsprechend einen Wirkungsraum.

– Innerhalb der Religionsgemeinschaften, aber auch im Vergleich zu anderen gesellschaftlichen Organisationen, haben die Landeskirchen auf-

grund ihrer Geschichte, ihrer Mitgliederzahl, ihres gesellschaftlichen Engagements und ihrer differenzierten Organisation erhebliche Bedeutung. Immerhin zählen sie noch etwa ein Drittel der Bevölkerung zu ihren Mitgliedern und tragen mit ihrer Diakonie einen überproportionalen Anteil der sozialstaatlichen Einrichtungen. Dieses Übergewicht rechtfertigt jedoch keine Hegemonialansprüche gegenüber kleineren Religionsgemeinschaften, wie sie Mitte des 20. Jahrhunderts durchaus noch artikuliert worden sind.

Die gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen hängt damit weniger von einem wie auch immer bestimmten besonderen Status, sondern von der Qualität und dem Umfang ihres gesellschaftlichen Engagements ab. Dies gilt letztlich für Landeskirchen und Freikirchen in gleicher Weise.

### 3. Landeskirche und Freikirche

Das Konzept dieser Tagung basiert auf einer Gegenüberstellung von Landeskirche und Freikirche. Allerdings scheint mir dieser Gegensatz viel von seiner Trennschärfe verloren zu haben.

»Die Entstehung des Begriffs Freikirche in der Neuzeit setzt die Existenz der Staatskirche voraus. Seit der Auflösung der Staatskirchen in Deutschland, die in Verbindung mit der Weimarer Reichsverfassung erfolgte, fehlt dem Begriff Freikirche der korrespondierende Begriff.«<sup>7</sup>

Wilfried Härle operiert darum in seiner Dogmatik mit einer Gegenüberstellung von Freikirche und Volkskirche. Die Volkskirche sieht er gekennzeichnet durch (1) die Praxis der Kindertaufe als Normalfall, (2) innerkirchlichen Pluralismus in Sinne einer offenen Kirche, (3) Anerkennung und Förderung der Kirche durch Staat und Gesellschaft sowie (4) breite Einfluss- und Mitgestaltungsmöglichkeiten der Kirche in der Gesellschaft. Die Freikirche ist demgegenüber charakterisiert durch (1) Kirchenzugehörigkeit aufgrund persönlicher Entscheidung und als (2) Verpflichtung zu aktiver Beteiligung, (3) Distanz gegenüber staatlicher Einflussnahme auf die Kirche und (4) Zurückhaltung im Blick auf die Inanspruchnahme gesellschaftlicher Privilegien.<sup>8</sup>

Landes- wie Freikirchen stehen damit gleichermaßen vor der Herausforderung, das Verhältnis von Identität und Relevanz auszutarieren.<sup>9</sup> Wie weitgehend soll sich die Kirche, um gesellschaftlich relevant zu bleiben, auf andere Akteure, deren Vorstellungen und Bedürfnisse einlassen? Wie wichtig ist es, die eigene Identität zu wahren

und darzustellen? Soll sich die Kirche möglichst breit an gesellschaftlichen Aktivitäten beteiligen, oder sich auf die Kontexte beschränken, in denen sie ihre Botschaft möglichst unverändert verkündigen kann?

Strikte Alternativen und eindeutige Antworten dürfte es hier nicht geben. Vielmehr ist damit ein Spannungsverhältnis beschrieben, das stets neu zu bestimmen ist, aber auch als solches fruchtbar gemacht werden kann. Dabei kommen Landes- und Freikirchen aus verschiedenen Richtungen. Während bei den Landeskirchen der Pol Relevanz stark ausgeprägt ist, bedarf es bei ihnen oft der Klärung ihrer Differenz zu Staat und Gesellschaft. Auf der anderen Seite ist bei den Freikirchen das kirchliche Identitätsbewusstsein stark ausgeprägt, während die produktive Verhältnisbestimmung zu Staat und Gesellschaft zuweilen entwicklungs-fähig sein dürfte. In ihrer Gemeinsamkeit und Differenz können sich Landes- und Freikirchen so allerdings auch ergänzen und produktiv anregen.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Konrad Hesse, *Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 11, 1964/65, 337-362.

<sup>2</sup> Rudolf Smend, *Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 1, 1951, 4-14: 9.

<sup>3</sup> Gerhard Niemöller (Hg.), *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen*, Bd. 2, Göttingen 1959, 196-202.

<sup>4</sup> *Evangelische Kirche in Deutschland, Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe*, 1985.

<sup>5</sup> Niemöller, *Bekenntnissynode*, 200f.

<sup>6</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 102015, 43.

<sup>7</sup> Karl Heinz Voigt, *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*, KGE III/6, Leipzig 2004, 33.

<sup>8</sup> Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 32007, 596f.

<sup>9</sup> Hendrik Munsonius, *Zwischen Identität und Relevanz. Die Funktion der Kirche im Gemeinwesen*, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 117, 2017, 13-18. 

## Kirche und Staat in freikirchlicher Sicht

Von Richter (a. D.) Diethard Dahm, Berlin

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

Wenn ich hier die freikirchliche Sicht darstelle, dann muss ich gleich hinzufügen: Sie betrifft im engeren Sinne die Sicht des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland KdöR (BEFG), so wie sie gegenwärtig in einem baptistischen Arbeitskreis »Staat und Kirche« diskutiert wird. Diese Sicht ist vorläufig, aber sie markiert doch einige freikirchliche Standpunkte und nimmt in meiner Person als Staats- und Verfassungsrechtler rechtliche Aspekte auf, die für die Rechtsentwicklung in naher Zukunft sicher an Bedeutung gewinnen werden. Durch die Gliederung des Referats wird der Versuch unternommen, die freikirchliche Sicht aus ihrer Entstehungsgeschichte verständlich zu machen und sodann die Gemeinsamkeiten und Unterschiede festzustellen, die wir gegenwärtig im Vergleich zwischen Freikirchen und evangelischen Landeskirchen vorfinden.

### 1. Fortwirkende historische Wurzeln

- a) Unterdrückung abweichenden Glaubens
- b) Auflehnung, Flucht, Neuansatz

### 2. Gemeinsamkeiten mit den evangelischen Landeskirchen

- a) Trennung von Kirche und Staat, aber fördernde Neutralität des Staates
- b) Öffentliche Aufgaben für Religionsgemeinschaften
  - aa) Subsidiaritätsprinzip
  - bb) Geistliche mit öffentlichen Aufträgen

### 3. Unterschiede

- a) Staatlich-hoheitliche Hilfe
  - aa) Steuereinzug
  - bb) Bevorzugende Zuwendungen
  - cc) Religionsprivileg in staatlichen Schulen

dd) Religionsprivileg in staatlichen Universitäten

- b) Staatlich-hoheitliche Eingriffe

Datenerhebung im Meldewesen

### 4. Schlusssatz

#### 1. Fortwirkende historische Wurzeln

##### a) Unterdrückung abweichenden Glaubens

Im Jahr 312 errang der römische Kaiser Konstantin unter dem Zeichen des Kreuzes (»in hoc signo vinces«) einen militärischen Sieg an der Milvischen Brücke. Jetzt erkannte er das Christentum als staatstragende Religion an. Zugleich nahm er in Anspruch, die Aufsicht über den christlichen Kult zu führen. So berief er 325 das Konzil von Nizäa ein, gründete bischöfliche Gerichtshöfe und setzte seinen Herrschaftsapparat auch gegen Häretiker ein. Für Glaubensfreiheit blieb kein Raum. Er und die nachfolgenden Kaiser hielten an der Verbindung von Religion und weltlicher Macht fest. Die Konstantinische Wende beendete zwar die Verfolgung der bisherigen Kirche, aber damit begann der weltliche, staatliche Einfluss auf die Kirche und ihre Theologie. Zwang wurde in der christlichen Kirche »hoffähig«. Augustinus hatte keine Scheu, den Kircheneintritt zu erzwingen (»cogite entrare«).

Die Verbindung von Thron und Altar überdauerte das Römische Reich. Noch im Mittelalter galt Kaiser Konstantin als das Ideal eines Herrschers. Sogar die Reformation und vor allem Luther haben Konstantin positiv gewürdigt und betont, es sei Pflicht der Fürsten, für die Kirche zu sorgen. Die lutherische Reformation führte zum Kirchenregiment des Landesherrn, Kirche war Landeskirche und damit Teil des Staates. Der Landesherr entschied, welche Religion seine Untertanen haben. Das war – wie der Augsburger Reichstag 1555 ergab – Konsens zwischen den katholischen und evangelischen Kirchen: »Cuius regio, eius religio.« Der Landesherr übernahm im Verbund mit den führenden Geistlichen die Verfolgung der Ketzer. Wer anders glaubte, galt als ungehorsamer Untertan. Luther bejahte die Todesstrafe für aufrührerische »Schwärmer«, z.B. für Bauern, die unter der Führung des Theologen Thomas Münt-

zer gegen ihre bedrückte Lage aufbegehrten, oder für Wiedertäufer.

### **b) Auflehnung, Flucht, Neuansatz**

Einen ersten gedanklichen Schritt heraus aus dem Diktat des Landesherrn über den Glauben vollzog der linke Flügel der Reformation. Zwingli und Calvin trennten von vornherein staatliche und kirchliche Organisation, vermieden ein streng hierarchisch-bischöfliches Kirchenregiment und bevorzugten Gremien als Führung. Von Luthers bloß innerer Freiheit zogen die Freikirchen als linker Flügel der Reformation die äußeren Konsequenzen. In dieser Entwicklungslinie wurde der Staat eine Organisation zum Schutz von Freiheiten und Menschenrechten. Das will kurz skizziert werden:

Heinrich VIII. nahm 1534 seine Eheangelegenheiten zum Anlass, die englische Kirche von Rom zu trennen und sich zum Oberhaupt der Kirche zu erklären. Es blieb bei der Monopolstellung einer Staatskirche, inhaltlich im Wesentlichen katholischen Charakters. Die Schriften der Reformatoren, auch in England verbreitet, führten zu den Reformbestrebungen der Puritaner. Der Gegensatz zur Kirchenführung löste bald staatliche Verfolgung aus. Ab 1604 emigrierten viele Puritaner in die Niederlande, bald auch an die Ostküste Nordamerikas, andere blieben in England und Wales. Ihre theologischen Überzeugungen waren nicht einheitlich. Der Oberbegriff »Dissenters« für sie umfasst verschiedene Richtungen: Presbyterianer, Independenten, General Baptists, Particular Baptists und Quäker.<sup>1</sup> Aus baptistisch-freikirchlicher Sicht erscheinen mir zwei Episoden kurz erwähnenswert:

(1) Die erste Baptistengemeinde entstand 1609 in Amsterdam. Dorthin waren ein Jahr zuvor geflüchtet der universitär ausgebildete anglikanische Geistliche John Smyth (ca. 1570-1612) und der englische Jurist Thomas Helwys (1550-ca. 1616) sowie ihre Anhänger. Ihr Motiv war die Gründung einer christlichen Gemeinschaft, die die in der Apostelgeschichte beschriebene Kirche des Neuen Testaments in Lehre und Praxis widerspiegeln sollte. Sie wollten sich von der anglikanischen Kirche durch Schlichtheit des Gottesdienstes und hohe ethische Anforderungen an das Leben der Gläubigen unterscheiden. Zu ihren Überzeugungen im Einzelnen gehörte, dass sie nach dem Neuen Testament nur die Taufe von bereits gläubigen Personen als eine wahre christliche Taufe ansahen. Wegen dieses Merkmals

erhielten sie von ihren Gegnern den Spottnamen Baptisten.<sup>2</sup>

(2) 1638 entstand die erste Baptistengemeinde auf amerikanischem Boden. Gründer war ein puritanischer Pastor namens Roger Williams (1603-84), der wegen abweichender Ansichten zwei Jahre zuvor aus der puritanisch geprägten Kolonie Massachusetts Bay ausgewiesen worden war und mit einigen Gleichgesinnten auf Rhode Island eine Siedlung aufbaute. Zu dieser Zeit duldeten die puritanischen Autoritäten in den Kolonien keine Abweichler und bestrafte sie, beispielsweise 1631 Phillip Ratcliffe wegen bössartiger Reden gegen Regierung und Kirche mit Abschneiden der Ohren, Auspeitschung, 40 Shilling Geldstrafe und Ausweisung.<sup>3</sup>

Diese staatliche Bestrafung hatte Roger Williams tief erschüttert, er sah darin eine geistliche und seelische Vergewaltigung. Bald darauf wurde ihm selbst untersagt, in Massachusetts Gottesdienste nach den Anforderungen seines Gewissens abzuhalten.<sup>4</sup> Er trat deshalb für allgemeine Gewissensfreiheit ein: Eine Regierung habe nicht die Autorität über geistliche Angelegenheiten. Wie das Gleichnis von Weizen und Unkraut (Mt 13,24-30) zeige, sei es Gottes Sache, zur Zeit der Ernte, also im Jüngsten Gericht, Wahr- und Falschgläubige zu trennen.<sup>5</sup> In einer universalen Toleranz sah Williams die Möglichkeit, eine friedliche Gesellschaft trotz unvereinbarer religiöser und kultureller Gegensätze zu schaffen. Dieses Konzept war auch in der Realisierung erfolgreich und sprach sich in den Kolonien Neu-Englands herum.<sup>6</sup>

Später, in Sorge um die Glaubens- und Gewissensfreiheit nach Ausarbeitung der Verfassung der USA, baten die Baptistengemeinden von Virginia George Washington um eine Stellungnahme. Er erwiderte im Mai 1789: »Jeder Mensch, der ein guter Bürger ist, ist nur Gott rechenschaftspflichtig für seine religiöse Meinung und soll darin geschützt werden, Gott nach eigenem Gewissen zu dienen.«<sup>7</sup> Vor dem Hintergrund dieser und ähnlicher geschichtlicher Erfahrungen sind für die Baptisten und andere Freikirchen das Eintreten für Religionsfreiheit und die Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche bis in die Gegenwart hinein wichtige, auch in theologischer Hinsicht relevante Anliegen.

## **2. Gemeinsamkeiten mit den evangelischen Landeskirchen**

### **a) Trennung von Kirche und Staat, aber fördernde Neutralität des Staates**

Staat und Kirche sind in Deutschland prinzipiell getrennt. Religiöse Neutralität des Staates bedeutet Verzicht auf Bevorzugung und Benachteiligung einzelner Glaubensrichtungen. Gleichwohl erkennt das Grundgesetz (GG) die gesellschaftliche Bedeutung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften an. Sie gehören zu den Grundlagen des Staates, auf deren Mitwirkung er angewiesen ist und die er in ihrer Gesamtheit fördern kann. Das ist seit langem geltendes Verfassungsrecht. Das Bundesverfassungsgericht verwendet dafür den Ausdruck »fördernde Neutralität des Staates«.<sup>8</sup>

Diese Rechtslage stimmt mit freikirchlicher Auffassung überein, denn zu deren Kern gehört – wie unsere Entstehungsgeschichte zeigt – die Überzeugung, dass der Staat den Glauben nicht lenken darf. Menschen müssen frei sein, sich gegen oder für das Angebot des Evangeliums zu entscheiden. Annahme oder Ablehnung des Glaubens steht nur der Person zu. Dem würde die Anwendung von Zwangsmitteln des Staates widersprechen. Ja sogar jede Einmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten ist zu vermeiden. Im Grundsatz sind wir darüber mit der gegenwärtigen evangelischen Kirche einig, wenngleich wir in den Konsequenzen noch etwas differieren.

## **b) Öffentliche Aufgaben für Religionsgemeinschaften**

### **aa) Subsidiaritätsprinzip**

Soweit öffentliche Aufgaben der Sache nach auch von nichtstaatlichen Trägern erfüllt werden können, muss der Staat nicht durch eigene Einrichtungen handeln. Es entspricht freikirchlicher Überzeugung, dass der Staat im Rahmen des Subsidiaritätsprinzips öffentliche Aufgaben auch an religiös und konfessionell gebundene Träger vergeben und entsprechende Leistungen entlohnen kann. Dabei ist allerdings auf eine Gleichbehandlung aller Religionen und Konfessionen zu achten.

Diese Partnerschaft zwischen Staat und Religionsgemeinschaften hat sich vor allem auf kommunaler und Landesebene bewährt. Kirchen und Freikirchen werden genauso berücksichtigt bei der Vergabe öffentlicher Aufträge wie andere weltanschaulich gebundene oder neutrale Verbände und Einrichtungen auch.

### **bb) Geistliche mit öffentlichen Aufträgen**

In bestimmten staatlichen Einrichtungen – Gefängnissen, Krankenhäusern, Polizei und Bundeswehr – stellt sich die Aufgabe einer seelsorgerlichen Betreuung. Im Einklang mit freikirchlicher Auffassung kann der Staat hier die Präsenz von Geistlichen und Seelsorgern aller Religionsgemeinschaften fördern. Die Ausbildung und Beauftragung der Seelsorger liegt bei den Religionsgemeinschaften. Das entspricht Art. 141 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) in Verbindung mit Art. 140 GG.

## **3. Unterschiede**

### **a) Staatlich-hoheitliche Hilfen**

#### **aa) Steuereinzug**

Es ist unseres Erachtens nicht Aufgabe des Staates, im Auftrag von Religionsgemeinschaften hoheitlich mit Zwangsmitteln tätig zu werden. Daher lehnen wir den Einzug der Kirchensteuer durch staatliche Behörden ab. Das war übrigens auch die Ausgangsposition der ostdeutschen Evangelischen Kirche bei den Beitrittsverhandlungen zur Wiedervereinigung. Wie unsere ostdeutschen Mitchristen denken auch wir: Die Freiwilligkeit passt besser zur christlichen Gemeinschaft. Bei Baptisten werden Mitgliedsbeiträge freiwillig gezahlt. Die staatlich eingezogene Kirchensteuer beträgt für die evangelischen und katholischen Kirchen jeweils rund fünf Milliarden Euro jährlich.<sup>9</sup>

#### **bb) Bevorzugende Zuwendungen**

In den vier nachstehend benannten Bereichen finden sich staatliche Zuwendungen, die uns – soweit sie Glaubensgemeinschaften unterschiedlich behandeln – problematisch erscheinen. Will der Staat seine Glaubensneutralität wahren, dann darf er Glaubensgemeinschaften nicht unterschiedlich, sondern muss sie gleichmäßig (»paritätisch«) begünstigen.

(1) In der *steuerlichen Absetzbarkeit* von Mitgliedsbeiträgen und Spenden, die an Glaubensgemeinschaften vergeben werden, dürfte eine staatliche Zuwendung liegen. Entscheidend ist für uns, dass sich alle Glaubensgemeinschaften aus eigenen Kräften finanzieren. Im Sinne der fördernden Neutralität des Staates ist es dann aber vertretbar, dass der Staat Glaubensgemeinschaften in gleichartiger Weise durch steuerliche Absetzbarkeit von Mitgliedsbeiträgen und Spenden

unterstützt. Was darüber hinausgeht, bleibt problematisch.

(2) *Staatsleistungen nach Art. 138 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG.* Die Weimarer Reichsverfassung aus dem Jahre 1919 sah in Art. 138 Abs. 1 Staatsleistungen wie folgt vor: »Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften werden durch die Landesgesetzgebung abgelöst. Die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf.« Art. 173 WRV ergänzte: »Bis zum Erlass eines Reichsgesetzes gemäß Art. 138 bleiben die bisherigen auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften bestehen.« Diese Zusicherung der Fortdauer hat das Grundgesetz nicht übernommen.

Bei den Staatsleistungen handelt es sich um ein rechtlich bedenkliches historisches Erbstück, nämlich um eine Kompensation, die vom Reichstag 1803 in Regensburg, nämlich vom Reichsdeputationshauptschluss, beschlossen wurde. Dem Beschluss lag damals zugrunde, dass Napoleon sich die linksrheinischen Gebiete angeeignet hatte und die betroffenen deutschen Fürsten einen Gebietsersatz erhalten sollten. Hierfür wurden zu ihren Gunsten kirchliche Territorien enteignet (»Säkularisation«), aber gegen Entschädigung. Kirchen, Klöster und Stifte verloren Gebiete, weltliche Landesherren erhielten sie. Für den Verlust ihrer Gebiete erhielten die Kirchen ihrerseits einen Ausgleich in Gestalt von fortlaufenden staatlichen Zuwendungen. Daran änderte sich nichts, als die deutschen Fürsten 1871 das Deutsche Reich gründeten. Mit der Abschaffung der Monarchie 1918 entstand jedoch eine neue Lage: Weltlichen und kirchlichen Territorialherren standen keine Gebietsrechte mehr zu, also auch nicht Ersatzrechte für ehemals innegehabte Gebiete. Damit war die Rechtsgrundlage für Staatsleistungen an damals enteignete Kirchen entfallen. Statt nun die Staatsleistungen abrupt zu beenden, wählte die verfassungsgebende Versammlung eine kirchenfreundliche Übergangslösung: Sie verpflichtete nur zu ihrer »Ablösung«, ein Begriff, der traditionell auch eine Entschädigung vorsah. Gemäß Art. 138 WRV sollten die Staatsleistungen nach den vom Reich aufzustellenden Grundsätzen abgelöst und damit beendet werden. Diesen Verfassungsauftrag hat die Weimarer Republik jedoch nicht befolgt.

Das Grundgesetz übernahm Art. 138 WRV als Bestandteil des Grundgesetzes. Rechtsnachfolger des Reiches ist der Bund. Der Bund hat aber die

verfassungsrechtliche Pflicht, Ablösungsgrundsätze aufzustellen, ebenso wenig erfüllt wie die Weimarer Republik. Das ist besonders merkwürdig, oder wenn man die Richtersprache in fachjournalistisches Deutsch übersetzt, ein eklatanter Skandal. Die Zahlungen gehen nach wie vor nur an die beiden Großkirchen und werden aus Steuermitteln aller Bürger finanziert. Sie betragen jährlich rund 460 Millionen Euro.<sup>10</sup>

Die Bundesländer sind verfassungsrechtlich gehindert, die Ablösung zu bewirken, weil sie auf die Grundsätze in Form eines Bundesgesetzes warten müssen. Nutznießer der verfassungswidrigen Unterlassung sind allein die katholischen und evangelischen Kirchen. Hans-Michael Heinig, Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD, warnt, die politischen Bedingungen für eine Ablösung nach der grundgesetzlichen Vorgabe würden nicht besser, die Kirchen verlören fortgesetzt Mitglieder und die Bundesländer würden nicht reicher.<sup>11</sup> Freikirchen als Nichtempfänger von Staatsleistungen im Sinne des Art. 138 WRV würden sich gern an einem kreativen Nachdenken über Alternativen zu den Staatsleistungen und zum Kirchensteuereinzug durch den Staat beteiligen.

(3) *Konkordate und Kirchenverträge.* Es gibt Kirchenverträge zwischen der evangelischen Kirche und dem jeweiligen Bundesland und Konkordate zwischen der katholischen Kirche und dem Deutschen Reich bzw. den Ländern. Für die katholische Kirche handelt der Vatikan, der sogenannte Heilige Stuhl. Seit Gründung der Weimarer Republik sind solche Verträge mit Bayern (1924), Preußen (1929), Baden (1932), Nordrhein-Westfalen (1958) und Niedersachsen (1965) geschlossen worden, es gibt ferner das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933. Diese Verträge betreffen Angelegenheiten, die zugleich staatliche und kirchliche Belange berühren, z.B. kirchliche Schulen und die Militärseelsorge. Auch der Zentralrat der Juden hat einen ähnlichen Vertrag geschlossen.<sup>12</sup>

Von besonderer Bedeutung dürfte hierbei nach bundesdeutschem Recht sein, dass der Staat nach Art. 3 Abs. 3 S. 1 GG niemanden wegen seines Glaubens benachteiligen oder bevorzugen darf. Das bedeutet für das korporative Glaubensgrundrecht, dass keine Glaubensgemeinschaft gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften besser oder schlechter gestellt werden darf. Staatliche Stellen dürfen deshalb Glaubensgemeinschaften auch in Kirchenverträgen nur paritätisch und nicht ungleich fördern, weil sonst deren Bestands- und Wirkungschancen staatlich einseitig beeinflusst würden. Ich nenne eine Parallele aus

dem Bereich der Pressefreiheit: Das Land Berlin unterstützte eine Zeitung, weil diese wirtschaftlich darauf angewiesen war. Das verstieß gegen die Pressefreiheit, weil die Zeitung dadurch einen Wettbewerbsvorteil erhielt. Der Staat hatte in die wettbewerbliche Ausgangslage eingegriffen und dadurch die Pressefreiheit der Konkurrenten verletzt. In gleicher Weise würde der Staat die Glaubensfreiheit der nicht paritätisch geförderten Glaubensgemeinschaften verletzen.

Soweit Kirchenverträge nur wiederholen, was ohnehin in deutschen Gesetzen steht, sind sie unproblematisch, beispielsweise im Reichskonkordat die Festlegungen, dass Geistliche keine öffentlichen Ämter übernehmen müssen und über Seelsorgevorgänge nicht als Zeugen aussagen müssen. Soweit diese Verträge eine Besserstellung der betreffenden Kirche vorsehen (z.B. Staatsleistungen in Form von Geld, etwa auch die Unterhaltung eines Lehrstuhls für Theologie), dürfte ihre Verfassungsmäßigkeit und damit ihre Gültigkeit zu verneinen sein. Die begünstigten Großkirchen haben freilich ein vitales Interesse an der Aufrechterhaltung der Verträge, ein Interesse, das ihre rechtliche Erkenntnisfähigkeit leitet. Ob das in Gänze dauerhaft so bleibt, ist fraglich. Nach Art. 123 Abs. 1 GG gilt Recht aus der Zeit vor 1949 nur fort, soweit es dem Grundgesetz nicht widerspricht. Für Staatsverträge aus dieser Zeit besagt Art. 123 Abs. 2 GG, dass sie nur in Kraft bleiben, »wenn sie nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen gültig sind«. Jede einzelne Regelung ist an diesem Maßstab zu messen und muss der paritätischen Behandlung der Glaubensgemeinschaften entsprechen.

(4) *Privilegienbündel*. Prüfungsbedürftig ist ebenso das sogenannte Privilegienbündel, das nur denjenigen Religionsgemeinschaften zugutekommt, die die Rechtstellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR) haben. Dazu gehören diverse Gebührenbefreiungen, Befreiung von der Grundsteuer für religiös genutzte Grundstücke, Befreiung von der Erbschaftsteuer, wenn die Zuwendung kirchlichen Zwecken dient, Unzulässigkeit behördlicher Zwangsmittel (Zwangsgeld, Ersatzvornahme, unmittelbarer Zwang), erschwerte Zwangsvollstreckung, keine Insolvenz, kein Insolvenzverwalter. Diese Besserstellungen lassen sich nur mit dem Argument rechtfertigen, dass jede Religionsgemeinschaft die Anerkennung als KdöR beantragen kann. Es gibt jedoch hohe Hürden für die Anerkennung. Meines Wissens ist es bisher nur wenigen muslimischen Gemeinschaften gelungen, die Anerkennung zu erlangen.

### cc) Religionsprivileg in staatlichen Schulen

Über das Schulwesen enthält das Grundgesetz einen eigenen Artikel 7. Für den Religionsunterricht gelten die ersten drei Absätze, die wie folgt lauten:

»(1) Das gesamte Schulwesen steht unter der Aufsicht des Staates.

(2) Die Erziehungsberechtigten haben das Recht, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen.

(3) Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.«

Auch nach freikirchlicher Auffassung gehört es zum staatlichen Bildungsauftrag, den Schülern die Kenntnis von Religionen zu vermitteln. Religionen haben Geschichtsverläufe bestimmt und gehören noch heute zur Lebenswelt der Gesellschaft. Auch der religionsneutrale Staat muss Wissen darüber vermitteln. Konfessionell geprägte Informationen sind dazu aber nicht geeignet, weil sie eine Tendenz zu unkritischer Selbstdarstellung haben. Ihre Vermittlung würde im Widerspruch dazu stehen, dass der Staat seine Einrichtungen von religiöser Beeinflussung freihalten muss. Es kann nicht Aufgabe des Staates sein, religiöse Identität zu tradieren.

Darum setzen wir uns für einen gemeinsamen, allgemeinbildenden Religionsunterricht für alle Schüler ein. Die verschiedenen Religionsgemeinschaften sollten dabei an der Gestaltung der Curricula »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften« und an der Ausbildung von Fachlehrern mitwirken. Ein gänzlich überlassen des Unterrichts an konfessionelle Lehrer passt dagegen nicht zur Religionsneutralität des Staates. Glaubensüberzeugungen darf der Staat nicht beeinflussen<sup>13</sup>, also ist ihm dies auch in staatlichen Schulen untersagt.

Der traditionelle konfessionelle Religionsunterricht muss nach Religionen getrennt stattfinden. Die Aufteilung der Lerngruppen ist auch pädagogisch ein Nachteil, denn sie fördert nicht das Lernen miteinander und voneinander und dient nicht dem Dialog der Religionen, wie er für eine

pluralistische Gesellschaft notwendig ist. Erfahrungen mit einem gemeinsamen Religionsunterricht für alle Schüler, der in einigen Bundesländern bereits in der einen oder anderen Form stattfindet, sind durchaus ermutigend.

Wäre Art. 7 GG nur im Sinne einer konfessionell getrennten Glaubensunterweisung interpretierbar, dann geriete er zu einer verfassungswidrigen Verfassungsnorm.<sup>14</sup> Für die Aktualisierung dürfte aber eine verfassungskonforme Auslegung ausreichen. Die bisher mehrfach vertretenen Auslegungen von Art. 7 Absätze 2 und 3 GG zugunsten eines konfessionellen Unterrichts sind erratische Blöcke, denen noch die Angleichung an das Ergebnis des Bismarckschen Kulturkampfes fehlt. So wie die standesamtlichen Aufgaben nicht mehr in die Zuständigkeit der Kirchen fallen, sollten Kirchen auch nicht mehr in staatlichen Schulen zuständig sein. Werterziehung ist übrigens keine Besonderheit von Religionen und Konfessionen. Höchststrichtrichterlich entschieden ist bereits, dass der staatliche Erziehungsauftrag zu wertbewusstem, verantwortlichem Verhalten gleichberechtigt neben dem elterlichen Erziehungsrecht besteht (BVerwGE 107, 75 [80ff]). Das Elternrecht, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen, ist dann so zu verstehen, dass es nur gilt, soweit konfessioneller Unterricht durchgeführt wird. Fällt er weg, bedarf es keines Entscheidungsrechts über die Teilnahme. Und nicht zu vergessen: Jede Religionsgemeinschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig (Art. 137 Abs. 3 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG). Dazu gehört auch ihre Jugendarbeit – das ist der Ort, wo religiöse Identität wachsen soll und kann.

#### **dd) Religionsprivileg in staatlichen Universitäten**

Für die Finanzierung der Theologischen Hochschulen und der theologischen Fakultäten in staatlichen Hochschulen bestehen verfassungsrechtlich unseres Erachtens zwei Möglichkeiten: Entweder jede Glaubensgemeinschaft trägt finanziell ihre theologische Ausbildungsstätte allein aus eigenen Mitteln, oder der Staat zahlt in Gleichbehandlung Zuschüsse. Gegenwärtig gibt es für die Theologische Hochschule des BEFG keine Zuschüsse, dagegen stehen den Großkirchen theologische Fakultäten in staatlicher Trägerschaft zur Verfügung. Diese Ungleichbehandlung dürfte religionsverfassungsrechtlich nicht zu halten sein.

Nicht weniger merkwürdig ist die Behandlung des wissenschaftlichen Nachwuchses. Die freikirchlichen theologischen Ausbildungsstätten (u.a. des BEFG in Elstal, des Bundes freier evangelischer Gemeinden in Ewersbach, der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen, der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten in Friedensau) bieten theologische Masterstudiengänge an, besitzen aber kein eigenes Promotionsrecht. An den staatlichen Universitäten sind die theologischen Fakultäten konfessionell ausgerichtet und weisen Antragsteller für eine Promotion mitunter aus konfessionellen Gründen zurück. Zur Begründung beziehen sich die Fakultäten auf Bekenntnisklauseln in ihren Satzungen. Art. 3 Abs. 3 Satz 1 GG besagt aber: »Niemand darf wegen seines Glaubens oder seiner religiösen Anschauung benachteiligt oder bevorzugt werden.« Die Zurückweisung eines Doktoranden wegen seiner Konfessionszugehörigkeit ist mit Art. 3 Abs. 3 Satz 1 GG nicht vereinbar.

Ähnliches gilt für Mitglieder von Freikirchen, die bereits in evangelischer Theologie promoviert sind und sich habilitieren wollen. Die Möglichkeit einer Habilitation besteht typischerweise an den staatlichen Hochschulen. Auch hier sind Bewerber, die die akademischen Voraussetzungen für die Zulassung zum Habilitationsverfahren erfüllten, von den theologischen Fakultäten aufgrund ihrer Konfessionszugehörigkeit abgelehnt worden. Dementsprechend haben es die freikirchlichen Hochschulen schwer, habilitierte Professoren zu berufen. Dies stellt einen Nachteil im Hinblick auf die Forschungskapazität dar.

Für die Besetzung von Lehrstühlen an staatlichen theologischen Fakultäten gelten Bekenntnisklauseln. Sieht man den Beruf eines Professors als öffentliches Amt an, dann gilt dafür Art. 33 Abs. 3 GG: Er ordnet für den Zugang zu öffentlichen Ämtern an, dass niemandem aus seiner Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einem Bekenntnis ein Nachteil erwachsen darf. Dasselbe ergab sich schon aus Art. 136 Abs. 2 WRV. Die Bekenntnisklauseln bei der Zulassung zu akademischen Qualifikationen und bei der Besetzung des Lehrkörpers an theologische Fakultäten an staatlichen Hochschulen dürften folglich verfassungswidrig sein.

Bei den konfessionell ausgerichteten theologischen Fakultäten an staatlichen Hochschulen dürfte es sich um ein weiteres unerledigtes Fossil aus Bismarcks Kulturkampf handeln. In kirchenfreundlicher Nachgiebigkeit regelte die Weimarer Verfassung noch in Art. 149 Abs. 3 WRV: »Die

theologischen Fakultäten an den Hochschulen bleiben erhalten.« Das Grundgesetz hat diese Bestimmung aber gerade nicht übernommen. Auch wenn einige Landesverfassungen die Regelung der WRV übernommen haben, ist das bekenntnisgebundene Staatsamt eines Theologieprofessors an staatlichen Universitäten verfassungsrechtlich problematisch. Die großkirchenfreundliche Rechtsliteratur bietet freilich alles auf, um dieser Konsequenz zu entgehen.<sup>15</sup>

## b) Staatlich-hoheitliche Eingriffe

### Datenerhebung im Meldewesen

Es ist unseres Erachtens nicht Aufgabe des Staates, personenbezogen die Religionszugehörigkeit zu speichern und an nichtstaatliche Stellen weiterzugeben. Die Erhebung solcher Daten im Meldewesen stellt einen hoheitlichen Eingriff dar, der mit der Religionsneutralität des Staates nicht vereinbar ist. Das einfachgesetzliche deutsche Melderecht sieht noch vor, dass die Meldebehörden die Zugehörigkeit zu einer öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaft speichern, und zwar einschließlich der Daten des Eintritts und Austritts (§ 3 Abs. 1 Nr. 11 und § 3 Abs. 2 Nr. 2 lit. a des Bundesmeldegesetzes vom 3.5.2013 – BMG). Nach § 17 Abs. 1 BMG ist jedermann verpflichtet, die Meldedaten bei Umzug, also dem Beziehen einer Wohnung, anzugeben. Die Meldebehörden übermitteln diese Daten dann regelmäßig an die öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaften, und zwar auch die Daten von Familienangehörigen, die nicht derselben Religionsgesellschaft angehören (§ 42 Abs. 1 Nr. 10, Abs. 2 BMG).

Mit dem hoheitlichen Tätigwerden für Religionsgesellschaften verletzt der Staat unseres Erachtens seine Neutralitätspflicht. Es sollte jedem Mitglied einer Glaubensgemeinschaft überlassen sein, sich im Falle des Umzuges bei seiner Gemeinschaft am Ankunftsort zu melden. Hinzu kommt der unseres Erachtens bedenkliche Umstand, dass die katholische und die evangelischen Kirchen die Mitteilungen der Meldebehörden in der Praxis ungeprüft akzeptieren, also auch falsche Mitteilungen über die Mitgliedschaft. Das kann dazu führen, dass jemand als Mitglied in die Kirche aufgenommen wird, der niemals in geordneter Weise (z.B. durch Taufe) Mitglied geworden ist.

## 4. Schlusssatz

Wünschenswert ist unseres Erachtens ein Abbau der Unterschiede, die bisher von staatlicher Seite zwischen Landes- und Freikirchen gemacht werden. Ein Einverständnis der Landeskirchen hierzu wäre ebenso wünschenswert, wäre aber nach den gegenwärtigen Umständen m. E. eher als Wunder anzusehen.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> David W. Bebbington, *Religious Nonconformity and Democracy. Dissenting Politics from the Seventeenth-Century Revolution to the Rise of the Labour Party*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 21, 2016, 143-156: 143.

<sup>2</sup> John H. Y. Briggs, *Die Ursprünge des Baptismus im separatistischen Puritanismus in England*, in: Andrea Strübind/Martin Rothkegel (Hg.), *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, 3-22: 3f.

<sup>3</sup> Zum Vorstehenden: Martin Rothkegel, *Reformation, Nonkonformismus, Freiheit. Freikirchliche Anmerkungen zum allzu deutschen Lutherjubiläum 2017*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 21, 2016, 157-173: 157; Massimo Rubboli, *Religious Liberty in the English and American Nonconformist Traditions*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 21, 2016, 174-199: 180-182.

<sup>4</sup> A.a.O., 181.

<sup>5</sup> A.a.O., 184.

<sup>6</sup> A.a.O., 186f.

<sup>7</sup> A.a.O., 190f.

<sup>8</sup> Urteil vom 24.9.2003, BVerfGE 108, 282 [300]; Beschluss vom 27.1.2015, BVerfGE 138, 296 Rn 110.

<sup>9</sup> Christian Waldhoff, *Staatsleistungen an die Kirchen – gerechtfertigtes Institut oder überholtes Relikt? in: Karlies Abmeier/Petra Bahr/Thomas Volk (Hg.), Monitor Religion und Politik. Ausgewählte Beiträge 2015, Sankt Augustin 2015, 81-92; Bündnis 90 / Die Grünen, Abschlussbericht der Kommission »Weltanschauungen, Religionsgemeinschaften und Staat« (veröffentlicht am 2.3.2016), 26, online: [http://www.gruene.de/fileadmin/user\\_upload/Dokumente/1603\\_17\\_Abschlussbericht\\_Religionskommission\\_Gruene.pdf](http://www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/1603_17_Abschlussbericht_Religionskommission_Gruene.pdf) (aufgerufen am 21.07.2017).*

<sup>10</sup> Waldhoff, a.a.O.; Matthias Kamann, *Geld für den Glauben. Auch Muslime sollen Kirchensubventionen bekommen*, in: *Die Welt*, 27.11.2015; *die Staatsleistungen beliefen sich beispielsweise in Baden-Württemberg im Jahre 2015 auf 112,5 Mio. Euro*, vgl. *Bündnis 90 / Die Grünen*, a.a.O., 34

<sup>11</sup> Kamann, a.a.O.

<sup>12</sup> Zum Vorstehenden Reinhold Zippelius/Thomas Würtenberger, *Deutsches Staatsrecht*, München 322008, 383, § 37 V; Hans Kauffmann/Klaus Weber, *Rechtswörterbuch*, begr. von Carl

Creifelds, München 141997, Stichworte Konkordat und Reichskonkordat.

<sup>13</sup> So z.B. Ekkehart Stein/Götz Frank, Staatsrecht, Tübingen 212010, 264, § 32 II.

<sup>14</sup> Zu verfassungswidrigen Verfassungsnormen vgl. BVerfGE 1, 14; 3, 225; Sigrid Boysen in: Ingo von Münch/Philip Kunig, Grundgesetz Kommentar, München 62012, Bd. 2, Art. 117 Rn 5.

<sup>15</sup> Z.B. Karl-Hermann Kästner in: Wolfgang Kahl/Christian Waldhoff/Christian Walter (Hg.), Bonner Kommentar zum Grundgesetz, Loseblattwerk, München, Stand März 2010, Art. 140 Rn 277. 

## Reformationsjubiläum und Kirchenpolitik – aus freikirchlicher Sicht

*Pastor Peter Jörgensen (Vereinigung Evangelischer Freikirchen), Berlin*

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

*Welche Rolle spielen die Freikirchen beim Reformationsjubiläum?*

Die Frage nach der Rolle der Freikirchen lässt auf die Regisseure schauen. Blicken wir zunächst auf Vater Staat. Denn der lässt sich die Reformationsdekade und das Jubeljahr eine Menge Geld kosten. Reichliche Steuermittel – auch die von Bürgerinnen und Bürgern aus den Freikirchen – fließen unter der Marke Luther-Schwarz-Rot-Gold in diverse Veranstaltungen und Projekte. Doch bereits zu Beginn der Dekade machte der Staat den Evangelischen Freikirchen unmissverständlich klar, dass aus seiner Perspektive allein die EKD Partner im Reformationsjubiläum sei. Würden die Freikirchen mitfeiern wollen, dann nur soweit es im Sinne der EKD und durch sie gesteuert werden würde. Das Argument war perfide: bei innerkirchlichen Differenzen habe sich der Staat herauszuhalten. Die mögen doch bitte die Evangelischen (Landes- und Freikirchen) untereinander klären. Doch hatte die EKD weder in den Jahren der Dekade noch im Jubeljahr ein besonderes Interesse, Aufmerksamkeit zu teilen oder schmerzhaft Differenzen zu heilen. Die immer wieder vorgebrachte Bitte, am »Healing-of-Memories-Prozess« beteiligt zu werden, blieb unbeachtet.

Damit sind wir bei Mutter Kirche. Die EKD-Regisseure gaben sich selber die Rolle, Mutter aller kirchlichen Reformation zu sein, als wäre Deutschland die Zentrale und Martin Luther der alleinige Vater des Protestantismus. Unter EKD-Regie versuchte man den Eindruck zu erwecken, die Reformation sei das Heldenstück eines einzelnen deutschen Mannes gewesen – darum auch der Bezug auf 1517. Sozusagen ein Kammerstück. Dass bereits lange vor Luther und außerhalb Deutschlands Waldenser und Hussiten, dass neben ihm Täufer und andere Widerständige ihren Weg außerhalb der katholischen Kirche suchten, war bei der Planung des Jubiläums zunächst weder eine Erkenntnisbemühung noch eine Rollenzuschreibung wert. Es bedurfte des Reformati-

onskongresses in Zürich 2013, um andere Akteure und Länder, die nicht minder zentral für die Reformationsgeschichte waren, vorsichtig in den Blick zu bekommen. In Zürich, wo einige der ersten Täufer in der Limmat ertränkt wurden, hätte man, den auf Öffentlichkeit schielenden »Healing-of-Memories-Prozess« um die evangelischen Kirchen der täuferischen Tradition ergänzen können. So weit ging die Erkenntnis dann aber doch nicht. Immerhin kamen Zwingli und Calvin am Horizont auf. Die protestantischen Minderheiten jedoch blieben für die EKD in der Versenkung. Kein Gedanke daran, die Freikirchen gleich wie sich selber in der Rolle der gastgebenden Jubilare zu sehen. Wenn überhaupt, durften sie eine Gastrolle spielen. In der EKD-Leitungsebene blieb und bleibt man in der schwarz-rot-goldenen Wort-Bild-Marke gefangen.

Was wäre aber der Protestantismus ohne die in ihm wohnende Haltung der Widerständigkeit und Vielgestaltigkeit? Einzelne Akteurinnen und Akteure aus den Landeskirchen und der EKD haben das erkannt und geben Signale und Beispiele, die Geschichte des Protestantismus in ihrer Komplexität zu erzählen und in ihrer Vielschichtigkeit auf die Bühne zu bringen. Denn natürlich gab es vor und neben Luther andere Frauen und Männer, ohne die es den heutigen Protestantismus nicht geben würde. Selbstverständlich muss man die Geschichte des Protestantismus ökumenisch erzählen – nur so wird man näher an die historischen Wahrheiten heran kommen. Es waren ja gerade die Minderheiten, die Verfolgten und Vertriebenen, die das Feuer des Evangeliums auch gegen den Staat am Brennen hielten. Zunehmend mehr Akteurinnen und Akteure in den Landeskirchen ziehen darum auch die nötigen Konsequenzen, nicht gegen, sondern mit den anderen protestantischen Kirchen das evangelische Leben in Deutschland jenseits staatlicher Einbindung zu verstehen.

Im Umgang mit den in Deutschland kleinen Kirchen hätte die EKD beim Reformationsjubiläum Größe zeigen können. In der Regel aber wurden und werden die Freikirchen, abgesehen von ihren eigenen Feierlichkeiten und Projekten, als Gäste inszeniert. Das Reformationsjubiläum ist aber auch das Jubiläum der protestantischen Minderheitenkirchen. 

## Reformationsjubiläum und Kirchenpolitik – aus landeskirchlicher Sicht

*Oberkirchenrat PD Dr. Martin Illert (Kirchenamt der EKD), Hannover*

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

*Welche gemeinsamen Projekte oder Aktivitäten zwischen EKD und Freikirchen gibt es im Zusammenhang des Reformationsjubiläums?*

Einen theologischen Beitrag im Vorfeld des Reformationsjubiläums leisteten EKD und Freikirchen gemeinsam im multilateralen ökumenischen Kontext des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) durch die Veranstaltung der Tagung »Heillos gespalten? Segensreich erneuert?« bereits im April 2015.<sup>1</sup> »Größe und Grenze der Reformation zeigen sich am klarsten, wenn sie nicht nur von einem bestimmten konfessionellen Standpunkt aus betrachtet wird, sondern in der Breite der ökumenischen Bewegung«, stellt der freikirchliche Herausgeber, Uwe Swarat, im zum Jubiläumsjahr 2017 publizierten Tagungsband fest.

Ein gutes Jahr nach der DÖSTA-Tagung, im Mai 2016, erschien die Theologische Botschaft des Leitungskreises Reformationsjubiläum 2017, an der ebenfalls die Freikirchen gemeinsam mit EKD und Landeskirchen mitwirkten.<sup>2</sup> Fraglos ist es dieser multikonfessionellen Kooperation zu verdanken, dass auch hier eine kritische Würdigung des reformatorischen Geschehens geleistet wurde. Ebenso wichtig – wenn nicht mit Blick auf die Veranstaltungen im Reformationsjubiläumsjahr noch wichtiger – war der Umstand, dass mit der freikirchlichen Partizipation im Leitungskreis die Freikirchen selbst zu Trägern des Reformationsjubiläums wurden.

Der kritische Blick auf die Reformation durch die ökumenischen Partner entsprach durchaus der Absicht der EKD, das Reformationsjubiläum als ökumenisches Christusfest zu feiern. Dies unterstrich der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm, als er die Freikirchen neben den anderen ökumenischen Partnern in besonderer Weise zum Mitfeiern und zum gemeinsamen Christuszeugnis in der säkularen Welt einlud, »selbst wenn sie ein anderes und kritisches Bild von der Reformation und ihrer Wirkungen haben«.<sup>3</sup>

Eine Konsequenz dieser Einladung an die multilaterale Ökumene ist die Mitwirkung von VEF-Repräsentanten bzw. VEF-Mitgliedskirchen<sup>4</sup> u.a. beim »Healing-of-Memories«-Gottesdienst im März 2017 in Hildesheim, beim Evangelischen Kirchentag in Berlin im Mai 2017, bei der Weltausstellung Reformation in Wittenberg von April bis September 2017 und beim Kreuzerhöhungsfest in Trier im September 2017. Während beim Kirchentag in Berlin freikirchliche Akteure u.a. mit Ständen auf dem Markt der Möglichkeiten vertreten waren, treten die Freikirchen in Wittenberg u.a. als Ansprechpartner im »Pilgerbüro«, durch die Ausstellung »Von Martin Luther zu Martin Luther King« und durch zahlreiche Mitwirkende im Freiwilligendienst für Junge Leute in Erscheinung.

Von den gemeinsamen Aktionen auf regionaler und landeskirchlicher Ebene im Reformationsjahr sei hier stellvertretend das Projekt »Heilung der Erinnerungen« genannt, welches die Evangelische Kirche im Rheinland gemeinsam mit freikirchlichen Partnern durchführt.<sup>5</sup> Das Projekt untersucht das Verhältnis von Frei- und Landeskirchen im 19. Jahrhundert und will unaufgearbeitete Verletzungsgeschichten in den Blick nehmen: »Getragen wird das Projekt von der Hoffnung, dass der gemeinsam beschrittene Weg der Erforschung der Konflikte in der Geschichte unserer Kirchen Erinnerungen nicht nur wissenschaftlich einordnet, sondern auch dazu beiträgt, Erinnerungen zu heilen und für eine befreiende Begegnung in der Gegenwart und Zukunft beiträgt«, erklärt die rheinische Ökumene-Beauftragte Barbara Rudolph dazu. Sich vergangener Intoleranz zu stellen, fügt sie hinzu, sei ein gutes Zeichen heutiger Toleranz.

In der Tat können bilaterale Projekte und Veranstaltungen in manchen Fällen nach meiner persönlichen Einschätzung den Wünschen der freikirchlichen Partner nach Wahrnehmung durch EKD und Landeskirchen noch besser gerecht werden als dies die – freilich gleichermaßen unverzichtbaren – multilateralen ökumenischen Veranstaltungen dies zu tun vermögen. Dies zeigt nach meiner Ansicht auch ein Anfang dieses Jahres im Rahmen des regelmäßigen Kontaktgesprächs zwischen VEF und EKD getroffene Absprache. Auf ihrer gemeinsamen Sitzung in Han-

nover kamen beide Seiten überein, im Jahr 2018 eine bilaterale Veranstaltung zum Thema Taufe durchzuführen, bei der neben den theologischen Kontroversfragen auf jeden Fall auch die Aspekte der Beziehungsgeschichte von Landeskirchen und Freikirchen Beachtung finden sollte. Die gemeinsamen Projekte von EKD und Freikirchen im Reformationsjubiläum sind also mit dem Jahr 2017 noch nicht abgeschlossen, sondern stehen z.T. erst an ihrem Beginn.

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vgl. Uwe Swarat / Thomas Söding (Hg.): *Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven*, *Questiones disputatae* 277, Freiburg 2017.

<sup>2</sup> Vgl. <https://r2017.org/neuigkeiten/beitrag/leitungskreis-reformationsjubilaeum-was-und-wie-wir-2017-feiern/>.

<sup>3</sup> So der Ratsvorsitzende in seinem Schreiben an Kardinal Reinhard Marx vom März 2015: [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/pm114\\_briefwechsel\\_reformationsjubilaeum.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/pm114_briefwechsel_reformationsjubilaeum.pdf).

<sup>4</sup> Vgl. den Überblick unter: <http://www.vef.de/reformation/>.

<sup>5</sup> Vgl. <http://www.ekir.de/www/service/freikirchen-17115.php>. 

# Schrift und Bekenntnis nach baptistischem Verständnis

Von Prof. Dr. Uwe Swarat, Elstal

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

Um zu verstehen, wie man in der baptistischen Tradition über Schrift und Bekenntnis lehrt, lohnt sich zunächst ein Blick in baptistische Bekenntnisse. Dieser Blick verschafft bereits eine erste wichtige Erkenntnis, nämlich dass es im Baptismus tatsächlich Bekenntnisse gibt, und gar nicht einmal wenige. Aus dem 17. Jahrhundert, dem Jahrhundert seiner Entstehung, sind insgesamt 14 Bekenntnisse überliefert.<sup>1</sup> In Nordamerika wurden seit dem 18. Jahrhundert zehn Bekenntnistexte erstellt.<sup>2</sup> Der deutschsprachige Baptismus hat in seinen bisher rund 180 Jahren Geschichte insgesamt drei Bekenntnisse formuliert, das jüngste im Jahr 1977. In Europa gibt es nur wenige baptistische Gemeindebünde, die kein eigenes Bekenntnis haben.<sup>3</sup> Dass der Baptismus sich womöglich als bekenntnisfrei verstehen könnte, ist also von vornherein als Irrtum ausgeschlossen. Welche Funktion und welchen Stellenwert die Bekenntnisse haben, darüber wird noch zu reden sein. Hier ist zunächst nur festzuhalten, dass es baptistische Bekenntnistexte gibt. Was sagen diese Texte nun über das Verhältnis von Schrift und Bekenntnis?

## 1. Schrift und Bekenntnis in den ältesten baptistischen Bekenntnissen

Die beiden ältesten Bekenntnisse stammen aus der Entstehungszeit des Baptismus zwischen 1609 und 1611, als eine puritanische Gemeinde aus dem englischen Gainsborough (Lincolnshire), die sich von der Kirche von England gelöst hatte, vor der Verfolgung durch Kirche und Staat nach Amsterdam flüchtete und dort zur ersten Baptistengemeinde wurde. Die Bekenntnisse sind überschrieben mit »Short Confession of Faith in XX Articles« (1609)<sup>4</sup> und »A Declaration of Faith of English People Remaining at Amsterdam in Holland« (1611).<sup>5</sup> Für beide Bekenntnisse gilt, dass sie keine Artikel enthalten, die die Heilige Schrift zum Thema haben. Die Bibel wurde offenbar mehr als Voraussetzung des Bekenntnisses denn als ihr Inhalt angesehen. Beide Bekenntnisse bekräftigen aber den Glauben an die Dreieinigkeit Gottes und an die zwei Naturen Christi als wahrer

Gott und wahrer Mensch in einer Person, stellen sich also explizit auf den Boden der beiden altkirchlichen Dogmen. Das Bekenntnis zur theologischen Tradition ist hier expliziter als das zur Heiligen Schrift. Allerdings wird implizit deutlich gemacht, dass die Bekenntnisse sich als zusammenfassende Auslegung der Heiligen Schrift verstehen, indem die »Declaration of Faith« zu fast jedem ihrer Sätze eine Schriftstelle als Begründung und Beleg hinzufügt. Außerdem lassen beide Bekenntnisse erkennen, dass Baptisten unter »Bekenntnis« in erster Linie das Taufbekenntnis verstehen. Als Kennzeichen der Kirche Christi benennen sie nämlich die Taufe der Gläubigen im Anschluss an ein Sünden- und Glaubensbekenntnis.<sup>6</sup> Dass mit dem Taufbekenntnis kein liturgischer Text gemeint war, den man mit- oder nachspricht, zeigt die »Declaration of Faith«, indem sie bei den Taufbewerbern von »ihrem *eigenen* Bekenntnis« (*their owne confession*) spricht. Bis heute geben baptistische Taufbewerber ihr Glaubenszeugnis vor der versammelten Gemeinde mit eigenen Worten.

## 2. Baptistische Bekenntnisse aus England Mitte des 17. Jahrhunderts

Die weiteren baptistischen Bekenntnisse sind in England entstanden. Ein Teil der Amsterdamer Urgemeinde hatte sich zwar den holländischen Mennoniten angeschlossen, ein anderer Teil aber kehrte nach England zurück. Dort entwickelten sich im dritten und vierten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts aus dem puritanischen Separatismus heraus ebenfalls Baptistengemeinden, aber unabhängig von den aus Amsterdam zurückgekehrten Exulanten. Sieben dieser autochthonen Gemeinden schlossen sich 1644 in London zu einer *association*, einem Gemeindebund, zusammen und veröffentlichten ein Bekenntnis. Diese »London Confession«<sup>7</sup> bildete die lehrmäßige Grundlage der *association*, diente aber zugleich auch apologetischen Zwecken, weil die Gemeinden der *association* weder mit den Täufergemeinden auf dem europäischen Kontinent noch mit den Baptistengemeinden identifiziert werden wollten, die aus der Gruppe der Rückkehrer aus Amsterdam entstanden waren.

Es gab in England also von den Anfängen im 17. Jh. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zwei Gruppen von Baptisten, die sich in getrennten Gemeindebünden organisierten, und deren Diffe-

renz in unterschiedlichen Ansichten in einer Zentrallehre des Calvinismus bestand, nämlich in der Prädestinationslehre. Die Gemeinden der »London Confession« vertraten eine Prädestinationslehre, wie sie in den Dordrechter Canones (1618/19) formuliert worden war, der zufolge der Heilswille Gottes und das Versöhnungswerk Christi auf jene beschränkt sind, die vor Grundlegung der Welt erwählt wurden. Weil sie einen in diesem Sinne auswählenden Heilswillen Gottes lehrten, nennt man die Richtung *Particular Baptists*. Die andere Richtung, die von den Rückkehrern aus Amsterdam begründet wurde, bezeugte den allgemeinen Heilswillen Gottes und die generelle Gültigkeit des Versöhnungswerks Christi, und wird deshalb *General Baptists* genannt. Sie stand der arminianischen Richtung des Reformiertentums nahe. Die inner-reformierte Lehr- und Bekenntnisdifferenz wurde somit zu einer inner-baptistischen Differenz, die sogar zur Trennung führte.

Die »London Confession« formuliert also den Glauben der streng calvinistischen *Particular Baptists*. In der Einleitung wird dazu aufgefordert, den »Prüfstein des Wortes der Wahrheit« (*touchstone of the Word of Truth*) an das Bekenntnis anzulegen, als Norm für das Bekenntnis also die Heilige Schrift zu gebrauchen. Zu diesem Zweck verweist es in allen seinen Artikeln auf zahlreiche Bibelstellen. Die Normativität der Heiligen Schrift auch gegenüber der christlichen Tradition wird außerdem in den Artikeln VII und VIII herausgestellt. Sie lauten (in der Übersetzung des Verfassers):

»VII. Die Regel für diese Erkenntnis (d.i. die Erkenntnis Gottes), für Glauben und Gehorsam in Bezug auf Anbetung und Dienst Gottes sowie alle anderen christlichen Pflichten, sind nicht menschliche Erfindungen, Meinungen, Lehren, Gesetze, Verfassungen oder ungeschriebene Traditionen welcher Art auch immer, sondern ist allein das Wort Gottes, das in den kanonischen Schriften enthalten ist.

VIII. In diesem geschriebenen Wort hat Gott alles deutlich offenbart, was er für uns zu wissen, zu glauben und anzuerkennen als nötig angesehen hat, insofern es das Wesen und das Amt Christi betrifft, in dem alle Verheißungen Ja und Amen sind, Gott zum Lobe.«<sup>8</sup>

Hier wird das geschriebene Wort Gottes den ungeschriebenen Traditionen und Produkten menschlicher Erfindungskraft gegenübergestellt. Die Regel für Glauben und Leben der Christen sei

allein die kanonische Schrift. Damit ist jedoch nicht pauschal jede Tradition in Lehre und Praxis der Kirche abgelehnt, denn das Bekenntnis schöpft selber aus der altkirchlichen und der reformatorischen Lehrüberlieferung. Es wird aber betont, dass in der Bibel alles enthalten sei, was Gott uns zu unserem Heil offenbaren wollte, und dass die Bibel darum keine Ergänzung durch ungeschriebene Traditionen brauche. Das richtet sich gegen das damals geläufige römisch-katholische Verständnis von Tradition, demzufolge die mündliche Überlieferung eine selbständige, der Heiligen Schrift ebenbürtige Quelle der Wahrheitserkenntnis ist. Dagegen stellen die Baptisten mit allen reformatorischen Kirchen das Bekenntnis: »Allein die Schrift« (*sola scriptura*).

Wie bewusst die *Particular Baptists* sich auf den Boden sowohl der altkirchlichen als auch der reformatorischen Theologie stellten, wurde besonders 1677 sichtbar, als aus ihren Reihen eine »Second London Confession« formuliert wurde.<sup>9</sup> Mit diesem Bekenntnis wollten sie ihr erstes Londoner Bekenntnis aktualisieren, und zwar in einer Situation, als die Episkopalisten in der Kirche von England sowohl die Presbyterianer als auch die puritanischen Kongregationalisten und die Baptisten auf eine Uniformität von Glaube und Leben mit der anglikanischen Staatskirche festlegen wollten und alle Nonkonformisten unter Druck setzten. In dieser Situation entschlossen sich nach den Kongregationalisten mit ihrer »Sayoy Declaration« von 1658 auch die *Particular Baptists*, ihre Überzeugungen gemeinsam mit allen anderen calvinistisch denkenden Christen öffentlich zu bekennen. Daher übernahmen sie für ihre »Second London Confession« weitgehend den Text der presbyterianischen »Westminster Confession«, die 1647 in London aufgestellt und von Kirche und Parlament in *Schottland* unverändert, vom Parlament in England mit einzelnen Änderungen angenommen worden war.<sup>10</sup> Das Westminster-Bekenntnis ist das entscheidende Bekenntnisdokument für die reformierte Theologie in England.

Die baptistische Bearbeitung des Westminster-Bekenntnisses betraf vor allem die Taufe und einige Punkte in der Ekklesiologie. Ansonsten wurden nur geringfügige Veränderungen vorgenommen. Die »Second London Confession« beginnt also wie die »Westminster Confession« mit einem Kapitel über die Heilige Schrift und folgt in diesem Kapitel dem Westminster-Bekenntnis fast Wort für Wort – mit Ausnahme von kleinen Abweichungen am Anfang und am Schluss. Folgende Aussagen werden von den englischen Refor-

mierten und den *Particular Baptists* gemeinsam vertreten:

Die Offenbarung Gottes in der Schöpfung ist nicht hinreichend, um zur heilsnotwendigen Gotteserkenntnis zu gelangen. Es bedurfte dazu besonderer Offenbarungen Gottes an seine Kirche, die er auch niederschreiben ließ. Heute offenbart Gott seinen Willen an sein Volk nur noch durch die Heilige Schrift. Alle Bücher Alten und Neuen Testaments (die namentlich aufgezählt werden, und zwar ohne die Apokryphen des Alten Testaments) sind von Gott eingegeben und darum die Regel für Glaube und Leben. Die Autorität der Heiligen Schrift beruht nicht auf dem Zeugnis der Kirche, sondern allein auf Gott als ihrem Autor. Die Gewissheit ihrer unfehlbaren Wahrheit und ihrer göttlichen Autorität kommt nur durch das inwendige Zeugnis des Heiligen Geistes zustande. Der ganze Ratschluss Gottes ist entweder ausdrücklich in der Schrift niedergelegt oder kann aus ihr abgeleitet werden, und zwar ohne Hinzufügung neuer Offenbarungen oder menschlicher Überlieferungen. Dennoch ist die innere Erleuchtung durch den Geist Gottes notwendig zum rettenden Verständnis des Wortes, und es gibt auch Elemente des Gottesdienstes und der Kirchenleitung, die im Licht der Natur und christlicher Klugheit geordnet werden können. Nicht alles in der Schrift ist in gleicher Weise klar und deutlich, aber alles, was heilsnotwendig ist, wird so deutlich vorgestellt, dass nicht nur Gelehrte, sondern auch Ungelehrte es verstehen können. Der authentische Text der Bibel ist der hebräische des Alten und der griechische des Neuen Testaments, die beide unmittelbar inspiriert wurden und durch alle Zeiten unverfälscht geblieben sind. Auf diesen Text soll man sich in allen Religionsstreitigkeiten berufen. Damit aber die Bibel allen Menschen zugänglich wird, soll sie in die Umgangssprache jedes Volkes übersetzt werden. Die unfehlbare Regel der Schriftauslegung ist die Schrift selbst. Der Sinn jeder Schriftstelle ist nicht vielfältig, sondern ein einziger und muss unter Umständen mit Hilfe anderer, klarerer Schriftstellen gesucht werden. Der oberste Richter über alle Konzilsbeschlüsse, Meinungen von Kirchenvätern, Menschenlehren und private Geistoffenbarungen kann kein anderer sein als der Heilige Geist, der in der Schrift spricht.

Soweit das Kapitel zur Heiligen Schrift aus dem Westminster-Bekenntnis, wie es von den *Particular Baptists* übernommen wurde. Das baptistische Bekenntnis fügt nur zu Beginn einen Satz und am Schluss einen Satzteil hinzu, die aber inhaltlich nichts Neues oder anderes bringen. Der Schluss-

abschnitt wurde aus der »Savoy Declaration« übernommen, die das Westminster-Bekenntnis bereits leicht verändert hatte.<sup>11</sup> Der erste Satz, der nur im baptistischen Bekenntnis steht, lautet: »Die Heilige Schrift ist die einzig genügende, gewisse und unfehlbare Regel aller rettenden Kenntnis, allen Glaubens und Gehorsams.« Das ist ein zusammenfassender Satz, der dem längeren Kapitel prägnant vorangestellt wird. Er unterstreicht nur die Übereinstimmung in der Sache. Der ausdrückliche Anschluss der Baptisten an die reformierte theologische Tradition war also nicht etwa rein kirchenpolitischer Natur, sondern entsprach ganz ihrem Selbstverständnis. Das wird auch daran deutlich, dass Hercules Collins (1647-1702), Pastor einer Londoner Gemeinde der *Particular Baptists*, eine Bearbeitung des Heidelberger Katechismus vornahm und sie unter dem Namen »An Orthodox Catechism« seinen Glaubensgeschwistern ans Herz legte.<sup>12</sup>

Auch für die *General Baptists* gilt, dass ihre Bekenntnisse als Werkzeuge der Einheit bei der Bildung von Gemeindebünden und als apologetische Erklärungen nach außen gedacht waren. Das erste Bekenntnis einer *association* von Gemeinden der *General Baptists* wurde 1651 angenommen und heißt: »The Faith and Practice of Thirty Congregations, Gathered according to the Primitive Pattern« (dt. »Glaube und Praxis von dreißig Gemeinden, versammelt gemäß dem ursprünglichen Muster«, d.h. dem Muster der Urchristenheit).<sup>13</sup> Das Bekenntnis beginnt nicht mit einem Artikel zur Heiligen Schrift, sondern mit Gott, seiner Anbetungswürdigkeit, Allmacht, Weisheit, Universalität, Unsichtbarkeit und Ewigkeit. Die Normativität der Bibel für Lehre und Praxis der Kirche wird in Art. 46 ausgesprochen, in dem jeder Lehrer abgewiesen wird, der nicht in Übereinstimmung mit der Bibel steht:

»Wer auch immer predigen und lehren oder in der Anbetung Gottes eine Lehre praktizieren wird, indem er vorgibt, es geschehe im Namen Jesu Christi, während es doch im Bericht Gottes (*record of God*), der durch Inspiration des Heiligen Geistes gegeben wurde, weder gehört noch gelesen werden kann, solch ein Lehrer ist dem Fluch Gottes unterworfen, wie stark auch immer er von Menschen gutgeheißen wird.«<sup>14</sup>

Ein Jahr nachdem die *Particular Baptists* ihre »Second London Confession« beschlossen hatten, wurde auch auf Seiten der *General Baptists* ein neues Bekenntnis formuliert, das ebenfalls einer Union aller protestantischen Christen dienen sollte. Es trägt den Titel »An Orthodox Creed, or a

Protestant Confession of Faith, Being an Essay to unite and confirm all True Protestants in the Fundamental Articles of the Christian Religion, Against the Errors and Heresies of Rome« (1678); dt. »Ein orthodoxes Credo oder ein protestantisches Glaubensbekenntnis als Versuch, alle wahren Protestanten in den grundlegenden Artikeln der christlichen Religion zu vereinen und zu bestärken – gegen die Irrtümer und Irrlehren Roms«. <sup>15</sup> Die Überzeugung, dass die Baptisten an einem breiten theologischen Konsens aller protestantischen Konfessionen teilhaben, war also auf Seiten der *General Baptists* ebenso stark wie auf Seiten der *Particular Baptists*. Dieses »Orthodoxe Credo« beginnt mit mehreren Artikeln zum Gottesverständnis und kommt erst im 37. Kapitel auf die Heilige Schrift. Was darin ausgeführt wird, stimmt inhaltlich mit dem entsprechenden Kapitel der »Second London Confession« und damit dem Westminster-Bekenntnis überein.

Nur vom inwendigen Zeugnis des Heiligen Geistes wird nicht geredet, und auch nicht davon, dass man sich bei Religionsstreitigkeiten auf den hebräischen und griechischen Urtext beziehen soll. Vielmehr sagt dies Bekenntnis ausdrücklich, dass unter der Heiligen Schrift die englische Übersetzung der kanonischen Bücher zu verstehen sei. Zur Schriftauslegung heißt es, »dass die Heiligen Schriften kein Gegenstand privater Interpretation sind, sondern gemäß der Analogie des Glaubens ausgelegt werden müssen«. Damit wird möglicherweise bewusst eine entsprechende Aussage des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses von 1566 (Art. 2) aufgegriffen. Von der Analogie des Glaubens als Auslegungsregel sprachen altreformierte Dogmatiker, wenn sie erklärten, dass die dunklen Stellen der Schrift nach den unzweifelhaft klaren auszulegen seien oder eben nach der auf den hellen und klaren Stellen beruhenden Analogie des Glaubens, d.h. mit einer Argumentation von den allgemeinen Dogmen her. <sup>16</sup> Mit dem Stichwort Analogie des Glaubens werden also in einem etwas unbestimmten Sinn die dogmatischen Zentrallehren der Christenheit, da sie auf klaren Schriftstellen gründen, als Leitlinie der Schriftauslegung eingeführt.

Interessant ist außerdem, dass im »Orthodox Creed« näher erläutert wird, was es bedeutet, dass die Bibel hinreichend zur rettenden Wahrheitserkenntnis ist, dass nämlich, »was in ihr (d.h.) der Schrift, nicht zu lesen steht und auch nicht durch sie bewährt werden kann, von niemanden verlangt werden darf, es als Artikel des christlichen Glaubens zu glauben oder als Voraussetzung für das Heil zu denken.« <sup>17</sup> Die theo-

logische Tradition wird also nicht schlechthin zugunsten der Bibel verworfen, sondern nur insoweit sie als Quelle von Glaubensartikeln oder als heilsnotwendige Wahrheit außerhalb der Bibel angesehen wird.

Ebenfalls aufschlussreich ist es, dass sich dem Artikel über die Heilige Schrift unmittelbar ein Artikel über die drei Credos (38. Artikel) anschließt. Gemeint sind damit das Apostolische, das Nizänische und das Athanasianische Glaubensbekenntnis, die alle auch im vollen Wortlaut zitiert werden. Diese drei altkirchlichen Bekenntnisse sollen, so das baptistische Bekenntnis, »uningeschränkt angenommen und geglaubt werden«: »Denn wir glauben, dass sie durch die vollkommen unzweifelhafte Autorität der Heiligen Schrift bewährt werden können und von allen Christen unbedingt begriffen werden müssen.« <sup>18</sup> In diesen Bekenntnissen sei alles Wesentliche in kurzer Form enthalten, was notwendig zu wissen ist, damit wir gerettet werden. Die Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche sind also anzunehmen, weil sie auf die Heilige Schrift gegründet sind und deren rettende Wahrheit in Kurzform enthalten.

So viel zum Verhältnis von Schrift und Tradition, Schrift und Bekenntnis in den baptistischen Glaubensbekenntnissen des 17. Jahrhunderts. Wer die Theologie der evangelischen, speziell der reformierten Bekenntnisschriften des 16. und 17. Jahrhunderts kennt, <sup>19</sup> der wird feststellen können, dass die baptistischen Bekenntnisse das allgemein evangelische Schriftprinzip in seiner calvinistischen Form vertreten und dementsprechend die kirchliche Lehrüberlieferung nicht rundheraus ablehnen, sondern sie der Heiligen Schrift unterordnen. Die Tradition ist dort anzuerkennen, wo sie schriftgemäß ist.

Werfen wir nun einen etwas knapperen Blick auf die baptistischen Bekenntnisse in Nordamerika und im deutschsprachigen Raum Europas.

### 3. Schrift und Bekenntnis in baptistischen Bekenntnissen aus Nordamerika

Die erste Baptistengemeinde Nordamerikas wurde 1638 in Providence, Rhode Island, gegründet. Der erste Gemeindebund, die *Philadelphia Baptist Association*, wurde im J. 1707 gebildet. Ihren Namen hat die *association* von der Stadt, in der 1684 durch Immigranten aus Rhode Island die erste Baptistengemeinde in Pennsylvania entstanden war. Elias Keach, der erste baptistische Pastor in Philadelphia, verbreitete unter den Bundes-

gemeinden eine von ihm um zwei Artikel ergänzte Fassung der »Second London Confession« der englischen *Particular Baptists*. Die beiden ergänzten Artikel behandeln den Gemeindegesang und die Handauflegung.<sup>20</sup> Da dieses Bekenntnis sich zur Klärung von Differenzen in Lehre und Praxis der Gemeinden als hilfreich erwies, wurde es 1742 von der *association* formell angenommen und heißt seither »Philadelphia Confession«. Die »Philadelphia Confession« und damit im Wesentlichen die »Second London Confession« ist also das älteste Bekenntnis der Baptisten in Nordamerika.

Im 19. Jahrhundert trat seine Verbreitung und Akzeptanz jedoch zurück hinter die »New Hampshire Confession« aus dem J. 1833.<sup>21</sup> Der Gemeindebund (*Baptist Convention*) von New Hampshire hielt dieses neue Bekenntnis für nötig, um die strenge Prädestinationslehre der »Philadelphia Confession« zu mildern. Da das Bekenntnis von New Hampshire seit Mitte des 19. Jahrhunderts in mehrere Handbücher (*church manuals*) für Baptistengemeinden übernommen wurde, erlangte es Akzeptanz in ganz Nordamerika. Sein erster Artikel »Von den Schriften« lautet wie folgt:

»Wir glauben, dass die Heilige Bibel von göttlich inspirierten Menschen geschrieben wurde und ein vollkommener Schatz himmlischer Unterweisung ist; dass sie Gott als ihren Autor hat, Rettung als ihr Ziel und Wahrheit ohne jede Beimengung von Irrtum als ihren Gehalt; dass sie die Richtlinien offenbart, nach denen Gott über uns urteilen wird; und dass sie darum das wahre Zentrum christlicher Einigkeit sowie das höchste Richtmaß ist und bis zum Ende der Welt bleiben wird, durch das alles menschliche Verhalten, alle Glaubensbekenntnisse und Meinungen erprobt werden sollen.«

Der bis heute weltweit mitgliederstärkste baptistische Gemeindebund ist die *Southern Baptist Convention* in den USA. Dieser Bund gab sich 1925 ein eigenes Bekenntnis unter dem Titel »Baptist Faith and Message«, dem er die »New Hampshire Confession« zugrundlegte. Der erste Artikel über »die Schriften« wurde wortgleich aus dem New-Hampshire-Text übernommen. Bei einer Revision von 1963 versah man den Artikel mit kleinen, aber theologisch gehaltvollen Ergänzungen. Im ersten Satz wurde hinzugefügt, die Bibel sei »der Bericht von Gottes Selbstoffenbarung an den Menschen«<sup>22</sup>. Damit wird ein Offenbarungsverständnis aufgenommen, das personaler Art ist (Selbstoffenbarung) und nicht nur Mitteilung von Satz Wahrheiten kennt. Mit der gleichen Intention

wurde als Schlusssatz ergänzt: »Das Kriterium, nach dem die Bibel auszulegen ist, ist Jesus Christus.«<sup>23</sup> Hier wird die Auslegung der Bibel also inhaltlich normiert: Schriftgemäß ist, was mit Jesus Christus als Kriterium übereinstimmt. In der seit 2000 geltenden Fassung des Bekenntnisses ist diese Aussage leider abgeschwächt worden, da der letzte Satz jetzt lautet: »Alle Schrift ist ein Zeugnis für Christus, der selber der Mittelpunkt göttlicher Offenbarung ist«<sup>24</sup>. Die Christozentrik der Offenbarung wird damit zwar bewahrt, aber es wurde gestrichen, dass Christus auch der legitime Schlüssel zur Auslegung der Bibel ist. Wenn man weiß, dass das Bekenntnis von 2000 von Personen formuliert wurde, die die Irrtumslosigkeit der Bibel in allen Dingen für zentral halten, dann nimmt man wahr, wie hier die Personalität der biblischen Autorität zugunsten von einer Pluralität von Satz Wahrheiten zurückgedrängt wurde.

Die erste Fassung von »Baptist Faith and Message« enthielt ein Vorwort, das Grundsätzliches zum Verständnis von Glaubensbekenntnissen sagt, und dessen einschlägige Abschnitte auch in die Einleitungen der Revisionen übernommen wurden. Zusammengefasst lautet deren Aussage: Bekenntnisse drücken den Lehrkonsens eines baptistischen Gemeindebundes aus. Jeder Gemeindebund hat unabhängig von seiner Größe das Recht, ein solches Bekenntnis auszuarbeiten. Die Anerkennung dieser Bekenntnisse ist nicht heilsnotwendig. Die Bekenntnisse sind weder unfehlbar noch endgültig. Sie binden nicht die Gewissen der Gläubigen, sondern leiten bei der Auslegung der Heiligen Schrift an. Alleinige Autorität für Glaube und Leben ist die Heilige Schrift. Und: Die Bekenntnisse dürfen weder die Freiheit des Denkens noch die Freiheit der Wissenschaften einschränken. Der letzte Satz war natürlich anti-katholisch gemeint, könnte heute allerdings auch gegen bibelfundamentalistische Strömungen gerade bei den *Southern Baptists* geltend gemacht werden.

Kommen wir zu den deutschsprachigen Bekenntnissen.

#### **4. Schrift und Bekenntnis in deutschsprachigen baptistischen Bekenntnissen**

Nachdem die ältesten deutschen Baptistengemeinden in Hamburg und in Berlin zunächst unabhängig voneinander jeweils ein Glaubensbekenntnis formuliert hatten, setzten ihre Leiter sich zusammen und entwickelten 1847 einen gemeinsamen Text, der die theologische Grundlage für

den zwei Jahre später gegründeten Bund der Baptistengemeinden in Deutschland bildete. Dieses Bekenntnis<sup>25</sup> listet in seinem ersten Artikel »Vom Worte Gottes« in reformierter Tradition alle biblischen Bücher ohne Apokryphen auf, und erklärt, diese Bücher seien wahrhaftig vom Heiligen Geist eingegeben und darum in ihrer Gesamtheit »die alleinige Quelle der Gottes-Erkenntnis wie die alleinige Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebenswandels«<sup>26</sup>. Das zweimalige »alleinig« übernimmt nachdrücklich das reformatorische *sola scriptura* und begründet es mit der Inspiration der biblischen Bücher. In der revidierten Ausgabe von 1912 wurde dem Bekenntnis eine Vorbemerkung zum Status des Bekenntnisses vorangeschickt, der zufolge es der »angemessenste Ausdruck des Gemeinglaubens der deutschen Baptisten« ist, aber keine das Gewissen bindende Macht habe. Eine solche Macht wird nur der Heiligen Schrift zuerkannt.<sup>27</sup> Als der Bund der deutschen Baptistengemeinden sich 1941 mit dem darbytisch geprägten Bund freikirchlicher Christen zusammenschloss, wurde ein Unionsbekenntnis formuliert und 1944 angenommen.<sup>28</sup> In den 1. Artikel »Von Gott und seiner Offenbarung« ist eine kurze Aussage zur Heiligen Schrift integriert: Sie sei »wahres Zeugnis göttlicher Offenbarung« (wohlgemerkt: *Zeugnis* der Offenbarung und nicht identisch mit der Offenbarung) und gelte als »Richtschnur für Glauben und Wandel«.

In den Jahren 1977/78 haben die deutschsprachigen Baptistenbünde in Europa (Bundesrepublik Deutschland, DDR, Österreich und Schweiz) unter dem Namen »Rechenschaft vom Glauben« ein ganz neu ausgearbeitetes Glaubensbekenntnis angenommen, das die Gestalt einer kurzen Abhandlung über die Herrschaft Gottes hat, nämlich über deren Aufrichtung, das Leben unter ihr und ihre Vollendung.<sup>29</sup> Der Text beginnt mit »Gottes Offenbarung in Jesus Christus«, setzt also christologisch ein und kommt auf »Gottes Wort – die Bibel« im sechsten Abschnitt zu sprechen. Die Aussagen dieses Abschnitts kann man folgendermaßen zusammenfassen:

Das Wort Gottes begegnet uns in dreifacher Gestalt: in der Person Jesu, in der Verkündigung des Evangeliums und in der Bibel. Die Autorität des Neuen Testaments besteht darin, dass seine Verfasser die ersten und damit gemeindegründenden Zeugen Jesu Christi sind. Das Evangelium von Jesus Christus ist die Mitte der ganzen Heiligen Schrift alten und neuen Testaments. Die Bibel ist Gottes Wort in Menschenmund; darum muss sie geschichtlich gedeutet werden. Sie ist dennoch kein totes Geschichtsbuch, sondern lebendige Anrede Gottes.

Auch in diesem Bekenntnis gibt es eine Vorbemerkung zum Status des Textes. Darin heißt es:

»Dieses Glaubensbekenntnis ist Ausdruck und Zeugnis der Übereinstimmung der Gemeinden im Glauben. Es kann also nicht selbst Gegenstand des Glaubens oder bindendes Glaubensgesetz sein. Als zusammenfassende Auslegung der Heiligen Schrift wird es durch diese begründet und begrenzt. Es setzt das Apostolische Glaubensbekenntnis als gemeinsames Bekenntnis der Christenheit voraus [und stellt dessen Text dem eigenen Bekenntnistext auch voran; Verf.] und bleibt offen für die künftige Bekundung der Wahrheit. ... Als Rechenschaft vom Glauben soll dieses Bekenntnis der gemeindlichen Unterweisung, der theologischen Besinnung und der Verantwortung des Glaubens nach außen dienen. Als lebendige Antwort der Gemeinde auf Gottes wirksames Wort wird das Bekenntnis des Glaubens zum Lob der großen Taten Gottes.«<sup>30</sup>

Derartige Aussagen haben wir auch schon andernorts gefunden. Wie Baptisten die Autorität ihrer Bekenntnisse beschreiben, ist also ziemlich ähnlich. Auch hier wird betont, dass das Bekenntnis nicht Glaubensgesetz sein kann, also die Gewissen nicht bindet, dass es aber Ausdruck der Einheit der Gemeinden ist. Als Zeugnis der Übereinstimmung im Glauben wird die »Rechenschaft vom Glauben« auch in der Präambel der Verfassung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten und Brüdergemeinden) genannt. Das Bekenntnis ist nicht Glaubensgegenstand, sondern als zusammenfassende Auslegung der Heiligen Schrift Antwort auf Gottes Wort. Als Schriftauslegung wird es durch die Schrift sowohl begründet als auch begrenzt. Es nimmt nicht in Anspruch, endgültiger Ausdruck der Wahrheit zu sein, sondern bleibt offen für bessere Erkenntnis in der Zukunft. Und es nimmt die Bekenntnistradition der gesamten (in diesem Fall der gesamten abendländischen Christenheit) zustimmend auf, indem es das Apostolikum in das Bekenntnis eingliedert.

Die Aussage, das Bekenntnis bleibe offen für die künftige Bekundung der Wahrheit, greift ebenso wie die ähnliche in »Baptist Faith and Message«, das Bekenntnis nehme weder Vollständigkeit noch Endgültigkeit für sich in Anspruch, ein theologisches Motiv auf, das als »Further Light Clause« (dt. Klausel vom weiterführenden Licht) bezeichnet wurde und über die frühen Baptisten bis in den Puritanismus zurückverfolgt werden kann.<sup>31</sup>

## 5. Abschluss: Die Funktion von Bekenntnissen im Baptismus

Ein Glaubenskenntnis, so heißt es in der Vorbemerkung der »Rechenschaft vom Glauben«, soll (1.) der gemeindlichen Unterweisung, (2.) der theologischen Besinnung und (3.) der Verantwortung des Glaubens nach außen dienen. Schaut man aber darauf, wie und wozu es tatsächlich gebraucht wird, dann wird man jedenfalls für den deutschsprachigen Raum sagen müssen, dass es höchstens bei der Verantwortung des Glaubens nach außen eine Rolle spielt, aber kaum zur gemeindlichen Unterweisung und zur theologischen Besinnung verwendet wird. Manche Baptisten meinen, für die interne Verständigung über Inhalte unseres Glaubens sei es ausreichend, jeweils neu die Bibel aufzuschlagen. Nach ihrem Verständnis kollidiert die Berücksichtigung von Bekenntnissen mit dem *sola scriptura*, »allein die Schrift«. Aber diese weitverbreitete Überzeugung ist kritikwürdig. Bekenntnis und Schrift als normative Alternativen zu betrachten, widerspricht nicht nur der protestantischen Bekenntnisstradition einschließlich der baptistischen, es ist auch sachlich ein Missverständnis.

Das *sola scriptura*, d.h. dass allein die Heilige Schrift verbindliche Offenbarungswahrheit ist und nicht durch Dogmen des kirchlichen Lehramts ergänzt werden muss, steht gar nicht in der Schrift, sondern ist ein kirchliches Bekenntnis. Wer um der alleinigen Verbindlichkeit der Schrift willen Bekenntnisse ablehnt, lehnt um eines Bekenntnisses willen Bekenntnisse ab, widerspricht sich also selbst.<sup>32</sup>

Überdies verkennt man dabei, dass auch diejenigen, die die Bekenntnisse schufen, die Bibel aufgeschlagen haben. Warum sollten wir auf ihre Stimme nicht hören? Die Aussagen der Bekenntnisse ignorieren kann nur jemand, der seine eigene Bibelauslegung oder die der eigenen Gemeinde für die einzig mögliche hält. Damit verschließt er sich aber dem Reden des Heiligen Geistes durch einen größeren Kreis von Schwestern und Brüdern, denen Gott ebenfalls sein Wort aufgeschlossen hat. Die Schriftauslegung durch die Ortsgemeinde darf nicht isoliert von anderen Ortsgemeinden geschehen und muss darum gemeinsam beschlossene Glaubensbekenntnisse mit einbeziehen. Und weil die Kirche als vom Geist erfüllte Gemeinschaft größer ist als die eigene Konfession, verdienen auch die Bekenntnisse und Dogmen anderer Kirchen unsere Beachtung, wenn wir fragen, was die Heilige Schrift uns sagt. Es ist nicht damit getan, die alleinige Autorität der Bibel

zu bekräftigen, aber dann den einzelnen Gläubigen und die einzelne Versammlung von Gläubigen bei ihrem Bemühen, die Schrift zu verstehen, allein zu lassen. Weil die Auslegung der Bibel eine Gemeinschaftsaufgabe der Christen ist, darum müssen auch die Bekenntnisse gehört werden. Das Hören auf Bekenntnisse gehört zum gemeinsamen Hören auf die Bibel.

Es wird darum für die Zukunft wichtig sein, dass baptistische Theologie nicht nur der Heiligen Schrift, sondern auch Bekenntnistexten eine (wenn auch abgeleitete) Normativität zuerkennt. Gewiss ist die Heilige Schrift die *norma normans* (»die normierende Norm«) aller christlichen Lehre. Aber die Bekenntnisse sind ebenfalls Normen, nämlich *normae normatae* (an der Heiligen Schrift »normierte Normen«). Wenn und soweit die Bekenntnisse schriftgemäß sind, haben sie auch Lehrautorität.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Siehe William L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, Second Revised Edition by Bill J. Leonard, Valley Forge; Judson Press 2011 (zitiert: Lumpkin/Leonard).

<sup>2</sup> Ebenfalls in Lumpkin/Leonard (siehe Anm. 1).

<sup>3</sup> Siehe G. Keith Parker, *Baptists in Europe: History & Confessions of Faith*, Nashville TN: Broadman 1982.

<sup>4</sup> Lumpkin/Leonard, 91ff.

<sup>5</sup> Lumpkin/Leonard, 106ff.

<sup>6</sup> *Short Confession of Faith* Art. 12; *Declaration of Faith* Art. 10.

<sup>7</sup> Lumpkin/Leonard, 131ff.

<sup>8</sup> Lumpkin/Leonard, 146

<sup>9</sup> Lumpkin/Leonard, 216ff.

<sup>10</sup> Text (inklusive der Abweichungen der kongregationalistischen »Savoy Declaration«) auf Englisch und Latein in: *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, hrsg. von E. F. Karl Müller, Leipzig 1903, 542ff; deutsche Übersetzung in: *Bekenntnisse der Kirche*, hrsg. von Hans Steubing, Wuppertal 1. Taschenbuchauflage 1985, 207ff.

<sup>11</sup> Eine Synopse der Westminster Confession, der Savoy Declaration und der Second London Confession mit Markierung der Unterschiede findet man unter [http://www.proginosko.com/docs/wcf\\_sdfo\\_lbcf.html](http://www.proginosko.com/docs/wcf_sdfo_lbcf.html) (zuletzt aufgerufen am 19.07.2017).

<sup>12</sup> Siehe G. Stephen Weaver, Jr., *Orthodox, Puritan, Baptist. Hercules Collins (1647-1702) and Particular Baptist Identity in Early Modern England (Reformed Historical Theology, vol. 32)*, Göttingen 2015, 76f. Der Text dieser bearbeiteten Fassung des

Heidelberger Katechismus ist kürzlich gedruckt worden: Hercules Collins, *An Orthodox Catechism*, edited and introduced by Michael A. G. Haykin and G. Stephen Weaver, Jr., Palmdale, CA, RBAP 2014.

<sup>13</sup> Lumpkin/Leonard, 160ff.

<sup>14</sup> Lumpkin/Leonard, 167f.

<sup>15</sup> Lumpkin/Leonard, 298ff.

<sup>16</sup> Heinrich Heppe / Ernst Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen 2. Aufl. 1958, 13.29; Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Bd. 1, Leipzig 1908, 357; vgl. Henri Blocher, *The „Analogy of Faith“ in the Study of Scripture*, in: Nigel M. de S. Cameron (Ed.), *The Challenge of Evangelical Theology*, Edinburgh 1987, 17-38.

<sup>17</sup> Lumpkin/Leonard, 335f.

<sup>18</sup> Lumpkin/Leonard, 337.

<sup>19</sup> Siehe Paul Jacobs, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*, Neukirchen 1959; Jan Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*, Göttingen 1987.

<sup>20</sup> Siehe Lumpkin/Leonard, 363-369.

<sup>21</sup> Lumpkin/Leonard, 376ff.

<sup>22</sup> The 1963 Baptist Faith and Message Statement, Art. 1, online zu finden unter: <http://www.sbc.net/bfm2000/bfmcomparison.asp> (abgerufen am 19.7.2017), Übersetzung vom Verfasser.

<sup>23</sup> A.a.O., Übersetzung des Verfassers.

<sup>24</sup> The 2000 Baptist Faith and Message Statement, Art. 1, Lumpkin/Leonard, 510ff.; Zitat 512. Online unter: <http://www.sbc.net/bfm2000/bfm2000.asp>; im synoptischen Vergleich mit den beiden älteren Fassungen unter <http://www.sbc.net/bfm2000/bfmcomparison.asp> (abgerufen am 19.7.2017), Übersetzung vom Verfasser.

<sup>25</sup> In: Steubing 1985 (s.o. Anm. 10), 272-282.

<sup>26</sup> Steubing 1985, 272f.

<sup>27</sup> Steubing 1985, 272.

<sup>28</sup> Text in *Bekenntnisse der Kirche*, hrsg. von Hans Steubing, Wuppertal (1970) 2. Aufl. 1977, 280-284.

<sup>29</sup> Online als pdf-Dokument zu finden unter: [https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Rechenenschaft-vom-Glauben-des-BEFG\\_01.pdf](https://www.baptisten.de/fileadmin/befg/media/dokumente/Rechenenschaft-vom-Glauben-des-BEFG_01.pdf) (abgerufen am 19.7.2017).

<sup>30</sup> A.a.O., 1.

<sup>31</sup> Siehe Anthony R. Cross, „Through a glass darkly“: *The Further Light Clause in Baptist Thought*, in: Ders./Ruth Gouldbourne, *Questions of Identity. Studies in Honour of Brian Haymes*, Oxford 2011, 92-118.

<sup>32</sup> Vgl. Uwe Swarat, *Gemeinsam hören, was die Bibel sagt. Über den Sinn von Glaubensbekenntnissen*, in: *Die Gemeinde* 2014, Nr. 09, S. 14f. und Ders., *Die baptistische Lehre im Spiegel ökumenischer Dialoge auf Weltebene*, in: *Freikirchenforschung* 24 (2015), 18-59.



## Machtloses Wort

# Die Beziehung von Schrift und Bekenntnis aus einer landeskirchlich-lutherischen Perspektive

Von PD Dr. Eva Harasta, Berlin

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

Nach der Beziehung zwischen Schrift und Bekenntnis aus landeskirchlicher – lutherischer – Perspektive zu fragen, hat etwas Nostalgisches, ja Altmodisches. Nostalgisch ist es, weil die traditionelle Verbindung von Schrift und Bekenntnis als Autoritäten des Glaubens zu der heutigen kirchlichen und theologischen Lage in Distanz steht, sich nur schlecht mit ihr in Berührung bringen lässt. – Das ist eine weitreichende, möglicherweise auch überraschende Aussage. Gilt die Bibel nicht ungebrochen für Evangelische? Sind wir nicht gerade 2017 stolz auf den Bekennermut Luthers, auf die biblisch begründeten Erkenntnisse der Reformation, und ihnen nahe wie lange nicht? Ich möchte im Folgenden zunächst erläutern, warum ich die Problemstellung, nach der Beziehung zwischen Schrift und Bekenntnis zu fragen, für nostalgisch halte – und zwar von beiden Seiten der Gleichung aus, also vonseiten der biblischen Schriften und vonseiten der (reformatorischen) Bekenntnisschriften. Entwicklungen auf beiden Seiten der Gleichung tragen gemeinsam dazu bei, dass die Beziehung zwischen Schrift und Bekenntnis heute etwas Altmodisches, ja Veraltetes an sich hat. Doch geht es dann auch darum, auf die Frage nach den Gründen und dem Maßstab für kirchliches und theologisches Urteilen unter den veränderten Bedingungen zu antworten.

Die Grundüberzeugung lautet dabei: Es geht bei »Schrift und Bekenntnis« letztlich um Autorität. Konkret geht es darum, was Quelle und Maßstab kirchlichen und theologischen Arbeitens ist. Es ging bei der Entwicklung dieser Formel in der Reformationszeit um die Lehrautorität, die – losgelöst von der römischen Ämterhierarchie – nun nachdrücklich auf die Basis des »Wortes Gottes«, auf die Basis von Text und Auslegung gestellt wurde. Wie kann für den Glauben und das Handeln der Evangelischen eine verlässliche Basis geschaffen werden, wenn nicht mehr die kirchliche Lehrautorität (kraft ihres Weiheamtes) dafür

entsteht? Auf diese Frage antwortete man früher im landeskirchlich-lutherischen Rahmen mit dem Hinweis auf die wechselseitige Beziehung zwischen Schrift und Bekenntnis. Die maßgebliche und – im lutherischen Bezugsraum – wirkmächtige klassische Formulierung dieser Antwort bringt das Konkordienbuch von 1580:

»Solchergestalt wird der Unterschied zwischen der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes und allen andern Schriften erhalten, und bleibt allein die Heilige Schrift der einzig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Proberstein sollen und müssen alle Lehre erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böse, recht oder unrecht sein. Die andere Symbola [d.h. die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse und die reformatorischen Bekenntnisschriften] aber und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Heilige Schrift in streitigen Artikeln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden vorstanden und ausgelegt, und derselben widerwärtige Lehr verworfen und verdampft worden.«<sup>1</sup>

Kurz und klar wird hier festgehalten: Die biblischen Schriften sind der letzte Maßstab für alle kirchliche Lehre, sie sind die *norma normans*, an ihnen sind alle anderen Aussagen zu messen. Die Bekenntnisschriften erklären und bezeugen, was in den biblischen Schriften für den Glauben gesagt wird. Ihre Inhalte und ihre Autorität sind abgeleitet aus den biblischen Schriften, sie sind *norma normata*. Sofern die Bekenntnisschriften in Übereinstimmung mit den biblischen Schriften stehen, geben sie wichtige Orientierung für die Auslegung dieser Schriften. Die Überprüfung, ob sie schriftgemäß sind, liegt grundsätzlich im Urteil aller Glaubenden zusammen, ihr *magnus consensus* macht die Bekenntnisschriften erst zu dem, was sie sein wollen: Stützen einer Gemeinschaft im Glauben, Ausdruck und Marker konfessioneller Identität. Es wird mit dem Dual »Schrift und Bekenntnis« also ein hermeneutischer Zirkel aufgemacht, eine Bewegung, die prinzipiell nicht zur Ruhe kommt: von den biblischen Schriften zu den Bekenntnissen, von den Bekenntnissen zu den biblischen Schriften. Die Bekenntnisschriften

sind Zwischenschritte, wenn man so will, sie stellen die Sicherung eines erreichten Erkenntnisstands dar, der in der Gemeinschaft angenommen ist – und der zugleich auf Weiterentwicklung aus den biblischen Schriften heraus angelegt ist.

Im Wechsel zwischen den beiden Autoritäten – dabei stets die höhere Autorität der biblischen Schriften vorausgesetzt – vertieft die glaubende Gemeinschaft ihre Erkenntnis des Evangeliums: Die Bekenntnisschriften verstehen die wechselseitige Beeinflussung von biblischen Schriften und Bekenntnissen nicht als Selbstzweck, sondern betonen, dass die Bewegung ganz der Erkenntnis des Evangeliums dient, der Erkenntnis um die Rechtfertigung in Christus. Bei der Frage nach den orientierenden Autoritäten für den Glauben geht es letztlich darum, wie Jesus Christus verlässlich erkannt werden kann.

Heute bleibt diese klassische Antwort des Konkordienbuches im Hals stecken. Die Sprache und Denkwelt des Konkordienbuches stehen in großer Distanz zu heutigen Orientierungen. Aber eine neue Antwort auf die Frage nach der bindenden »Richtschnur« in Glaubensfragen zu finden, erweist sich als schwierig.

Mein Anliegen ist – trotz einiger Gedanken im Folgenden, die einem flüchtigen Blick pessimistisch erscheinen könnten –, positiv anzuknüpfen an den reformatorischen »Ruf zur Bibel«, an das *sola scriptura*. Denn die skizzierte klassische Antwort reagierte sensibel auf eine nach wie vor entscheidende Konstellation: »Das Wort Gottes« ist für Menschen nicht erschwinglich – und ist doch der Ursprung des Glaubens und die Quelle der Gemeinschaft im Glauben. *Beides* gilt es festzuhalten und unter den gegenwärtigen Bedingungen neu zur Geltung zu bringen. Es steht nichts weniger auf dem Spiel als die Annahme, dass »das Wort Gottes« sich anhand biblischer Texte und kirchlicher Verkündigung erfahren lässt, dass es sich in diese Sprachgestalten – verschriftet und gesprochen – hineinbegibt, sich lesbar macht. Es geschieht in diesem Interesse, dass im Folgenden die Infragestellungen und Verwirrungen in Bezug auf die Autorität von Schrift und Bekenntnis kurz dargestellt werden.

### Schrift...

Dass die Autorität der biblischen Schriften etwas Altmodisches an sich habe, könnte manchen unbefangenen Beobachter erstaunen. Die biblischen Schriften sind schließlich nach wie vor in der landeskirchlichen Praxis weit und breit das

wichtigste geistliche Alltagswerkzeug von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen. Die Bibel ist ein selbstverständlicher Bezugspunkt gemeindlicher Arbeit. Sie ist jahraus, jahrein, Sonntag für Sonntag, Seniorinnenkreis für Seniorinnenkreis, Konfirmationsspruch für Konfirmationsspruch, bei Beerdigungen, Taufen und Trauungen gegenwärtig. Doch lenkt die Frage nach »Bibel und Bekenntnis« den Blick auf die Autoritätsfrage, in Bezug auf die Bibel also die Frage nach dem Orientierungspotenzial der biblischen Schriften, nach ihrem bindenden oder geradezu verpflichtenden Charakter (gar als *norma normans*). Unter diesem Blickwinkel stellt sich die alltägliche Gegenwart biblischer Texte im kirchlichen Handeln und Leben nun aber anders da, als es die Konkordienformel sich wünscht – und zwar mit durchaus guten Gründen. Welche Autorität haben der Bibelspruch zur Trauung, der Konfirmationsspruch, der Psalm im Seniorenkreis? In der gegenwärtigen Praxis wirken sie als poetischer Kommentar, als erbauliche Reminiszenz oder – besonders bei Segenssprüchen anlässlich von Kasualien – als Talisman. Wo biblische Texte die Leserinnen und Hörer bestätigen, finden sie dankbar Widerhall. Wo biblische Texte infrage stellen, fallen sie unter den Tisch<sup>2</sup> – oder werden nicht ernst genug dafür genommen, dass man deswegen noch die Mühe der Schriftkritik auf sich nehmen müsste. So ist die Alltäglichkeit der Bezugnahme auf biblische Schriften in der gemeindlichen landeskirchlichen Arbeit noch keine Bestätigung dafür, dass das Schriftprinzip in der Praxis noch unverstellt gälte. Blickt man nun hilfesuchend in die Theorie, d.h. in die wissenschaftliche Theologie, zeigen sich die (gewichtigen) Gründe, die hinter dieser veränderten Rolle der biblischen Schriften in der kirchlichen Arbeit stecken.

Schwenkt man von der landeskirchlichen Praxis hinüber ins Feld der professionellen theoretisch reflektierenden Beschäftigung mit dem Schriftprinzip, verstärkt sich der Eindruck des Altmodischen bis zur Unabweisbarkeit. Manche sprechen davon, dass die Schrift als normative Autorität im Grunde bereits längst *ad acta* gelegt ist: »Die Auflösung der Lehre von der Schrift bildet die Grundlagenkrise der modernen Theologie« – so schreibt Wolfhart Pannenberg 1962 in seinem bis heute nachwirkenden Aufsatz »Die Krise des Schriftprinzips«.<sup>3</sup> Pannenberg beklagte die Auflösung des Schriftprinzips immerhin noch. Er akzeptierte die Frage nach der Autorität biblischer Schriften noch als Problemstellung und suchte nach einem Lösungsansatz dafür. Sein Lösungsansatz lief darauf hinaus, nach dem Geschichtshandeln Gottes als dem inhaltlichen Zentrum der evangeli-

schen Rede von Gott zu fragen – und das Modell der Heilsgeschichte in eine »Universalgeschichte« zu transformieren. Damit nahm er einerseits die lutherische Orientierung auf Christus als der Mitte der Schrift auf, nahm aber andererseits die reformatorische Konzentration auf die biblischen Schriften als *alleinige* oder *letzte* Offenbarungsquelle (*sola scriptura*, die Schrift als *norma normans*) zurück und stellte andere Offenbarungszeugnisse neben die biblischen Schriften. Den biblischen Schriften schrieb Pannenberg auch weiterhin durchaus zu, ein besonderes Zeugnis von Gottes Geschichtshandeln zu sein, aber er hielt es für eine Engführung, solches Zeugnis allein in ihnen zu suchen und betonte ihren Charakter als historisch kontextuelles, menschliches Zeugnis von Offenbarungserfahrungen.

Aber vielleicht ist die Stimme der systematischen Theologie hier die falsche Disziplin, und man wird in anderen theologischen Disziplinen besser fündig, wenn man nach der Autorität der biblischen Schriften fragt. Pannenberg schreibt als Dogmatiker und ist Teil einer längeren Dynamik innerhalb seiner theologischen Disziplin.<sup>4</sup> Dass Dogmatik und Ethik sich nicht auf biblische Texte als *norma normans* beziehen, könnte darauf hinweisen, dass die normative Rolle der biblischen Schriften nun ganz in die exegetischen Fächer, also in die neutestamentliche und alttestamentliche Wissenschaft, abgewandert ist und dort angewandt wird. Gerade diese Entwicklung zeigte sich schließlich im 18. und 19. Jahrhundert, als die historisch-kritische Methode von den beiden biblischen Fächern ausgehend ihren Siegeszug antrat, sich zum zentralen Ausweis der Wissenschaftlichkeit von Theologie entwickelte und sich auf die normativen Argumentationen von Dogmatik und Ethik auszuwirken begann.<sup>5</sup>

Die exegetischen Fächer sind heute personell und seitenzahlenmäßig viel besser aufgestellt als in der Reformationszeit. Nach mehr als 200 Jahren weltweiter wissenschaftlich-exegetischer Forschung sind die biblischen Schriften so genau wie nie zuvor untersucht. Über ihre Ursprungskontexte, die Entwicklung des biblischen Kanons und die Überlieferung der Texte kann man sich so gut und vielfältig informieren wie noch nie in der langen Auslegungsgeschichte der biblischen Schriften. Erwächst hier ein mächtiges Bollwerk für die Autorität der biblischen Schriften, das den Eindruck des Nostalgischen oder gar Altmodischen zurückweisen kann?

Dieser Reichtum exegetischer Erkenntnis erreicht nun allerdings den kirchlichen und gemeindli-

chen Kontext kaum, sondern führt dort eher zu Überforderung und Desinformation. Der Versuch, bei der Vorbereitung von Predigten jeweils am aktuellen Stand der exegetischen Forschung zu sein, ist angesichts der Fülle und Rasananz exegetischer Publikationstätigkeit immer schon zum Scheitern verurteilt. Nun sind für die Not der Predigerin auf der Kanzel nicht allein die exegetischen Wissenschaften zuständig, sondern auch die systematische Theologie als Gegenwartsreflexion der Tradition und Grammatik der Verkündigung. Gerade in Bezug auf die Frage nach der Orientierung durch biblische Texte hatte die systematische Theologie traditionell die Funktion von einer Art »Filter«. Dogmatiker und Ethiker an den Universitäten schufen die Verbindung und Vermittlung zwischen den Erkenntnissen der exegetischen Wissenschaften und den je aktuellen Diskursen, programmatisch – und in einer letzten, späten Blüte – an der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth nachvollziehbar. Heute greift hier aber die Krise des Schriftprinzips in die Speichen – systematische Theologie bezieht sich auf biblische Exegese nicht mehr als *norma normans*, weil die historisch-kontextuellen biblischen Schriften zur Begründung heutiger normativer Rede für inadäquat gehalten werden. Nicht auf biblische Schriften und ihre Exegese, sondern auf die theologische Tradition des 19. und 20. Jahrhunderts bezieht sich heutige systematische Theologie, wenn sie für aktuelle Orientierungsfragen Antwortmodelle zu entwickeln sucht. So läuft – überspitzt gesagt – die reiche historische Erforschung der biblischen Texte theologisch geradezu ins Leere, weil sie von systematischer Theologie nicht mehr aufgegriffen wird und sich somit wenig interdisziplinärer Austausch entwickelt.

### ... und Bekenntnis

Soviel dazu, warum die Frage nach der Autorität der biblischen Schriften im landeskirchlichen Kontext etwas Altmodisches, ja Veraltetes hat. Der Eindruck des Altmodischen stellt sich nun noch stärker ein, wenn man die andere Seite der Gleichung, also die Seite der Bekenntnisschriften in den Blick nimmt. Im Folgenden stelle ich dabei die Frage nach der Autorität von kirchlichen Bekenntnissen besonders in Bezug auf die Bekenntnisschriften der Reformationszeit. Dies ist darin begründet, dass die Konstellation »Schrift und Bekenntnis« sich besonders den Herausforderungen der Reformationszeit verdankt. Sie ist eine genuin evangelisch-landeskirchliche Fragestellung und reagierte auf andere Vorstellungen darüber, was in der Kirche orientierende und bindende Autorität beanspruchen darf. Der Hinweis auf

»Schrift und Bekenntnis« ist ein lutherischer Schlachtruf, der gegen Vorstellungen von Traditionsautorität und päpstlichem Lehramt in der mittelalterlich-frühmodernen römischen Kirche vorgebracht wurde. Zugleich diente er auch der Abgrenzung gegenüber anderen evangelischen Gruppen, gegenüber Reformierten etwa und gegenüber Täufern.

Zunächst wende ich den Blick wiederum kurz und skizzenhaft in die landeskirchliche Praxis. (Ich ersuche die Leserin und den Leser, jeweils die eigenen Praxiskontexte vor dem inneren Auge Revue passieren zu lassen und meine anekdotischen Eindrücke kritisch zu überprüfen.) Kaum riskant dürfte die These sein, dass die reformatorischen Bekenntnisschriften heute in der kirchlichen Praxis eine sehr geringe Rolle spielen. Ein Beispiel mag vor Augen führen, was mit der Infragestellung der Bedeutung der Bekenntnisschriften gemeint ist. Als Grund dafür, dass man sein Kind ausgerechnet *evangelisch* taufen lässt, wird nicht die Rechtfertigung aus Gnade allein benannt, sondern etwa die Tatsache, dass in dieser Kirche auch Frauen Pfarrerinnen werden können, oder dass es keinen priesterlichen Zölibat gebe, oder dass es mehr Akzeptanz für gleichgeschlechtliche Partnerschaften gebe. Man stelle sich vor, eine Tauffamilie wäre mit solchen Gründen zu einem Kollegen im Pfarramt der 1960er Jahre gekommen. Aus der Perspektive einer traditionellen Deutung der Bekenntnisschriften sind solche Argumente geradezu abwegig, weil in ihnen der *articulus stantis aut cadentis ecclesiae* – der Rechtfertigungsartikel – gar nicht vorkommt. Zwar lassen sich die genannten Gründe auf die Zentralität der Gnade zurückführen und mit ihr vermitteln. Aber in einer auf die Bekenntnisschriften bezogenen Sichtweise handelt es sich bei solchen Fragen um *adiaphora*, um Nebensächliches, dessen konkrete kirchliche Lösung keine Heilsfrage ist, anders als der Glaube an die Rechtfertigung allein aus Gnade.

Doch kann eingewandt werden, dass der nächstliegende gemeindliche Ort der reformatorischen Bekenntnisschriften nicht bei der (ökumenisch anerkannten) Taufe liegt, sondern vielmehr bei der Konfirmation danach zu suchen ist. Im Konfirmationsunterricht schließlich werden die Jugendlichen zu mündigen Mitgliedern ihrer Konfessionskirche ausgebildet! – Ein solches Modell von Konfirmandenarbeit ist nun allerdings seit den 1970er Jahren veraltet. An die Stelle der Katechese, der Unterweisung in den Glaubenssätzen, einschließlich natürlich der reformatorischen Bekenntnisschriften, trat die biographisch und

gemeindlich orientierte Konfirmandenarbeit: Nicht die Konfession(skirche), sondern der Lebensbezug des Glaubens für die Jugendlichen in ihrer Situation und Biographie, sowie (im Idealfall) die Anbahnung eines positiven Verhältnisses zu ihrer Kirchengemeinde vor Ort wurden zu den Leitziele von Konfirmandenarbeit.<sup>6</sup> Der alte Katechismusunterricht, den die Urgroßeltern und Urgroßeltern heutiger Konfirmandinnen und Konfirmanden in den 1950er und 1960er Jahren erlebt und erlitten haben – und von dem sie teils so lebendig erzählen können –, ist längst passé. Der Kleine Katechismus wird nicht mehr auswendig gelernt und schon gar nicht in Form einer Konfirmationsprüfung abgefragt. Und mehr noch: Niemand weint dem Katechismusunterricht eine Träne nach. Auch die 12 Thesen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Konfirmandenarbeit aus dem Jahr 2012 begrüßen diese Entwicklung und rufen dazu auf, weiter in Richtung von mehr Lebensnähe und mehr Kontextbezug des Evangeliums zu gehen.<sup>7</sup> Das EKD-Papier hält fest: »Die Konfirmation steht für das eigene Bekenntnis ebenso wie für religiöse Mündigkeit«<sup>8</sup>. Die »Lebensrelevanz«<sup>9</sup> evangelischen Glaubens mit den Jugendlichen gemeinsam zu erkunden, bildet dabei das Leitziel. Der Weg zu einem eigenen, verantwortlichen und sprachfähigen Glauben an Jesus Christus, nicht die Hinführung zur Gedankenwelt der reformatorischen Bekenntnisschriften als einer Art »eiserner Ration« protestantischer Konfessionalität, steht im Mittelpunkt. Und das ist gut so.

Auch über die Konfirmandenarbeit hinaus wird (landes-)kirchliche Bildungsarbeit heute als auf Lebensrelevanz und Eigenverantwortung zielend verstanden. Entsprechend betont Hans Jürgen Luibl in Bezug auf »Glaubenskurse« für Erwachsene: »Glaubenskurse stehen in der Gefahr kirchlicher und theologischer Verengung auf das rechte Glaubensdenken. [...] Gegen die Fluchten in vermeintlich sichere Burgen des Glaubenswissens ist das Ziel, Sprachfähigkeit des Glaubens in den Herausforderungen der Gesellschaft zu entwickeln.«<sup>10</sup> Der Text von Luibl ist Teil einer Publikation im Auftrag des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, die von 2006 bis 2011 einen europäischen Studienprozess zum Thema »Glaubensbildung« angestoßen hatte. Er spricht vor dem Hintergrund eines breiten kirchlichen Austausches.

Der einzige Ort, an dem meines Wissens die Bekenntnisschriften in der gemeindlichen Praxis explizit vorkommen, ist die Ordination. Pfarrerinnen und Pfarrer werden auf die Bekenntnisschriften

ten ordiniert. Dies geschieht in einer recht allgemeinen Form. Das Kirchenbeamten-gesetz der EKD weist die Richtung für das Gelöb-nis der Kirchenbeamten und Kirchen-beamtinnen: »Ich gelobe vor Gott, den mir anvertrauten Dienst in Bin-dung an Schrift und Bekenntnis und nach den Ordnungen der Kirche auszuüben«<sup>11</sup>. Welche Be-kenntnisschriften dabei in einer Landeskirche vorausgesetzt werden, ist Gegenstand des jeweili-gen landeskirchlichen Kirchenrechts.

Der kurze Blick in die kirchliche Praxis deutet an, dass die reformatorischen Bekenntnisschriften als orientierende Autorität für Gemeindeglieder heute eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Doch sind sie doch bleibend und weiterhin eine Art Tiefen-grammatik für die Amtsträgerinnen und Amtsträ-ger, wie sich am Ordinationsgelöb-nis und am Kirchenrecht zeigt. Die historischen Bekenntnis-schriften sind heute – einschließlich des Kleinen Katechismus Luthers und des Heidelberger Kate-chismus – Expertenwissen und allenfalls eine Art indirekte Autorität, vermittelt über kirchenrechtli-che Bestimmungen.

Wendet man den Blick von der kirchlichen und gemeindlichen Praxis in die wissenschaftliche Theologie, zeigen sich die guten Gründe dafür, dass die Bekenntnisschriften nicht unmittelbar als gemeindlicher Bezugspunkt zu praktizieren sind. In der wissenschaftlichen Theologie werden die reformatorischen Bekenntnisschriften als histori-sche Quellen erforscht und gelehrt; sie werden für die Analyse der theologischen Debatten der Re-formationen fruchtbar gemacht. Heiß umstrit-ten im 16. Jahrhundert, weil es für die Zeitgenos-sen um die möglichst klare lehrhafte Formulie-rung des Heilswillens Gottes ging, belegt gerade die Hitze der Auseinandersetzungen in der Ent-stehungszeit der reformatorischen Bekenntnis-schriften, dass sie in besonders hohen Maße kon-textuell verankert – und auch kontextuell *verhaf-tet* sind. Mit fortschreitender historischer Distanz vom 16. Jahrhundert werden die reformatori-schen Bekenntnisschriften folgerichtig immer stärker auslegungsbedürftig. Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Bekenntnisschriften um-gibt und prägt ihre jeweils »heutige« Auslegung und wird ihrerseits zu einem Teil ihrer Bedeu-tung, ihres Sinns. »Es ist wol offenbar, daß die Lehrbücher aus dem siebzehnten Jahrhundert jezt nicht mehr demselben Zweck dienen können als damals, sondern daß vieles nur noch der ge-schichtlichen Darstellung angehört und daß nur andere dogmatische Darstellungen jezt denselben kirchlichen Wert haben können, den diese da-mals hatten; und ebenso wird eine solche Zeit

kommen für die gegenwärtigen« – so schreibt Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in der ers-ten Hälfte des 19. Jahrhunderts.<sup>12</sup> Die Aufgaben für die systematisch-theologische Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften lauten also, sie als Teil ihrer Auslegungstradition verständlich zu machen und ihre Anliegen – vor dem Hintergrund der Auslegungstradition – weiterzuentwickeln. Es kann daher nicht überraschen, dass die Bekennt-nisschriften in normativer Hinsicht zu einer Stim-me unter mehreren geworden sind und als Be-standteil der systematisch-theologischen Tradition betrachtet werden. Die reformatorischen Bekennt-nisschriften können damit aber nicht mehr ihre alte Rolle als »das« normative Gegenüber der bib-lischen Schriften ausüben. Gerade weil sie be-stimmungsgemäß mit der doppelten Bewegung zwischen »Schrift« und »Bekenntnis« verwendet, geprüft und weiterentwickelt wurden, können sie als eingefrorene oder festge-gessene Bekenntnis-schriften ihre Funktion laut Konkordienformel gar nicht mehr erfüllen.

»Bibel und Bekenntnisse« lassen sich somit nicht mehr in der einfachen Dualität gegenüberstellen, wie es das Konkordienbuch vorsah. Die Bekennt-nisschriften sind integraler Bestandteil einer bald fünfhundert Jahre umspannenden Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Es entspricht auch ihrer Selbstdeutung als »*norma normata*«, sie als einen Teil des theologischen Chores zu betrachten, der Auskunft gibt darüber, was »landeskirchlich-evangelisch«, was »lutherisch« ist. Nach über 450 Jahren Auslegung und Prüfung und Weiterent-wicklung sind die Bekenntnisschriften eingesickert in die evangelisch-landeskirchliche Mentali-tät, in die landeskirchliche Kultur. Sie sind aus zwei Gründen nicht mehr als autoritatives Ge-genüber theologischen und kirchlichen Urteilen erkennbar. In ihren Ursprungskontexten dienten sie (1) der Eingrenzung und Bestimmung der entstehenden evangelischen Konfessionskirche, sie zeigten im Gegenüber zur entstehenden rö-misch-katholischen Konfessionskirche, was an Glaubensgrundsätzen unter den Evangelischen festgehalten wurde und auch verbindlich festzu-halten war. Nach der Konsolidierung der evange-lischen Tradition hat die Abgrenzung zur rö-misch-katholischen Konfessionskirche aber nicht mehr die hohe Bedeutung, die sie im 16. Jahr-hundert hatte. In ihrer Wirkungsgeschichte dien-ten die Bekenntnisschriften (2) der Entwicklung und Pflege einer evangelisch-konfessionellen Kultur, einer landeskirchlichen Mentalität. Hier traten die Bekenntnisschriften ins Gegenüber zu ihrer eigenen, auch aus ihnen erwachsenden konfessionellen Tradition(en). Diese Aufgabe

haben sie über Jahrhunderte mit Erfolg ausgeübt – und gerade der wirkungsgeschichtliche Erfolg trägt heute dazu bei, dass die Bekenntnisschriften nicht mehr als Gegenüber wahrgenommen werden. Die lang gewachsene konfessionelle Mentalität freilich solcherart als historisch gewachsen und kontextuell gebunden wahrzunehmen, bedeutet keineswegs, sie als erledigt *ad acta* zu legen oder sie zurückzuweisen.<sup>13</sup>

### Und nun?

Wie kann für den Glauben und das Handeln der Evangelischen eine verlässliche Basis geschaffen werden, wenn nicht mehr die kirchliche Lehrautorität (kraft ihres Weiheamtes) dafür einsteht? – So lautete die Ausgangsfrage, für die in der landeskirchlich-reformatorischen Tradition die Formel »Schrift und Bekenntnis« entwickelt wurde. Die Formel setzte eine Dynamik in Gang, in der die biblischen Schriften mithilfe der Bekenntnisschriften ausgelegt wurden und die Weiterentwicklung des evangelischen Bekenntnisses durch biblisch begründete Argumentationen möglich gemacht werden sollte. Heute hat die Dynamik von Schrift und Bekenntnis an Kraft verloren. Von beiden Seiten her, von der Autorität der biblischen Schriften her wie von der Autorität der reformatorischen Bekenntnisschriften, entwickelt sich Transformationsdruck.

Hier sei im Anliegen, nach Lösungsansätzen zu suchen, noch einmal an eine evangelische Grundeinsicht erinnert, die anfangs schon genannt wurde: »Das Wort Gottes« ist für Menschen nicht erschwinglich – und ist doch der Ursprung des Glaubens und die Quelle der Gemeinschaft im Glauben. *Beides* festzuhalten, ist die Kunst, auf die es ankommt. Einen zweiten Gedanken möchte ich neben die Grundeinsicht stellen: Gerade die Strittigkeit normativer Ansprüche ist etwas typisch Evangelisches. Der Anfang der reformatorischen Bewegung stand unter dem Vorzeichen, das Abweichen von lang geltender Autorität zu begründen und die scheinbar unstrittige Autorität des päpstlichen und kirchlichen Lehramts zu hinterfragen. Eine Kette von weiteren Autoritätskrisen schloss sich für das evangelisch-landeskirchliche Milieu an: Nachdem man die konflikt-hafte Abtrennung vom römisch-kirchlichen Lehramt glücklich mithilfe der Etablierung einer eigenen altprotestantischen Orthodoxie überwunden hatte, folgte seit dem 18. Jahrhundert die historisch-kritische Herausforderung des Schriftprinzips. Nachdem man nun wiederum auf diese Herausforderung geantwortet hatte, indem man im 19. Jahrhundert auf die religiöse Subjektivität

und auf die kulturelle, historische Gestalt des landesfürstlich geführten Protestantismus zuzug, folgte nach dem 1. Weltkrieg mit der Auflösung der Einheit von Thron und Altar eine erneute tiefgreifende Infragestellung bisheriger Autoritätsvorstellungen. Die Geschichte landeskirchlichen Protestantismus lässt sich als eine Geschichte der Autoritätskrisen schreiben. Beeindruckend ist dabei die unermüdliche Suche nach neuen Quellen der Absicherung, nach neuen Begründungsfiguren für die evangelische Kirchlichkeit, nach normativ bindenden Gründen für den evangelischen Glauben.

Vielleicht ist es an der Zeit, die Strittigkeit normativer Ansprüche anzunehmen. Dies entspricht der reformatorischen Einsicht, dass der Mensch für den Glauben an Christus keinen Grund in sich findet. Es radikalisiert diese Einsicht unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens, unter denen eine Rede von dem *extra nos* der Gnade, von einem Handeln Gottes an uns, fragil geworden ist. Landeskirchlich zu sein, könnte dann bedeuten, die Notwendigkeit von eigenen kirchlichen Autoritätsansprüchen einzusehen und zugleich darum zu wissen, dass diese Autoritätsansprüche unweigerlich fallen werden. Evangelisch-landeskirchlich zu sein, bedeutet in diesem Zugang, die geschichtliche Kontextualität aller theologischen Aussagen an sich heranzulassen – und sich zugleich der Herausforderung zu stellen, nichts weniger als »das Evangelium« in den eigenen Kontext zu verkündigen.

Modelle für solch fragile, doch gewisse Sicherungen evangelischen Glaubens finden sich nun in der Gestalt des Kanons als Ganzem und in den biblischen Schriften für sich genommen. Kein hoher Anspruch von Verbalinspiration ist dafür nötig, sie zu suchen, sie zu finden. Auch keine Deutung der kanonischen Schriften im Sinn der Machtfigur der *norma normans* ist dafür nötig, fragilere Modelle der Sicherung evangelischen Glaubens zu entwickeln. Vielmehr braucht es die Bereitschaft, die biblischen Schriften auf Augenhöhe zu lesen, sie nicht kleiner zu machen, als sie sind (als wären sie Legenden, Märchen oder Schrullen), sondern sie als Ursprung und Ansporn der – konfessionell und kulturell geprägten – Auslegungstradition, der man selber angehört, ernst zu nehmen, in Kritik, Bejahung und Transformation. Lassen sich im Austausch mit den biblischen Texten nicht-machtförmige, aber doch einleuchtende Gestalten der Glaubenssprache entwickeln?

**Anmerkungen:**

<sup>1</sup> BSLK 769, Z. 19-35. In der reformierten Tradition stellt sich die Problemlage anders dar. Zwar entwickelte sich auch hier eine reiche Tradition an Bekenntnisschriften, ihre Autorität wurde aber von Anfang an weitaus niedriger eingestuft als die biblischen Schriften.

<sup>2</sup> Ein zufälliges Beispiel bietet der Kommentar zur Kernaussage des 2. Sonntags nach Trinitatis im liturgischen Kalender, wie er im Internet aufrufbar ist. Das Evangelium des Sonntags ist Lk 14,(15)16-24, das große Gastmahl, das auf den Vers hinausläuft: »Keiner der Männer, die eingeladen waren, wird mein Abendmahl schmecken« (V. 24). Der liturgische Kalender nennt als Kernaussage des Sonntags: »Das Boot ist noch lange nicht voll«, <https://www.kirchenjahr-evangelisch.de/article.php?day=673> (aufgerufen am 21.6.2017).

<sup>3</sup> Wolfhart Pannenberg, *Die Krise des Schriftprinzips*, in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 31979, 11-21: 13.

<sup>4</sup> »Seit überhaupt explizit von einem Schriftprinzip gesprochen wird [...] – und das ist erst seit dem 19. Jahrhundert der Fall – ist dieses auch schon fraglich«, Ulrich Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001: 305.

<sup>5</sup> Sehr kurz zusammengefasst dargestellt bei: Friedrich-Wilhelm Graf, *Art. Historismus: Kirchengeschichtlich*, RGG4 3 (2000), 1795-1796.

<sup>6</sup> Christian Grethlein, *Art. Konfirmation: Geschichtlich und praktisch-theologisch*, RGG4 4 (2001), 1558-1561: 1560.

<sup>7</sup> »Der herkömmliche Katechismusunterricht wurde vielfach abgelöst durch die Arbeit an aktuellen Themen, um den Reichtum der christlichen Tradition sowie Fragen des christlichen Glaubens

von gegenwartsbezogenen Problemen her zu erschließen. Diese Umstellung scheint jedoch noch immer hinter den heutigen Erfordernissen zurückzubleiben. Den Konfirmandinnen und Konfirmanden selbst wird vielfach nicht deutlich, was der christliche Glaube und eine Beziehung zu Jesus Christus für ihr eigenes Leben bedeuten können«, *Konfirmandenarbeit: 12 Thesen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, 2012, 9-10 (Erläuterung zu These 7), online: [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/konfirmandenarbeit\\_2013.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/konfirmandenarbeit_2013.pdf).

<sup>8</sup> A.a.O., 6 (Erläuterung zu These 3).

<sup>9</sup> A.a.O., 10 (Erläuterung zu These 7).

<sup>10</sup> Hans Jürgen Luibl, *Glaubenskurse – Element einer neuen Glaubensbildung?*, in: Ders. / Martin Friedrich (Hg., im Auftrag des Rates der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa), *Glaubensbildung. Die Weitergabe des Glaubens im europäischen Protestantismus*, Leipzig 2012, 345-358: 356. Das Buch fasst die Ergebnisse eines fünfjährigen Studienprozesses der GEKE zusammen; es enthält Texte von 19 Männern und einer Frau.

<sup>11</sup> *Kirchengesetz über die Kirchenbeamtinnen und Kirchenbeamten in der Evangelischen Kirche in Deutschland (Kirchenbeamten-gesetz der EKD – KBG.EKD) in der Bekanntmachung der Neufassung vom 4. April 2012, §19*; online: <https://www.kirchenrecht-ekd.de/document/21408#s4.100034> (abgerufen 26.6.2017).

<sup>12</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche dargestellt* (2. Auflage 1830/31), hg. v. Rolf Schäfer, Berlin/New York 2008, §19,2 (Bd. 1), 145. Die Orthografie im Zitat folgt den Regeln der Schleiermacherzeit.

<sup>13</sup> Kontextlos, unhistorisch zu glauben, ist niemandem gegeben.



## Freikirchliche Perspektiven auf das Jubiläum

Von Pastor Dr. Joel Driedger, Berliner Mennoniten-Gemeinde

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

*In welcher Form sind Anliegen der Reformation in unserer Gemeinde lebendig?*

Wir sehen uns als eine evangelische Freikirche, die in der Reformationszeit entstanden ist. Einzelne Geschichten und Personen aus dem 16. Jahrhundert sind in unserer Gemeinde sehr präsent. Immer wieder wird in Gottesdiensten, Themenabenden oder der Glaubensunterweisung auf die Reformationszeit Bezug genommen. Dabei steht bei uns nicht so sehr die magisteriale Reformation im Blickpunkt, als vielmehr einzelne TäuferInnen und Täufergruppen, die durch ihre Radikalität der ganzen Reformation ihren Stempel aufdrückten. Bis heute praktizieren wir ausschließlich die Taufe von mündigen Glaubenden.

Ein wichtiges Anliegen der Reformation war es, die Verkündigung von Gottes Wort in den Mittelpunkt zu stellen. Dem folgen bis heute eigentlich alle unsere Gottesdienste. So unterschiedlich und experimentell sie im Einzelnen sein mögen, so stehen doch die Texte der Bibel und deren Auslegung im Zentrum. Dem korrespondiert ein schlichter »Kirchenschmuck«: Unser Gottesdienstraum ist zwar nicht kahl, aber doch schlicht, ohne Prunk, und zudem funktional. Die LiturgInnen tragen keine besonderen Gewänder, sondern kleiden sich angemessen, mal festlich, mal einfach. Das in der Reformation so betonte »Priestertum aller Glaubenden« ist uns bis heute ein wichtiges Anliegen. Alle Bereiche des Gemeindelebens werden von Laien aktiv mit gestaltet: Geistliches genauso wie Organisatorisches, Kasualien ebenso wie Kirchenkaffee. Gleichzeitig wird darauf geachtet, dass Einzelne die Gemeinschaft nicht überstrahlen, und dass kein Riss zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen entsteht. Die Reformation hat sich gegen kirchliche Hierarchien ausgesprochen. Aus diesem Grund sind bei den Mennoniten die Ortsgemeinden autonom. Die örtliche Gemeindeversammlung (Versammlung aller ge-

taufte Gemeindeglieder) entscheidet über grundsätzliche Fragen. Überregionale Gemeindeverbände können die Ortsgemeinden nicht anweisen, sondern sind von ihnen abhängig. Die laufende Gemeindearbeit wird vom Gemeinderat zudem jederzeit transparent geführt und bietet Möglichkeiten zur aktiven Beteiligung.

Das aktive Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit ist uns heute wichtig. Wie unsere reformatorischen Glaubensvorfahren sehen wir Glauben und Handeln als untrennbare Einheit. Die Gnade des Glaubens vollendet sich im Tun des Guten. Die Nachfolge Jesu Christi ist für uns von zentraler Bedeutung, auch wenn unsere Theologie heute eher trinitarisch als christozentrisch ist. Wir sehen uns heute in der Verantwortung, unseren Glauben öffentlich zu leben. Das Private des Glaubens muss geschützt werden, aber das Politische des Glaubens soll zum Tragen kommen insbesondere im christlichen Friedenszeugnis, aber auch in der Ablehnung des Eides. Wie unsere reformatorischen Glaubensvorfahren sehen wir die Kirche getrennt vom Staat. Unabhängig von staatlicher Gewalt agierend ist sie befreit, dem Friedensreich Christi eine (vorläufige, fragmentarische, gebrochene, aber immerhin konkrete) Form zu geben. An der Reformation beeindruckt uns vor allem die Radikalität und Risikobereitschaft, mit der Glaube und Gemeinschaft neu geformt wurden, um Gottes Freiheit und Frieden zum Ausdruck zu bringen.

*Wie sehen wir die Beziehungen zur Landeskirche – auf der Gemeindeebene und darüber hinaus?*

Mit den Landeskirchen vor Ort besteht ein kollegiales, in unserem Fall sogar sehr herzliches Miteinander. Gemeinsame Gottesdienste und andere Projekte verbinden nicht nur die Hauptamtlichen, sondern auch das »Kirchenvolk«. Darüber hinaus gibt es gute theologische Fachgespräche und Kooperationen im politischen Engagement. Einige Mennoniten studieren Theologie an evangelischen Fakultäten, so dass die Mennoniten – das schreibe ich mit einem Augenzwinkern – mittelbar sogar von der staatlichen Förderung der Landeskirchen profitieren. D

## Freikirchliche Perspektiven auf das Jubiläum

Von Pastor Gabriel Straka, Evangelisch-methodistische Kirche in Berlin

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

*In welcher Form sind Anliegen der Reformation in Ihren Gemeinden lebendig?*

Auf dem Berliner Distrikt der Evangelisch-methodistischen Kirche gibt es 28 Gemeinden. Die meisten davon konzentrieren sich in Berlin und Umgebung. Insgesamt gehören in Deutschland rund 52.000 Menschen in fast 500 Gemeinden zur Evangelisch-methodistischen Kirche.

Die methodistische Bewegung war von Anfang an eine reformatorische Bewegung. Und das nicht nur, weil John Wesley eine entscheidende theologische und geistliche Erfahrung bei der Lektüre von Luthers Vorrede zu seinem Römerbriefkommentar machte, sondern weil sie eine echte Erneuerungsbewegung war. In den Turbulenzen der industriellen Revolution in England verloren viele Menschen ihren sozialen und kulturellen Rückhalt. Die bestehende Kirche hatte die Probleme und Lebensfragen dieser Menschen jedoch kaum im Blick. In diesem Setting nahm die Bewegung ihren Anfang. John Wesley und viele andere mutige Männer predigten im vollen Ornat vor den südenglischen Kohlegruben und es entstand eine regelrechte Erweckung. Überall in England entstanden religiöse Gemeinschaften mit erstaunlicher missionarischer und sozialer Ausstrahlung. Später kamen viele Methodisten als Auswanderer nach Amerika. Sie zogen mit den Siedlertrecks in Richtung Westen und gründeten Gemeinden und religiöse Gruppen. Immer galt es, sich auf neue Situationen einzustellen und Kirche angesichts veränderter Bedingungen zu bauen.

Heute leben wir in Deutschland wieder in einer Umbruchssituation. Die Welt ist in Bewegung und viele traditionelle Werte sind nicht mehr plausibel. Auch der christliche Glaube als prägendes Wertesystem geht immer mehr verloren. Darum sind viele unserer Gemeinden damit be-

schäftigt, wie wir heute Zugänge zu unseren nichtchristlichen oder kirchendistanzierten Mitmenschen finden können. Das beginnt bei Open-Air-Gottesdiensten mitten in der Stadt und geht über vielfältige Formen der offenen Kinder- und Jugendarbeit bis hin zu Gesprächsgruppen, Hauskreisen, Konzerten und Straßenfesten. Methodisten sind davon überzeugt, dass Kirche nicht bleiben kann, wie sie ist, sondern immer wieder neue Wege zu den Menschen finden muss.

*Wie sehen Sie die Beziehungen zur Landeskirche – auf der Gemeindeebene und darüber hinaus?*

Die Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland und die Evangelische Kirche in Deutschland praktizieren seit über zwei Jahrzehnten volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Das ist die engste mögliche Verbindung zweier rechtlich selbstständiger Kirchen. Diese Kirchengemeinschaft ist Ausdruck dafür, dass wir als verschiedene Kirchen in großer Einmütigkeit gemeinsam unterwegs sind.

Als kleine Freikirche profitieren wir einerseits auf vielfältige Weise von den Ressourcen der Landeskirchen. Zum anderen bringen sich Methodisten in vielen ökumenischen Projekten engagiert ein. So versammeln sich in Biesdorf am östlichen Stadtrand von Berlin eine landeskirchliche und eine methodistische Gemeinde unter einem Dach. Die Gottesdienste werden abwechselnd von beiden Kirchen verantwortet. Eine ähnlich vernetzte Arbeit gibt es im Kirchsteigfeld in Potsdam. An anderen Orten besuchen methodistische Geschwister regelmäßig Gottesdienste der Landeskirche, weil es an ihrem Wohnort keine passende Gemeinde gibt. Und natürlich arbeiten wir in zahlreichen ökumenischen Gremien gerne und vielfältig miteinander. Unsere sozialen Einrichtungen sind Mitglieder in den Diakonischen Werken. Methodistische Pastoren nehmen an Weiterbildungsangeboten der Landeskirchen teil. Und es gibt sogar eine Pfarrerin der Landeskirche, die per Gestellungsvertrag die Leitung einer methodistischen Gemeinde innehat. Als kleine Kirche sind wir für diese enge ökumenische Verbundenheit überaus dankbar. D

## Freikirchliche Perspektiven auf das Jubiläum

Von Pfarrer Christoph Hartmann, Evangelische Brüdergemeinde Berlin (Herrnhuter)

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

*In welcher Form sind Anliegen der Reformation in Ihrer Gemeinde lebendig?*

Der Schwerpunkt liegt für mich klar auf dem letzten Wort der Frage. Was »leben« wir, womit gehen wir um, welche Inhalte prägen unsere Kommunikation, unser Selbstverständnis, woran arbeiten wir im Dienst für die Menschen? Denn letztlich – so behaupte ich mal – finden sich in jedem Bereich unseres Gemeindedaseins reformatorische Anliegen: In der Architektur wie in der Struktur der Gemeinde, in den Liedern wie in den Liturgien, in unserem Bibelverständnis wie im Stil unserer Gottesdienste ...

Für uns Herrnhuter, gerade auch hier in Berlin, ist die Bewegung, die Martin Luther auslöste, sozusagen eine »sekundäre«, über andere Wirkungsströme vermittelte reformatorische Kraft. Direkt verbunden fühlen wir uns mit der sogenannten »Böhmischen Reformation« und ihren Anliegen, die 100 Jahre früher in Gang kam. Und den im engeren Sinn »herrnhutischen« Impulsen liegen dann sowohl die böhmisch-mährischen als auch die lutherischen reformatorischen Einflüsse zugrunde, die vor allem Zinzendorf noch einmal auf eigenwillige und originelle Weise verarbeitete.

Unser Gemeindeverständnis und dann auch unseren Alltag in Berlin prägt davon ausgehend heute ein anregendes Spannungsverhältnis zwischen dem, was Zinzendorf den (persönlichen) »Umgang mit dem Heiland« nannte und dem weltgewandten, auf Außenwirkung und die Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse zielendes Glaubensverständnis. Anders als bei Luther waren für die Böhmisches Brüder-Unität die »Werke« der Gläubigen nicht nachgeordnet. Die handgreifliche Neugestaltung des Lebens nach den Vorgaben Jesu in der Bergpredigt war für sie unmittelbarer Ausdruck des Glaubens, was sie in einen fortlaufenden Konflikt mit den Mächtigen ihrer Zeit brachte. Mit Zinzendorf kam zu diesem lebenspraktischen Ansatz die heitere Gewissheit einer innigen Beziehung zu Christus, die alle selbstquälerischen Anfragen hinter sich lässt. Und

so gehen wir heute davon aus, dass ein persönlicher, inniger, vielleicht sogar kindlicher Glauben an Jesus Christus nicht nur mit einem weltoffenen Dasein vereinbar ist, sondern wesentlich zu ihm gehört und suchen beides sozusagen fortlaufend mindestens zusammen zu halten wenn nicht ausdrücklich zu verbinden.

Einerseits drücken wir die Gewissheit der Verbundenheit mit Christus aus, z.B. in christozentrisch formulierten Liturgien, in einer offenen und interessierten Haltung gegenüber ganz unterschiedlichen Lebens- und Glaubensgeschichten, die wir für sich stehen lassen (vgl. das Verfassen und Vortragen von Lebensläufen), in einer Art »Kommentarlosigkeit«, mit der wir in Versammlungen z.B. Liedstrophen und Bibelworte gelegentlich ohne irgend eine Auslegung einbringen und auf ihre Wirkung vertrauen. Letztlich liegt auch die Bedeutung von Ritualen und Traditionen (bei einer Freikirche wohl eher ungewöhnlich) bei uns wesentlich darin begründet, dass wir, aus Respekt vor dem ohnehin unsagbarem Persönlichen, neu – und »modern« – verfassten Glaubensbekenntnissen eher mal skeptisch gegenüber stehen und dann lieber unangestrengt gelassen auf das einmal Gefundene und Überlieferte zurückgreifen.

Andererseits ist unser lichter Kirchsaal in vielerlei Hinsicht ein »offenes Haus«, kann er eine Bühne sein für Theater- wie für Tanzveranstaltungen, für AnwohnerInnentreffen, Abendbuffetstunden zusammen mit der benachbarten Moscheegemeinde, Filmvorführung, Modenschau (wie neu-lich von Geflüchteten dargeboten). Und das alles ist nach unserem Verständnis nicht irgendein zusätzliches Engagement, etwas das auch noch – vielleicht sogar »schlimmerweise« – in der Kirche stattfindet. Sondern nur so sind wir und wollen wir Kirche und Herrnhuter sein, indem wir – da unser inneres Verhältnis zu Christus geklärt ist – ganz unbefangene Räume der Begegnung und des Dialogs bereit halten, eine Bühne schaffen, auf der wir uns gemeinsam mit vielen Akteuren für ein vielgestaltiges Miteinander einsetzen, in dem Alternativen aufscheinen zu einem Lebensstil in Angst, so wie sie unsere Erachtens Jesus aufzeigte und von den Böhmisches Brüdern und Schwestern vertreten wurden.

*Wie sehen Sie die Beziehungen zur Landeskirche – auf der Gemeindeebene und darüber hinaus?*

Mit den landeskirchlichen Gemeinden gibt es lokal wie bundesweit intensive Kontakte und einen völlig unkomplizierten Austausch in den unterschiedlichen Bereichen der Gemeindegemeinschaft. Das führt bis zur Überschneidung des herrnhutischen und landeskirchlichen Dienstes einzelner PfarrerInnen der Brüdergemeine, die ebenso für die Landeskirche tätig sind und zu regelmäßigen landeskirchlichen Gottesdiensten in Herrnhuter

Kirchsälen. Eine große Zahl unserer Mitglieder gehört ebenso der Landeskirche an (Doppelmitgliedschaft).

Die Herrnhuter verstehen sich – auch als assoziiertes Mitglied der EKD – nach wie vor als Förderer des kirchlich-gemeinschaftlichen Engagements vor Ort, ohne nach Mitgliedschaften zu fragen, ermutigen sie ihre Mitglieder ausdrücklich, sich dort wo sie wohnen, in die landeskirchlichen Gemeinden einzubringen. **D**

## Frömmigkeitsstile und Gottesdienstformen. Eine freikirchliche Sicht

Von Prof. Dr. Volker Spangenberg, Elstal

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

Bevor ich versuche, mich der Frage nach freikirchlicher Frömmigkeit und freikirchlichen Gottesdienstformen auf dem Hintergrund des reformatorischen Erbes anzunähern, muss ich mit einer Einschränkung beginnen. Zum einen bezieht sich meine Darstellung auf den Bereich des deutschen Baptistenbundes, der seit 1942 den Namen »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« trägt. Zwar dürfte manches von dem, was Spiritualität und Gottesdienst dieser Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden prägt, auch auf andere evangelische Freikirchen zutreffen. Aber daneben gibt es eben auch signifikante Unterschiede. Zum anderen ist man bei der in Frage stehenden Thematik wegen der fehlenden Vorgabe und Verwendung liturgischer Bücher in den baptistischen Gemeinden und überdies aufgrund einer kaum vorhandenen empirischen Forschung an vielen Stellen auf mündliche Überlieferung und persönliche Erfahrung angewiesen. Im Blick auf die Erforschung kongregationalistisch verfassender Kirchen gilt das in vieler Hinsicht. Es macht sich hier bei der Frage nach der praktizierten Frömmigkeit jedoch besonders deutlich bemerkbar. Wir bewegen uns also auf methodisch schwierigerem Terrain. Dennoch lassen sich nach meinem Urteil eine Reihe von Bestimmungsgrößen benennen, die den baptistisch-freikirchlichen Frömmigkeitsstil und die gottesdienstliche Form prägen. Ich werde im Folgenden vier davon erläutern und ihre praktische Bedeutung für das geistliche Leben des Einzelnen und der Gemeinde zu zeigen versuchen. Es sind dies: 1. Der Gemeinschaftsgedanke, 2. Der Gedanke liturgischer Freiheit, 3. Der Gedanke einer geistlichen Lebensführung und 4. Der Zeugnisgedanke.

### 1. Die Gemeinschaft der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde

In seiner Schrift »Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes« von 1526 hat Luther innerhalb seiner Ausführungen über die dritte Weise des Gottesdienstes die bekannte Wendung von der gottesdienstlichen Gemeinschaft derjenigen

geprägt, »die mit Ernst Christen sein wollen und das Evangelium mit der Tat und dem Munde bekennen«. <sup>1</sup> Eine solche Gemeinschaft, bei der sich die Einzelnen »mit Namen (in eine Liste) einzeichnen« und sich »in einem Haufen [...] versammeln zum Gebet, (die Schrift) zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfangen und andere christliche Werke zu üben«, hielt der Reformator unter den Bedingungen seiner Zeit für nicht realisierbar. Dem Selbstverständnis baptistischer Gemeinden jedoch kommt diese Charakteristik ausgesprochen nahe.

Bereits im ersten Bekenntnis des deutschen Baptistenbundes von 1847 wird formuliert, es sei »die Pflicht eines jeden zu Gott bekehrten Gläubigen, nicht für sich allein da zu stehen, sondern sich mit andern Jüngern des Herrn zu verbinden [...], um zu beharren in der Apostel Lehre, in der Gemeinschaft, im Brodbrechen und im Gebet. Eine solche Verbindung von wahren Jüngern Christi, nach dem Worte Gottes geregelt, ist eine christliche Gemeinde.« <sup>2</sup>

Die Bekenntnisformulierungen lassen deutlich erkennen, dass hier das Wesen der christlichen Gemeinde entscheidend von dem aus Acta 2 (42) entnommenen Gedanken einer intensiven Glaubensgemeinschaft her bestimmt wird und dass diese Gemeinschaft in ihrem Kern die zum regelmäßigen Gottesdienst versammelte Gemeinschaft der Gläubigen ist. Dementsprechend formuliert das erste baptistische Bekenntnis unter den »Pflichten« der Gemeindeglieder neben der »werkthätigen Theilnahme sowohl an dem geistigen Heile als dem leiblichen Wohle Aller«: »Ins Besondere ist es die Pflicht eines jeden Mitgliedes, sich der Feier des heiligen Abendmahls anzuschließen und den von der Gemeinde festgesetzten Versammlungen am Sonntage sowohl als an einem Wochentage regelmäßig beizuwohnen.« <sup>3</sup>

Was hier als eine »Pflicht« zur gottesdienstlichen Gemeinschaft formuliert wird, haben spätere Generationen freundlicher – und sagen wir es selbstkritisch – evangelischer formuliert. So hebt das gegenwärtige Bekenntnis von 1977/78, die »Rechenschaft vom Glauben«, den Gabe-Charakter der Gemeinschaft hervor: »Alle, die an Jesus Christus glauben, sind aus dem Machtbereich der

Finsternis in das Reich Christi versetzt worden. Christus sammelt sie zu einer Gemeinde in gemeinsamem Leben, Zeugnis und Dienst. [...] Weil Christus uns zuerst geliebt hat und liebt, gehören wir zur Familie Gottes als Brüder und Schwestern.«<sup>4</sup> Deutlich wird hier in der an Markus 3,31-35 angelehnten Formulierung »Familie Gottes« wiederum der Gemeinschaftscharakter artikuliert, der sich auch im Willen zu einem »gemeinsamen Leben« ausdrückt und »vornehmlich in der örtlichen Versammlung der Glaubenden«, also im Gottesdienst erfahren wird.<sup>5</sup>

Dass der Glaube stets Glaube in der Gemeinschaft der Glaubenden ist und sich diese Gemeinschaft wesentlich als zum Gottesdienst versammelte Gemeinschaft konstituiert, gehört zu den reformatorischen Grundüberzeugungen nicht nur des Baptismus. Dass diese Gemeinschaft sich vor Ort regelmäßig in der Gesamtzahl der Gemeindeglieder versammelt und also als ganze Gemeinschaft der Glaubenden kontinuierlich miteinander diese gottesdienstliche Gemeinschaft pflegt, ist das spezifisch freikirchliche Paradigma. Es ist unter den gegenwärtigen Bedingungen von Pluralisierung, Individualisierung und Globalisierung zweifellos starken Korrosionen ausgesetzt. Und weil mit solchen Korrosionen eine Säule baptistischer Frömmigkeit berührt wird, liegt hier eine, wenn nicht *die* entscheidende Herausforderung der Gegenwart für das Selbstverständnis und die Struktur Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.

In seiner berühmten Torgauer Kirchweihpredigt von 1544 hat Martin Luther gewünscht, in der neuen Kirche möge »nichts anderes darin geschehe[n], als daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir umgekehrt mit ihm reden durch unser Gebet und Lobgesang.«<sup>6</sup> Diese in der neueren evangelischen Liturgik als »Torgauer Formel« bezeichnete Auskunft darf natürlich nicht als »liturgisches Grundsatzzprogramm«<sup>7</sup> missverstanden werden. Sie lässt sich auf das baptistische Gottesdienstverständnis aber insofern anwenden, als man in den baptistischen Gemeinden von Anfang an versucht hat, dem in Luthers Formulierung angezeigten dialogischen Charakter des evangelischen Gottesdienstes durch eine intensive Beteiligung der Hörergemeinde öffentlichen Ausdruck zu verleihen. Dabei partizipiert der Baptismus uneingeschränkt an der gemeinreformatorischen Überzeugung, dass der Gottesdienst kein *Werk* des Menschen ist, also eine göttliche Wohltat, *beneficium Dei* und nicht *sacrificium hominis*. Die Antwort des Glaubens auf das Wort Gottes oder die »*Christusresonanz*«<sup>8</sup>, wie Michael Meyer-Blanck in seiner Aus-

legung der Torgauer Predigt formuliert, ist weder Leistung noch Verdienst. Dennoch soll die besagte Resonanz, die ja zunächst immer ein Herzengeschehen ist und als solches personengebunden, nach baptistischer Auffassung im Gottesdienst auch einen intensiven *gemeinschaftlichen* Ausdruck finden. Die Form, die der deutsche Baptismus dafür in der Tradition der Erweckungsbewegung gewählt hat, ist die von freien Gebetsgemeinschaften im Gottesdienst und einem ausgeprägten Gemeinschaftsteil. Gebetsgemeinschaften mit freiformulierten Gebeten – insbesondere als Antwort auf die Predigt, waren stets so etwas wie ein Kennzeichen baptistischen Gottesdienstes. Sie werden mittlerweile vielerorts zurückhaltender als in früheren Zeiten geübt. Doch auch wenn man inzwischen nach anderen Formen für das gemeinschaftliche Gebet im Gottesdienst sucht, bieten auch diese in der Regel Raum für die öffentlich von einzelnen Gottesdienstbesuchern – durchaus individuell – geäußerte »Christusresonanz« in Gotteslob, Fürbitte und Klage.

Ferner findet diese »Christusresonanz« – wie bereits erwähnt – öffentlichen Ausdruck im sogenannten Gemeinschaftsteil des baptistischen Gottesdienstes. Darunter ist (neben dem gesondert zu betrachtenden Abendmahlsteil) eine ganze Reihe gottesdienstlicher Elemente zu verstehen, durch die das Glaubensleben der einzelnen Gemeindeglieder, das auch »seine konkrete Weltbezogenheit einschließt«<sup>9</sup>, die Möglichkeit erhält, dass die Gemeinschaft daran Anteil nimmt: Etwa im Rahmen der Abkündigungen, in denen z.B. auf erkrankte Gemeindeglieder hingewiesen wird, in der Fürbitte, wo auch persönliche Anliegen genannt werden können oder in Segnungsteilen, in denen sich Einzelne die »heilende und stärkende Kraft Gottes in körperlicher und seelischer Hinsicht [und] Zuversicht, Geduld und Mut«<sup>10</sup> für ihre jeweilige Lebenssituation zusprechen lassen.

## 2. Liturgische Freiheit

Es gehört zum genuin reformatorischen Erbe, dass gottesdienstliche Ordnungen nicht gesetzlich zu verstehen sind. »Vor allen Dingen will ich gar freundlich gebeten haben, auch um Gottes Willen, daß alle diejenigen, die diese unsere Ordnung im Gottesdienst sehen oder befolgen wollen, ja kein notwendig Gesetz draus machen [...], sondern sie, der christlichen Freiheit entsprechend, nach ihrem Gefallen gebrauchen, wie, wo, wann und wie lange es die Sache mit sich bringt und fordert« – so Luther in der bereits zitierten Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes.<sup>11</sup> An dieser Einsicht haben die Gemeinden des

deutschen Baptismus seit ihrer Entstehung bis heute in der Form angeknüpft, dass sie keine Agenden entwickelt haben, die den Ablauf des Gottesdienstes gemeinverbindlich regeln. Sie mussten damit in ihrer Gründungsphase gegen den in den landesherrlichen Territorien herrschenden staatskirchlich-obrigkeitlichen Zwang kämpfen. Manche geradezu anti-liturgische Polemik in den freikirchlichen Baptistengemeinden bis heute wird man daher auch als ein aus der Entstehungsgeschichte resultierendes Moment der Abgrenzung gegen die Mehrheitskirchen verstehen müssen. Daneben sind jedoch mindestens drei Gründe zu benennen, die das Absehen von einer formal einheitlichen liturgischen Bindung bestimmen: Die kongregationalistische Struktur des Gemeindebundes, das Bestreben, dem Wirken des Geistes nicht durch starre Ordnungen und geprägte Formeln im Wege zu stehen und die Betonung des Priestertums aller Gläubigen. Alle drei Gründe wirken in einem komplexen Miteinander auf die Frage der Ordnung des baptistischen Gottesdienstes ein.

Die kongregationalistische Struktur des baptistischen Gemeindebundes spiegelt sich bekenntnis-mäßig in der »Rechenschaft vom Glauben«: »Jede Ortsgemeinde versteht sich als Manifestation des einen Leibes Christi und ordnet ihr Leben und ihren Dienst selbst.«<sup>12</sup> Zu dem Dienst, den jede Ortsgemeinde selbst ordnet, gehört prominent der Gottesdienst. Jede Ortsgemeinde schafft sich hier ihre eigene, je nach Situation auch flexible gottesdienstliche Ordnung. Eine Agende, geschweige denn eine Ableseagende, hat es im deutschen Baptismus zu keiner Zeit gegeben.

Dies ist nun zweitens begründet in einer Scheu, dem Wirken des Geistes, wie man es für den neutestamentlichen Gottesdienst konstatierte, durch ein Formular im Wege zu stehen. Charakteristisch für diese Haltung kann die Bemerkung eines baptistischen Theologen aus den 1920er Jahren gelten: »Agenden und gottesdienstliche Formulare, besonders für Gebete, entsprechen nicht dem Sinne der Schrift und dem Wirken des Geistes, sind auch dem gesunden Sinne einer gläubigen Gemeinde zuwider.«<sup>13</sup> Die hier – zugegebenermaßen sehr volltönend – geäußerte Kritik betraf sogar den regelmäßigen Gebrauch des Vaterunsers im Gottesdienst. Man bewegte sich damit freilich auf der Linie dessen, was Luther in seiner kleinen Schrift von 1535 »Wie man beten soll« hinsichtlich des Gebrauchs des Vaterunsers beklagt, nämlich es sei »Jammer über Jammer, dass ein solches Gebet eines solchen Meisters so

ohne alle Andacht in aller Welt zerplappert und zerklappert werden soll.«<sup>14</sup>

Die Ablehnung geprägter Formen und Abläufe ist allerdings bereits in der Anfangszeit des Baptismus und bis in die Gegenwart hinein als nicht unproblematisch empfunden worden. So stellte man etwa hinsichtlich mancher »freier« Gebete im baptistischen Gottesdienst fest, dass auch diese über kurz oder lang zu fester Form gerinnen und zumindest in die Nähe des Zerplapperns und Zerklapperns geraten konnten. Zum anderen wurde den Gemeinden zunehmend bewusst, dass auch geprägte Texte der Tradition, nicht zuletzt ja auch der biblischen Tradition, wie das Vaterunser oder die Psalmen, zum Ausdruck bringen können, was das Herz eines Beters bewegt. Diese Einsicht hat sich in den baptistischen Gemeinden aufgrund ökumenischer Begegnungen noch deutlich verstärkt. Das Vaterunser und ein gemeinsames Psalmengebet beispielsweise finden sich daher mittlerweile vielerorts in baptistischen Gottesdiensten.

Schließlich ist für die Ordnung des baptistischen Gottesdienstes auch der Gedanke des Priestertums aller Gläubigen von Bedeutung. Nach der »Rechenschaft vom Glauben« ist das »allgemeine Priestertum aller Gläubigen [...] die der christlichen Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur.«<sup>15</sup> Diese Auskunft stellt nicht das ordinierte Amt von Lehrern, später Predigern und wiederum später Pastorinnen und Pastoren in Abrede. Solche ordinierten Personen insbesondere für die Wortverkündigung hat es von Anfang an in den baptistischen Gemeinden gegeben. Allerdings stand und steht daneben immer auch eine relativ große Zahl von Gemeindegliedern – der Ausdruck Laien wird in der Regel in baptistischen Gemeinden nicht gebraucht –, die von der Gemeinde mit der Predigt und der Gottesdienstgestaltung beauftragt werden und so dem allgemeinen Priestertum sichtbaren und variationsreichen Ausdruck verleihen.

Freilich: Wie kaum anders zu erwarten hat sich auch ohne Agenden eine Art von »Normalform« des baptistischen Gottesdienstes herausgebildet. Diese Form blieb in der 180jährigen Geschichte des deutschen Baptismus wenig verändert. Sie entspricht von der Struktur her in den Grundzügen dem Predigtgottesdienst (mit und ohne Abendmahl), wie er in reformierten Gemeinden und den evangelischen Gemeinden des südwestdeutschen Raumes üblich ist oder mit anderen Worten: Sie ist nahe der Grundform II des Evangelischen Gottesdienstbuches. Dass die spezifi-

schen Elemente des Messtyps (der Grundform I) im Anrufungsteil und in der Mahlfeier (also Gloria patri, Kyrie, Gloria, Präfation, Sanctus, Agnus Dei) im baptistischen Gottesdienst fehlen, verwundert nicht. Galten sie doch baptistischer Frömmigkeit lange Zeit als ein, wenn nicht sogar das Zeichen von »Amtskirchlichkeit«, von der man sich zu distanzieren versuchte. Allerdings gibt es auch hier Zeichen der Veränderungsbereitschaft. Während das Gloria in Gestalt des Chorals »Allein Gott in der Höh sei Ehr« bereits Bestandteil des ersten baptistischen Gesangbuches von 1849 war, finden sich mittlerweile im aktuellen Gesangbuch auch das Gloria patri und das Agnus Dei, sowie zwei Gesangsformen des Kyrie. Der Gebrauch ist noch zögerlich, aber wer weiß ...

Zwei signifikante Veränderungen der »Normalform« des baptistischen Gottesdienstes aus jüngerer Zeit sollen als Beispiel für gegenwärtige Entwicklungen dienen, wie sie sich in einer großen Zahl von deutschen Baptistengemeinden derzeit vollzogen haben. Eine erste Veränderung stellt der sogen. »Anbetungs- bzw. Lobpreisteil« im Eingangsteil des Gottesdienstes dar, der sich als relativ fester liturgischer Bestandteil in zahlreichen Baptistengemeinden etabliert hat. Diese – ursprünglich in der charismatischen Bewegung wiederentdeckte und gepflegte – Form von doxologischen Anbetungsliedern im zeitgemäßen Worship-Musikstil wird zumeist von einer Gruppe jüngerer Musiker und Sänger geleitet und kann zeitlich durchaus ausgedehnten Raum einnehmen. Auch wenn das Moment charismatisch geprägter Frömmigkeit baptistische Gottesdienste traditionell kaum bzw. nur partiell bestimmt hat, zeigt die weitverbreitete Aufnahme eines Anbetungs- und Lobpreisteils in den Gottesdienst einmal mehr, wie man in der Form flexibel auf gewandelte Bedürfnisse der Gemeindeglieder und Gottesdienstbesucher – nämlich nach Stärkung einer weniger kognitiv bestimmten Gestaltung des Gottesdienstes – reagiert.

Eine zweite Veränderung betrifft die Ausrichtung der Gottesdienste am Kirchenjahr. Die Frage, wie man es mit dem Kirchenjahr und seinen Festtagen halten sollte, wurde bereits auf der ersten synodalen Zusammenkunft des neugegründeten Baptistenbundes 1849 thematisiert. Da die Festtage im Kirchenjahr neutestamentlich nicht geboten seien und die Bedeutung des Sonntags schmälern könne, beschloss man, »daß die Festtage nicht als göttliches Gebot zu betrachten und zu halten sind; daß sie jedoch [...] zur Erbauung der Gemeinde oder zum Heile Anderer benutzt werden können«. <sup>16</sup> Faktisch hat man dann die großen

Christusfeste gefeiert; die Orientierung der Sonntage am Kirchenjahr mit den entsprechenden Perikopen *de tempore* spielte für die baptistischen Gottesdienste jedoch keine Rolle. Das hat sich in jüngerer Zeit merkbar geändert. Auch hier reagiert man schnell und unkompliziert auf die Bedürfnisse der Gemeindeglieder: Einerseits nach Formen der Gemeinsamkeit mit anderen christlichen Kirchen und andererseits auf den Wunsch eines verlässlichen Rhythmus in einer sich rasant verändernden Zeit und Gesellschaft.

### 3. Leben aus dem Heiligen Geist

Das erste gesamtbaptistische Bekenntnis von 1847 hatte im Artikel XI formuliert: »Wir glauben, daß ohne Heiligung Niemand den Herrn sehen wird.« <sup>17</sup> Dass diese Heiligung des Lebens weder eine Form der Selbsterlösung darstellt noch perfektionistisch missverstanden werden darf, wurde dabei klar herausgestellt. Denn die Heiligung ist nach dem Bekenntnis eine »Folge der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben an Christum und steht mit derselben in unzertrennlicher Verbindung«, sodass »wir auch bei dem heiligsten Wandel immerdar der vergebenden Gnade Gottes durch das Blut Christi bedürfen«. <sup>18</sup> Die »Rechenschaft vom Glauben« beschreibt das hier angesprochene Verhältnis von rechtfertigendem Glauben und einem dem Glauben entsprechenden Leben und Handeln unter der Überschrift »Das neue Leben aus dem Heiligen Geist«. <sup>19</sup> Die Gestaltwerdung dieses – stets angefochtenen und unvollkommenen – neuen Lebens unter dem Einfluss des Geistes wird dabei in gut reformatorischem Sinne als »Bibellesen, gegenseitige brüderliche Beratung und Gebet« <sup>20</sup> bestimmt. Damit sind explizit und implizit Größen baptistischer Frömmigkeit berührt, die im Folgenden kurz in ihrer individuellen wie gemeinschaftlichen Ausprägung beschrieben werden sollen.

Fragt man ein evangelisch-freikirchliches Gemeindeglied danach, was seine persönliche Frömmigkeit geprägt hat, so dürfte dabei in vielen Antworten die familiäre Andacht und die persönliche Andacht in Gestalt der sogen. »Stillen Zeit« eine wichtige Rolle gespielt haben.

Familiäre Andachten in Gestalt von Morgen- und Abendgebet, oft ergänzt auch durch biblische Lektüre – z.B. mit Hilfe des Lösungsbuches der Herrnhuter Brüdergemeine, aber auch durch geistliche Kalender und im Blick auf Kinder durch Lektionen aus einer Kinderbibel – haben in der Vergangenheit einen festen Platz in baptistischen

Familien gehabt. Tischgebete waren und sind die Regel.

Gebet und Bibellektüre bestimmten und bestimmten auch die persönliche Andacht vieler Baptisten in Gestalt der »Stillen Zeit« – meist vor dem Beginn des Arbeitstages. Die Notwendigkeit solcher persönlicher Andacht an den Eckpunkten des Tages als eine unverzichtbare Form der Heiligung auch und gerade für den Gottesdienst im Alltag der Welt findet sich in einer Fülle von Äußerungen aus Luthers Feder ausgedrückt, etwa im Großen Katechismus: »Welche stunde man nu Gottes wort ... höret, lieset oder bedencket, so wird dadurch Person, tag und werck geheiligt«. <sup>21</sup> Dass solche Regelmäßigkeit schnell in unfrome, heilsegoistische Gesetzmäßigkeit abgleiten kann, ist dem Reformator dabei natürlich bewusst. Er fügt daher hinzu: »nicht des eusserlichen wercks halben« wird die Person dadurch geheiligt, »sondern des worts halben, so uns alle zu Heiligen machet«. <sup>22</sup> Gesetzmäßigkeit bei der regelmäßigen Andacht ist sicherlich keine spezifisch baptistische Gefahr. Aber die zuweilen recht bedrängend und fordernd vorgetragene Disziplin der Stillen Zeit, wie sie – u.a. über die Oxford-Gruppe und die Moralische Aufrüstung – im Baptismus noch forciert wurde, muss sich die Frage nach der evangelischen Freiheit immer wieder nachdrücklich stellen.

Zur »brüderlichen Beratung«, wie es in der »Rechenschaft vom Glauben« als einer Gestalt des »Lebens aus dem Geist« heißt, gehört nach baptistischer Tradition das gemeinsame Studium der Heiligen Schrift. Bibel- und Gebetsstunden waren für den deutschen Baptismus, der sich nie als Taufbewegung, sondern vielmehr als Bibelbewegung verstanden hat, von Anfang an ein wichtiges Moment des Gemeindelebens. Wurde doch hier das Priestertum aller Gläubigen im Sinne der Unmittelbarkeit zur Heiligen Schrift und die reformatorische Lehre, dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen, konkret eingeübt. Auch hier beim gemeinsamen Bibelstudium ist es in der jüngeren Vergangenheit zu Korrosionserscheinungen gekommen, die baptistischer Frömmigkeit nicht gleichgültig sein können.

Bekannt ist, dass Luther die persönliche Beichte des Christen hoch geschätzt hat – freilich nicht als Zwang, sondern als Angebot. »Wir dringen niemand«, so der Reformator im Großen Katechismus, »sondern leiden, das man zu uns drin- get«<sup>23</sup>, um das hohe Gut der Beichte als Heilmittel für das angefochtene Gewissen zu empfangen.

Ein förmliches Beichtinstitut im Sinne einer expliziten Gelegenheit zur Einzelbeichte hat es im Gemeindeleben des deutschen Baptismus nicht gegeben und gibt es auch bis heute nicht. Die Sache selbst allerdings dürfte, wenn auch nicht unter Verwendung des Begriffs und schon gar nicht in einer Beschränkung der Absolutionsgewalt auf den ordinierten Amtsträger als brüderliche oder geschwisterliche Beichte stets praktiziert worden sein. Nach der »Rechenschaft vom Glauben« ist der »ganzen Gemeinde [...] die Seelsorge an ihren Gliedern anvertraut«. <sup>24</sup> Dazu zählen explizit auch »Sündenbekenntnis und Zuspruch der Vergebung«. <sup>25</sup>

Die Kirchenzucht hat – so lassen es die baptistischen Kirchenbücher erkennen – vor allem in der Anfangszeit eine nicht unerhebliche Rolle gespielt. Bereits das erste gemeinsame Bekenntnis des deutschen Baptismus enthält mit Verweis auf Matthäus 18,15-17 Ausführungen zur Kirchenzucht und dem als *ultima ratio* »durch ordentliche Abstimmung«<sup>26</sup> zu vollziehenden Ausschluss aus der Gemeinde. Faktisch waren in der Anfangszeit vor allem die Übertretung des Gebotes der Sonntagsheiligung, Glücksspiel und Tanzvergnügen, Ehebruch und das Verlassen der Gemeindeversammlung prominente Ausschlussgründe. Spätere Zeiten sind im Blick auf die *disciplina ecclesiastica* sehr viel zurückhaltender gewesen. So heißt es im gegenwärtigen baptistischen Bekenntnis mit deutlich seelsorglichem Grundton: »Ist in einem Gemeindeglied der Glaube an Jesus Christus erloschen und die Liebe zu Gott und dem Nächsten erkaltet und bleiben alle seelsorgerischen Bemühungen, es zu Christus und seiner Gemeinde zurückzuführen, fruchtlos, so wird die Gemeinde seinen Ausschluss aus ihrer Gemeinschaft vollziehen. [...] Sie wird dies tun in der Beugung darüber, nicht fest genug geglaubt und nicht innig genug geliebt zu haben, und in der Hoffnung, dass das von der Gemeindezucht betroffene Gemeindeglied bei Gott erneut Gnade findet und in die Gemeinschaft der Gemeinde zurückkehrt.«<sup>27</sup> Wie die kirchliche Statistik zeigt, hat es im Jahr 2015 bei einer Gesamtzahl von 82000 Mitgliedern 24 Ausschlüsse gegeben.

#### 4. Der Zeugnisgedanke

Dass – wie Eberhard Jüngel in seinem Synodalvortrag 1999 formuliert hat – wer »an einem gesunden Kreislauf des kirchlichen Lebens interessiert ist, [...] deshalb auch an Mission und Evangelisation interessiert sein« muss<sup>28</sup>, ist für evangelisch-freikirchliche Gemeinden ein existenzbe-

stimmender Gedanke. In einer Freiwilligkeitskirche sind alle Gemeinden mit Notwendigkeit Missionsgemeinden. Das geht reformatorisch-theologisch betrachtet zweifellos solange in Ordnung wie die missionarisch-evangelistische Tätigkeit nicht zum Selbstzweck wird und also zu einem Mittel bloßer kirchlicher Selbsterhaltung. Thomas Kaufmann hat darauf hingewiesen, dass »die Bindung an oder die Mitgliedschaft in der Kirche« für Luther niemals Selbstzweck war, und dies »im Unterschied zu den alternativen Vergemeinschaftungsformen auf dem ‚linken Flügel‘ des Protestantismus«. <sup>29</sup> Wieweit dieses Urteil über die »alternativen Vergemeinschaftungsformen« auch den gegenwärtigen Baptismus trifft, soll jetzt nicht weiter erörtert werden. Die Gefahr, dass »die Existenz der Kirche als solcher und die ihrer Glieder das Endziel der Wege Gottes« zu werden droht, wie Karl Barth es formuliert hat <sup>30</sup>, muss einer sich selbst dezidiert als Missionsgemeinde verstehenden Kirche jedenfalls vor Augen stehen (einer volkskirchlich verfassten Kirche bei fehlender Missions- und Evangelisationsanstrengung freilich auch).

Auf zwei Aspekte unter dem Gesichtspunkt des Gedankens von Mission und Evangelisation sei nun im Blick auf Frömmigkeit und Gottesdienst der Baptistengemeinden abschließend besonders hingewiesen.

Die »Rechenschaft vom Glauben« weist in ihren Ausführungen zum Gottesdienst neben dem Aspekt der Feier, in der die Gemeinde empfangend versammelt ist, dem Gottesdienst selbst eine missionarische Funktion zu: »Im Gottesdienst ruft Jesus Christus Menschen, die noch keine Christen sind, zur Entscheidung des Glaubens und zur Hingabe ihres Lebens an Gottes Herrschaft.« <sup>31</sup> Damit ist eine für den freikirchlichen Gottesdienst oft erörterte Fragestellung berührt: Inwieweit und in welcher Form kann und soll der Gemeindegottesdienst evangelistisch bzw. missionarisch sein? Man hat darüber bereits in den Anfängen des Baptismus in Deutschland intensiv diskutiert. Die Debatte zeigt zumindest ein Gespür dafür, dass der Festcharakter des Gottesdienstes als – mit Schleiermacher gesprochen – »darstellendes Handeln« der Kirche sich mit dezidiert missionarischer Tätigkeit im Gottesdienst nicht ohne weiteres in Einklang bringen lässt. Man behalf sich daher in der Anfangszeit damit, neben dem öffentlichen Predigtgottesdienst sog. erbauliche »Gemeindeversammlungen« zu empfehlen. Während ersterer »mehr darauf gerichtet sein« sollte, »Sündern den gekreuzigten Christum zu verkündigen«, sollten letztere nichtöffentlich »recht ei-

gentlich für die Erbauung der Gemeinde« dienen. <sup>32</sup> Dass dies auf die Dauer keine Lösung des Problems sein konnte, liegt auf der Hand. Bis heute wird in den Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden – und nicht nur da – über die angemessene Form der Einladung zum Glauben im Gottesdienst nachgedacht. Dabei markieren zwei Positionen, die einander nicht ausschließen, die Breite der Überlegungen. Zum einen hat man darauf hingewiesen, dass jeder Gottesdienst in sich bereits die Einladung zum Glauben impliziert. »Wo rechter Gottesdienst ist« und »dem Lobe Gottes in Liedern, Lesungen und Gebeten viel Raum« gegeben wird, da »geschieht Evangelisation«, heißt es in einer Schrift zum Gottesdienst von 1967. <sup>33</sup> Zum anderen aber feiern etliche freikirchliche Gemeinden von Zeit zu Zeit oder auch regelmäßig Gottesdienste, die das evangelistische Moment explizit zur Geltung bringen. Die bereits genannte liturgische Freiheit erlaubt solche – wie auch andere – Schwerpunktsetzungen im Gottesdienst in relativ unkomplizierter Weise.

Schließlich weist das aktuelle baptistische Bekenntnis auf den Weltbezug des Gottesdienstes hin: »Im Gottesdienst verpflichtet Jesus Christus die Seinen zur Nachfolge und zum Gehorsam, zum Glauben und zum Dienst, zur Liebe und zur Hoffnung.« <sup>34</sup> Sieht man einmal vom unglücklichen Ausdruck einer »Verpflichtung« ab, so wird hier versucht, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass das Neue Testament selbst eine bipolare Rede vom Gottesdienst kennt. Neben der Nennung besonderer gottesdienstlicher Versammlungen wird bekanntlich die Terminologie des Gottesdienstes auf das christliche Alltagsleben bezogen. Diesen »untrennbaren Zusammenhang von rituellem Vollzug und konkretem Leben im Alltag« <sup>35</sup> zu bewahren, ist ein wichtiges Movens baptistischer Frömmigkeit. Denn nach »dem Willen Gottes ist die christliche Gemeinde [...] zum Gottesdienst im Alltag dieser Welt [...] berufen und befähigt« – so das Bekenntnis. <sup>36</sup> Dazu gehört insbesondere die Verantwortung des Glaubens in der Gestalt tätiger Nächstenliebe und des Einsatzes für die »Grundfreiheiten des Menschen«. <sup>37</sup> Der deutsche Baptismus hat von Anfang an das soziale Engagement gefördert, was sich im Wahlspruch des Gründers Johann Georg Oncken, der bis heute gerne herangezogen wird, niedergeschlagen hat: *pro gloria Dei et bono publico* – zur Ehre Gottes und zum Wohle der Menschen. Und auch wenn im deutschen Baptismus soziale Reformbestrebungen niemals in gleicher Intensität öffentlichkeitswirksam vorgetragen wurden wie etwa im englischen Baptismus des 19. Jahrhunderts, so ist ein diakonischer Grundzug baptistischer Fröm-

migkeit unverkennbar. »Menschen von wirtschaftlicher, sozialer und rassistischer Unterdrückung zu befreien«, wie es im Bekenntnis formuliert wird<sup>38</sup>, ist bis in die Gegenwart hinein das Anliegen vieler baptistischer Gemeinden und in unterschiedlicher Intensität zahlreicher ihrer Mitglieder. Das sah in der Vergangenheit durch Sonntagsschularbeit oder Mutterhausdiakonie sicherlich anders aus als in der Gegenwart. Das derzeitige überwältigende Engagement einer Vielzahl baptistischer Gemeinden in Deutschland in der Flüchtlingsarbeit einschließlich Kirchenasyl, zeigt deutlich den Willen zu einer Frömmigkeit, die sich nicht »selig vor der Welt verschließt, einen Freund – einen Glaubensfreund – am Busen hält, und mit dem genießt«.

Blickt man abschließend auf die genannten vier Bestimmungsgrößen baptistisch-freikirchlicher Frömmigkeit und Gottesdienstgestaltung zurück, so lässt sich eine charakteristische Spannung notieren: Es ist die Spannung zwischen intensiver Gemeinschaft einerseits und dem Streben nach Offenheit andererseits, zwischen der Hochschätzung gemeinschaftlicher geistlicher Disziplin und der Hochschätzung individueller geistlicher Freiheit. Das Leben in dieser Spannung, unvollkommen und sich der eigenen Defizite und Gefährdungen hoffentlich bewusst, gehört zur evangelischen Identität freikirchlicher Frömmigkeit und darf wohl geradezu als ihr Kennzeichen gelten.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Martin Luther, *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes 1526*, zitiert nach: Michael Meyer-Blanck, *Liturgie und Liturgik*, Göttingen <sup>2</sup>2009, 48.

<sup>2</sup> Das Glaubensbekenntnis der deutschen Baptisten (1847), in: Hans Steubing (Hg.), *Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten*, Wuppertal 1985, 277.

<sup>3</sup> A.a.O., 278.

<sup>4</sup> Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R., *Rechenschaft vom Glauben (= RvG), Teil 2,1,1*, Kassel 2009, 18.

<sup>5</sup> RvG Teil 2,1,7, a.a.O., 25.

<sup>6</sup> Kirchweihpredigt Martin Luthers zur Einweihung der Schlosskirche Torgau am 5.10.1544, zitiert nach: Michael Meyer-Blanck, *Liturgie und Liturgik*, a.a.O., 32.

<sup>7</sup> Michael Meyer-Blanck, a.a.O., 36.

<sup>8</sup> A.a.O., 42.

<sup>9</sup> Dozentenkollegium des Theologischen Seminars Elstal, *Anmerkungen zum Thema Gottesdienst*, in: *Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie* (27) 2/2003, 60.

<sup>10</sup> A.a.O., 60f.

<sup>11</sup> Martin Luther, *Deutsche Messe*, a.a.O., 45.

<sup>12</sup> RvG Teil 2,1,5, a.a.O., 23.

<sup>13</sup> Carl Schneider, *Die schönen Gottesdienste des Herrn. Ein Beitrag zur ihrer Geschichte, ihren Grundsätzen und ihrer Gestaltung*, Kassel o.J. [1925], 50.

<sup>14</sup> Martin Luther, *Wie man beten soll. Für Meister Peter den Barbier*, zitiert nach: Ulrich Köpf/Peter Zimmerling (Hg.), Göttingen 2011, 47f.

<sup>15</sup> RvG Teil 2,1,5, a.a.O., 23.

<sup>16</sup> *Protocolle der Conferenz-Verhandlungen zu Hamburg im Jahre 1849 von den Abgeordneten der Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark*, Hamburg 1849 (Nachdruck 1982), 55.

<sup>17</sup> Steubing, *Bekenntnisse*, a.a.O., 279.

<sup>18</sup> A.a.O., 280.

<sup>19</sup> RvG Teil 1,3, a.a.O., 12.

<sup>20</sup> A.a.O., 13.

<sup>21</sup> BSELK 963f.

<sup>22</sup> A.a.O., 964.

<sup>23</sup> BSELK 1162.

<sup>24</sup> RvG Teil 2,1,6, a.a.O., 24.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Steubing, *Bekenntnisse*, a.a.O., 279.

<sup>27</sup> RvG Teil 2,1,6, a.a.O., 24.

<sup>28</sup> Eberhard Jüngel, *Mission und Evangelisation*, in: Ders., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 115.

<sup>29</sup> Thomas Kaufmann, *Martin Luther*, München <sup>3</sup>2015, 118.

<sup>30</sup> Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV/3* (2. Hälfte), Zürich 1959, 877.

<sup>31</sup> RvG Teil 2,1,2, a.a.O., 19.

<sup>32</sup> Zitiert nach Edwin Brandt, *Vom Bekenntnis der Baptisten*, in: Günter Balders (Hg.), *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984*, Wuppertal/Kassel <sup>3</sup>1989, 175-232, 210.

<sup>33</sup> Erhard Bachmann u.a., *Unser Gottesdienst. Wesen – Gestalt – Gestaltung. Ein Arbeitsheft für den Gemeindedienst*, Berlin 1967, 51.

<sup>34</sup> RvG Teil 2,1,2, a.a.O., 19.

<sup>35</sup> Christian Grethlein/Günter Ruddat, *Gottesdienst – ein Reformprojekt*, in: Dies. (Hg.), *Liturgisches Kompendium*, Göttingen 2003, 16 (mit Verweis auf J. Roloff).

<sup>36</sup> RvG Teil II,1, a.a.O., 26.

<sup>37</sup> RvG Teil II,2, a.a.O., 28.

<sup>38</sup> Ebd.



## Gottesdienst und Spiritualität

### Gemeinsamkeiten, Anknüpfungen, Unterschiede aus evangelisch-lutherischer und evangelisch-freikirchlicher Perspektive

Von Prof. Dr. Corinna Dahlgrün, Jena

**Evangelische Identitäten: Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und landeskirchlicher Sicht. Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule Elstal, 9.–10. Dezember 2016**

Ich beginne meine Ausführungen mit einigen persönlichen Sätzen. Niemand kann objektiv beobachten, schon gar nicht bei Phänomenen wie Gottesdienst und Frömmigkeit, der Beobachter hat irgendeine Art von Beziehung zum beobachteten Gegenstand, und diese Beziehung ist zu reflektieren. Meine Perspektive ist mittlerweile dezidiert lutherisch, also »landeskirchlich« in einer ganz bestimmten Prägung. Und da man den Lutheranern ja gern und nicht ganz zu Unrecht gewisse katholische Tendenzen nachsagt, ist der Unterschied zur freikirchlichen Position innerhalb des evangelischen Spektrums hier vermutlich am größten. Zugleich ist meine Perspektive allerdings auch durch meine freikirchliche Herkunft bestimmt – mein Großvater war Baptistenprediger, meine ersten vier Lebensjahre sind geprägt durch eine Diakonisse, die mich betreute, und groß geworden bin ich in einer evangelisch-freikirchlichen Gemeinde in Hamburg, bevor ich dann mit Anfang 20 in die Hamburger Hauptkirche St. Katharinen wechselte. Ein solcher Wechsel wird zunächst meist dadurch verarbeitet, dass eine Distanzierung gegenüber dem alten und eine vehemente Identifikation mit dem neuen geistlichen Zuhause geschieht. Mein sehr kluger und erfahrener Pastor in Katharinen<sup>1</sup> versuchte das von vornherein durch den Hinweis zu lenken, dass man nie vergessen dürfe, auf wessen Schultern man stehe. Und nach einer Zeit der eher schroffen Abgrenzung habe ich mich daran erinnert und versucht, zu einer Integration zu kommen. Dies betrifft den Bereich der Spiritualität deutlich mehr als den des Gottesdienstes, mit dem ich einsetze (1. Gottesdienst, unterteilt in einige geschichtliche Einsichten und einige inhaltliche Überlegungen). Dann folgt ein kürzerer Blick auf die Spiritualität (2. *Praxis pietatis*). In einem Fazit (3.) versuche ich meine Perspektive knapp zu bündeln.

#### 1.1 Gottesdienst, geschichtlich

Nach dem Verständnis Luthers ist die gottesdienstliche Normalform ein Abendmahlsgottesdienst, der den Grundriss der katholischen Messe beibehält, doch von unevangelischen Bestandteilen gereinigt ist; so ist es in der »Formula missae« von 1523 zu finden. Im Bestreben, der Gemeinde das Geschehen verständlich zu machen und es kognitiv wie emotional stärker einzuprägen, vereinfacht er dieses Gerüst in seiner Schrift von 1526, der »Deutschen Messe«. Die klassische Struktur ist hier gegenüber der »Formula missae« weiter aufgelöst, das Traditionsgut im Bereich des Abendmahls weiter reduziert.<sup>2</sup>

Neben diesen Formen des Abendmahlsgottesdienstes kann Luther auch den Wortgottesdienst als vollen Gottesdienst anerkennen, insofern auch hier das geschieht, was für ihn das Wesen allen Gottesdienstes ausmacht: »das unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang«.<sup>3</sup> Luther entwirft also keine vom abendländischen Messtypus abweichende neue Ordnung des Gottesdienstes (wenn wir von seiner dritten Ordnung, den Hausgottesdiensten, einmal absehen), doch er setzt inhaltliche Akzente: Die biblischen Schriften und die Rechtfertigungslehre werden die entscheidenden Kriterien für den Gottesdienst. Verworfen wird aus der katholischen Liturgie alles, was die Betonung von Menschenwerk bedeuten könnte, das betrifft vor allem den Opfergedanken in der Eucharistie. Konstruktiv wird die Sündenvergebung zur Mitte des Gottesdienstes, was sich unter anderem im Abendmahlsempfang ausdrückt (der Einzelne empfängt kniend die Elemente und damit die Vergewisserung seines Gerechtfertigtseins). Die Struktur der Messe wird von Luther aus dieser theologischen Erkenntnis heraus vor allem im Bereich der Eucharistie, des Abendmahls, das für ihn Sakrament bleibt, folgerichtig aufgelöst zugunsten theologisch als einwandfrei erscheinender Einzelformen. Da die Reformatoren den Anschluss an die altkirchliche Liturgie zwar suchten, doch nicht fanden, hat das in vieler Hinsicht eine liturgische Verarmung zur Folge. Die reformatorische Abendmahlsliturgie wurde auch von evangeli-

schen Liturgiewissenschaftlern vielfach als Torso beurteilt,<sup>4</sup> bis die Möglichkeiten des »Evangelischen Gottesdienstbuchs« (1999) hier Abhilfe schufen.

Luthers Überlegungen zur Erneuerung des Gottesdienstes wurden nun im Bereich lutherischer Reformation überall rezipiert, doch nicht überall in gleicher Weise. Im Norden stehen die von Johannes Bugenhagen geschaffenen Kirchenordnungen in enger Verbindung zur festlicheren Gottesdienstform der »Formula Missae«. Die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung orientiert sich an der sparsameren »Deutschen Messe« (was den Zusammenschluss mit reformiert geprägten Christen zur unierten Kirche zweifellos erleichtert hat). Im südwestdeutschen Raum gibt es zudem den lutherischen Predigtgottesdienst als Hauptgottesdienst, der an den mittelalterlichen Pronaus, den Prädikantengottesdienst, anknüpft.<sup>5</sup> Im weiteren Verlauf der Geschichte wurden, besonders in der Zeit von Pietismus und Aufklärung, weitere Änderungen – man kann auch sagen: Reduktionen – vorgenommen; immer wieder gab es aber auch Versuche, eine festlichere liturgische Form wiederherzustellen. Nach dem 2. Weltkrieg gelang es, mit der »Agende I« (1955) eine gemeinsame Ordnung zu schaffen, die den lokalen Unterschieden durch etliche Variationsmöglichkeiten entgegenkam. Ihr Ablauf entspricht in der Regelform dem klassischen Messtypus, mit Reduktionen im Bereich des Abendmahls, doch bereits mit der Möglichkeit, Eucharistiegebete zu ergänzen und eine reichere Liturgie zu feiern.

Jeder theologische Ansatz bewirkt seine eigenen liturgischen Strukturen. Im reformierten Raum sind die Eingriffe in die klassische Messe größer. Für Zwingli, der eine selbstständige liturgische Gestaltung auf dem Boden eines rationalen Biblizismus unternimmt, ist der sonntägliche Hauptgottesdienst ein Predigtgottesdienst; das Abendmahl als reines Gedächtnismahl soll viermal im Jahr gefeiert werden. Die meisten Zeremonien und jeder Gesang werden abgeschafft. Aus den Restbeständen der Liturgie wird eine sehr einfache Gottesdienstordnung geschaffen, die ihren Schwerpunkt auf Verkündigung und »schnörkelloser« Anbetung Gottes hat; die Elemente sind Lesung, Predigt und Gebet.

Calvin, der im Gegensatz zu den anderen Reformatoren nie Priester war, also zur römischen Messe kein persönliches Verhältnis hatte, orientiert sich bei seinen Überlegungen zum Gottesdienst von vornherein an reformierten Gemeinde-

ordnungen. Er propagiert Freiheit in liturgischen Fragen, die sich wesentlich als Freiheit von fester Form, von geprägter Liturgie im Bereich des Ordinarius äußert. Aus theologischen Gründen fordert er die sonntägliche Abendmahlsfeier, doch ist das im reformierten Bereich nicht verwirklicht worden. Das Element von Lob und Dank tritt weitestgehend zurück hinter ethischen Belehrungen. Im Hinblick auf die gottesdienstliche Musik erlaubt er immerhin das unbegleitete und in jedem Fall einstimmige Psalmlied (in späterer Zeit ist diese Vorschrift durchaus umgangen worden).

Insgesamt trugen und tragen – trotz mancher inzwischen erfolgter Annäherungen – Gottesdienst und Abendmahl in den reformierten Kirchen ein stark lehrhaftes Gepräge, an die Stelle des Priesters tritt der Prediger, der im wesentlichen Lehrer ist. Diese liturgische Sparsamkeit hat theologische Gründe, wie z.B. eine starke Betonung der Gebote, insbesondere des Bilderverbotes. Generell festzustellen ist in den reformierten Gottesdiensten ein biblischer Ton und eine auf die Gesamtheit des Gottesvolkes bezogene Ordnung; es ist eine Volksliturgie im Sinne einer Feier, an der von Anfang bis Ende die ganze Gemeinde beteiligt ist. Der Gottesdienst soll der Erbauung jedes Einzelnen dienen und ihn in seiner Heiligung unterstützen. Die Betonung der Gemeinschaft zeigt sich in der Form der Abendmahlsausteilung, die immer den Charakter der Tischgemeinschaft hat. Die betende Gemeinschaft wird zum Leib Christi in dieser Welt.

Die freikirchlichen Gottesdienste knüpfen nach meiner Erfahrung an den reformierten Gottesdiensttypus an. Ich beschreibe aus meiner Sicht zwei Formen, eine aus traditionellen, eine aus eher charismatisch orientierten Gemeinden. Beide Formen folgen – auch wenn dies gelegentlich vehement bestritten wird – einer Liturgie; in beiden Fällen folgt diese in ihrer Anordnung und auch hinsichtlich ihrer Elemente dem Typus des Wortgottesdienstes.

Die traditionelle Form: Anstelle einer liturgischen Begrüßung (wie trinitarischem Gruß oder Adjutorium) findet sich nach Orgelvorspiel oder Musikstück der Band und dem ersten Gemeindelied oft ein geistlicher Gruß mit Bibelwort, dazu die Begrüßung von Gästen, die nach Nennung von Namen und Herkunft im Gottesdienst willkommen geheißen werden (was die Rolle der Gemeinde als gemeinsamer Gastgeber betont). Kyrie und Gloria fehlen, doch wird ein Psalm gebetet, meist zwischen Gemeindeguppen im Wechsel. Die biblischen Lesungen können als Elemente vorkom-

men. Die Predigt ist oft lang und zeigt biblisch-erweckliche Züge. In formaler Hinsicht schwankt sie zwischen Homilie und Themenpredigt. Auf ausführliche, familiär gehaltene Abkündigungen folgen Gebetsgemeinschaften, in denen die Predigt, einzelne Gemeindeglieder und die Gemeinde insgesamt zum Thema werden. Ein vorformuliertes Glaubensbekenntnis wie auch das Vaterunser fehlen oft. Gebet und Segensbitte oder Segen beschließen den Gottesdienst. Das Abendmahl wird in vielen Gemeinden einmal monatlich gefeiert, sitzend in den oft im Halbrund um einen großen Tisch angeordneten Bänken bzw. Stuhlreihen. Vorbild ist die Tischgemeinschaft beim letzten Mahl Jesu; die Elemente sind Weißbrot und Wein, die nicht konsekriert werden. Wie bei Zwingli ist das Mahl ein Gedächtnismahl.

Die charismatische Form: Nach dem ersten Lied folgen durch den Gottesdienstleiter Begrüßung, Ansagen, Gratulationen und sogenannte Zeugnisse. Das bedeutet, dass, wer möchte, erzählen kann, wie er Gott in der vergangenen Woche erlebt hat. Danach gibt es eine ausgeprägte Lobpreis- und Anbetungszeit, in der moderne deutsche und englische Lieder gesungen werden, die Gott preisen oder dazu einladen, das eigene Leben auf ihn auszurichten. Auch gemeinsamer Sprachengesang der Gemeinde oder lautes gleichzeitiges In-Sprachen-Beten aller Gottesdienstbesucher findet sich in diesem Abschnitt. Wer einen Eindruck, ein Bild oder ein prophetisches Wort hat, kann es über das Mikrophon an die Gemeinde weitergeben. Die sich anschließende Predigt dauert zwischen 30 und 60 Minuten und behandelt Themen, die dem Predigenden auf dem Herzen liegen oder auf die gehörten Worte und Bilder reagieren. Homiletisch handelt es sich meist um Themenpredigten. Es schließt sich eine weitere Anbetungszeit an, in der für Kranke gebetet wird oder die Möglichkeit besteht, durch persönliches Gebet auf die Predigt zu reagieren. Ist der Gottesdienst nach zwei bis zweieinhalb Stunden zu Ende, trifft sich die Gemeinde zum Gemeinde-Kaffee.

Die hier vorgestellte Form fand sich in vielen Gottesdienstmitschnitten, die ich ausgewertet habe, insofern möchte ich von einer freikirchlichen Liturgie sprechen. Sie ist gegenüber der lutherischen sparsamer in der Form und freier in der Wortwahl, wobei, darüber sollte die vermeintliche oder tatsächliche Freiheit nicht hinwegtäuschen, in beiden Fällen Konventionen gegeben sind, Sprachgewohnheiten, an die sich die Sprechenden in aller Regel halten. Freiheit im Hinblick auf die Anordnung der einzelnen Ele-

mente ist bei freikirchlichen ebenso wie in lutherischen Gottesdiensten vorhanden – mindestens seit dem Evangelischen Gottesdienstbuch ist auch in den lutherischen Kirchen so ziemlich alles möglich. Und auch die Füllung der einzelnen Elemente kann in den Denominationen ähnlich ausfallen – freie Begrüßungen gibt es in lutherischen Gottesdiensten ebenfalls (man mag sie mögen oder auch nicht), und in den Gemeinden, in denen die Geistliche Gemeindeerneuerung stark vertreten ist, werden sich Anbetungszeiten, Lobpreis und persönliche Zeugnisse ebenso finden wie in den charismatisch orientierten freikirchlichen Gemeinden. Sehr viel stärker betont als im lutherischen Raum ist in den freikirchlichen Gottesdiensten der Gemeinschaftsgedanke. Und bei den Lutheranern ist die Predigt in aller Regel kürzer.

## 1.2 Gottesdienst, inhaltlich

Im Hinblick auf Gottesdienstinhalte beschränke ich mich auf zwei inhaltliche Momente, das Glaubensbekenntnis und das Gebet.

In den Entwürfen Luthers haben wir gesehen, dass er das Nicaenum vorsieht. Luther kennt aber auch die Möglichkeit, die gemeinsame Glaubensgrundlage in einem Lied zu bekennen, dessen Text er selbst verfasst hat: »Wir glauben all an einen Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, der sich zum Vater geben hat, dass wir seine Kinder werden« (EG 183). Im Laufe der Liturgiegeschichte wurde variiert: Mal sang die ganze Gemeinde, mal sang der Chor, mal sprach der Pfarrer. Im Pietismus wurde das gemeinsame Bekenntnis oft weggelassen, in der Zeit der Aufklärung wurde es »vernünftig« variiert.<sup>6</sup> In der Zeit des Kirchenkampfes wurde es, nun das Apostolicum, das alte Taufbekenntnis, der Gemeinde in den Mund gelegt, damit nicht deutsch-christliche Pfarrer eigenmächtig Änderungen vornehmen konnten. Und im Mund der Gemeinde ist das Glaubensbekenntnis geblieben, meist als Apostolicum, das die Gemeinden auswendig können, an hohen Festtagen auch als Nicaenum, das in der Regel abgelesen werden muss.

Auch freikirchliche Gottesdienste kennen Bekenntnisse des Glaubens, die jedoch individuell formuliert und als persönliches Zeugnis abgelegt werden, in den stärker traditionellen Gemeinden auch nicht unbedingt in jedem Gottesdienst, sondern vor allem bei der Vorstellung der Taufbewerber. Auf diese Praxis sind die Menschen in den Freikirchen meist stolz. Häufig formulieren sie gegen die »landeskirchliche« Praxis einen

massiven Einwand: Ein vorformuliertes Bekenntnis sei formelhaft, bloß äußerlich gesprochen, nicht glaubwürdig. Das mag immer wieder einmal stimmen. Immer wieder allerdings stimmt es auch nicht. Für viele lutherische Christen ist das Bekenntnis des Glaubens ein dankbares, lobpreisendes Gebet, das sie als Antwort auf das Evangelium in Lesung oder Predigt gern mitsprechen. Und wer im Glauben angefochten, verunsichert ist, kann sich im Bekenntnis der Geschwister bergen; er muss nicht für alles selbst einstehen. Wer in das Sprechen der Gemeinde einstimmt, kann zudem nicht nur denken, sondern erleben, dass er auf derselben Grundlage steht wie die anderen. Und von außen betrachtet: Das Zusammenfinden im gemeinsamen Bekennen ist ein gutes Gegengewicht gegen die in den evangelischen Kirchen so stark verbreitete Subjektivität. Würde man die Gemeinden ein neues Bekenntnis formulieren lassen, käme oft nicht viel mehr dabei heraus als ein karger Minimalkonsens.<sup>7</sup>

Auf der anderen Seite: Sind die freikirchlichen Bekenntnisse wirklich immer so persönlich, wie ihre Formulierungen vermuten lassen? Ich erinnere mich an Vorstellungen von Taufbewerbern, bei denen jeweils ca. neun von zehn erklärten, sich bekehrt zu haben, Jesus für sich gefunden und ihr Leben ihm übergeben zu haben. Bei den Zeugnissen in charismatischen Gottesdiensten ist es in der Regel nicht anders: Gott hat zu dem Glaubenden gesprochen, ihn gewarnt, ihm geholfen, Dinge wundersam gewendet. Auch hier folgen die Bekenntnisse häufig – nicht immer, das möchte ich nicht behaupten – einer Konvention, einer konsensualen Erwartung, auch wenn diese nirgends niedergelegt ist. Sie klingen persönlich, aber sie sind es nicht, mindestens nicht nur.

Bei gottesdienstlichen Gebeten kommt es aus liturgiewissenschaftlicher Sicht darauf an, dass vor Gott gebracht wird, was die Gemeinde thematisch bewegt und dass das Gebet in seinem Stil, in seiner Sprache und in seinen Aussagen ein Einschwingen aller ermöglicht.<sup>8</sup> Das Gebet kann durch einen oder mehrere Beter vorbereitet und gesprochen werden. Wichtig ist, dass es tatsächlich ein Gebet der versammelten Gemeinde ist.

Die Gebete in den lutherischen Gottesdiensten werden in der Regel der Literatur entnommen, bearbeitet, angepasst, fallweise auch frei formuliert. Das variiert je nach Neigung oder Vorbereitungszeit der Kollegen. Eines allerdings haben diese Gebete in der Regel gemeinsam: Sie sind schriftlich fixiert und überindividuell formuliert, im Idealfall sprachlich so klar und inhaltlich so

offen, dass alle Gottesdienstbesucher sich in sie hineinfinden, hineinbeten können, dass niemand durch eine Bitte oder einen Dank ausgeschlossen wird. Das gelingt nicht immer gleichermaßen, und man kann auch nicht auf alle Empfindlichkeiten Rücksicht nehmen. Aber die im Gottesdienstbuch angebotenen Beispiele erfüllen diese Kriterien recht gut. Freilich kann der Einzelne seine Gebete in dieser Situation nicht in seiner eigenen Sprache vor Gott bringen, und seine Anliegen finden sich vielleicht auch nur teilweise in den allgemein formulierten Bitten wieder. Um den Anliegen der Einzelnen Raum zu geben, sollte darum mindestens in den Fürbitten eine Zeit der Stille eingehalten werden (und ich meine wirklich *Zeit*, nicht nur einige zeichenhafte Sekunden).

Freikirchliche Gebete sind meist frei formuliert, damit stark situativ geprägt, subjektiv und in der Sprache des Beters gehalten – abgesehen von den bereits genannten sprachlichen Konventionen wie auch der Beobachtung, dass manche Beter in jedem Gottesdienst verlässlich dasselbe beten. Hier kann es dann passieren, dass Beter A etwas äußert, das Beterin B ärgert und dem sie darum betend widerspricht, mehr oder weniger subtil. Hier können in Gebeten Normen für den rechten Glauben oder die rechte Moral formuliert werden, die Menschen kritisieren oder ausschließen. Die Form der Gemeinschaftsgebete nimmt auf der einen Seite den Gedanken des Priestertums aller Getauften ernst und ist damit demokratischer als etwa die Proshonese. Auf der anderen Seite können die subjektiven Gebete Einzelner der Gemeinde als ganzer das Mitbeten erschweren.

Zwei Beispiele, beide aus dem Anfangsteil von Pfingstgottesdiensten, das erste ist nach einem Gottesdienstmitschnitt transkribiert, das zweite entstammt dem Evangelischen Gottesdienstbuch. Im ersten Fall setzt der Beter seine Verfassung absolut, auch wenn er meist im »Wir-Stil« formuliert:

Vater,  
du weißt doch, wie es in uns aussieht:  
wir sind gehetzt und erledigt,  
die Woche war anstrengend, das reine Chaos,  
viel zu erledigen, Konflikte, Stress.  
Das hört auch am Sonntagmorgen nicht einfach auf.  
Wir kommen aus unserem Alltag  
und sind noch gar nicht richtig da.  
Aber ich möchte dir danken, daß wir hier sein dürfen.  
Und ich möchte dich bitten:

Schick uns deinen Geist,  
 sei du in unseren Herzen,  
 nimm dir Zeit für uns  
 und warte auf uns, bis wir ganz da sind.  
 Und dann sprich du zu uns und nimm uns ins  
 Gebet.  
 Sei du stärker als unser Stress,  
 damit wir wieder zu uns selber kommen  
 und dann auch wirklich Gemeinschaft haben.  
 Mach es gut mit uns in diesem Gottesdienst.  
 Lass uns deine Liebe erfahren und fühlen.  
 Danke, Vater, dass wir dich so bitten dürfen  
 und dass du uns segnen willst.  
 Amen.

Gemeindeglieder, die fröhlich und entspannt und »ganz da« sind, werden aus diesem Gebet ausgeschlossen. Die Sprache entspricht dabei teilweise einer agendarischen Gebetsprache, an anderen Stellen handelt es sich eher um familiär gehaltene Umgangssprache, ein spezifischer Jargon liegt nicht vor. Hier kommt es auf Gewohnheiten des eigenen Sprechens mit Gott an: Manchen ist die Sprache zu familiär, sie wirkt für sie exkludierend. Für andere wird damit ihr privates Beten gottesdienstlich fortgesetzt, und damit haben sie natürlich keinerlei Schwierigkeiten. Je nach Gewohnheit ist ein Mitbeten möglich.

Das zweite Gebet ist eine klassische sogenannte Kollekte, die bestimmten Kompositionsregeln folgt.<sup>9</sup>

Herr, unser Gott,  
 du hast in die Herzen der Menschen deinen  
 Heiligen Geist gegeben.  
 Wir bitten dich:  
 Mach uns durch ihn wach und lebendig,  
 schenke uns mit ihm Hoffnung,  
 und lass uns in ihm gemeinsam das Leben feiern.  
 Durch deinen Sohn Jesus Christus, unseren  
 Herrn,  
 der mit dir und dem Heiligen Geist  
 lebt und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit.  
 Amen.

Das Gebet ist so knapp gehalten, dass es einige Übung braucht, inhaltlich zu folgen und mitzubeten – hier könnte man sagen, dass die hochelaborierte Form möglicherweise Gemeindeglieder ausschließt, die mit dieser Gebetsform nicht vertraut sind, auch wenn sie sie an jedem Sonntag wieder hören. Davon abgesehen entspricht das Gebet jedoch den Erfordernissen der gehobenen, dabei jedoch nicht poetischen Sprache, allzu subjektive Aussagen werden vermieden, ein Mitbeten

ist grundsätzlich möglich, wiederum allerdings: je nach Gewohnheit.

## 2. Praxis pietatis

Zu einem zweiten Bereich soll ich mich aus »landeskirchlicher« Perspektive äußern, dem der Spiritualität. Spiritualität, Frömmigkeit, gelebter Glaube, also *praxis pietatis* – es gibt viele Namen, im Wesentlichen aber ist es eine Sache. Eine Zuordnung zu »freikirchlicher« oder »landeskirchlicher« Spiritualität erscheint oft in Form von Klischees:

Bei den einen findet sich, so kann man hören oder lesen, zum Beispiel das tägliche Einhalten einer Stillen Zeit mit Lesen der Bibel in *lectio continua*. Es gibt intensive Gebetsgemeinschaften (freies Gebet) und Hauskreise um biblische Texte. Geistliche Begleitung geschieht durch prophetische Worte, die von einem für einen anderen im Gebet empfangen werden. Seelsorge geschieht oft als ein Dem-Einzeln-Nachgehen durch die Gemeindeglieder, signifikant ist generell die hohe Achtsamkeit für jedes einzelne Gemeindeglied. Und wichtig ist den Menschen in der Gemeinde ihre persönliche Gottes-, mehr noch ihre Jesusbeziehung, die ihre Frömmigkeit und ihr Leben prägt.

Die anderen haben, so wird verschiedentlich festgehalten, geprägte Formen wie etwa Luthers Morgen- und Abendsegens oder die Tagzeitenliturgie. Sie beten zuhause überlieferte Tischgebete und praktizieren zudem auch stilles privates Gebet (die Unterstellung der anderen Seite lautet dann gern und zuweilen zu Recht, dass sie dies eigentlich eher nicht, mindestens nicht regelmäßig tun). Sie haben Hauskreise, in denen sie über Literatur oder theologische Texte sprechen, die zu Gesprächen über den eigenen Glauben führen. Geistliche Begleitung gibt es bei ihnen in Formen, die von den katholischen Geschwistern übernommen wurden, bis hin zu evangelischen Exerzitien. Seelsorgliche Begleitung geschieht meist durch Pfarrer, Pastorin oder Besuchsdienste, sofern dies von Gemeindegliedern gewünscht wird (die Geburtstagsbesuche lasse ich außen vor). Ihre Frömmigkeit ist geprägt durch ein intensives Gestalten und Miterleben des Kirchenjahres und durch die Christusbeziehung.

Die Losungen, das Singen von Liedern und Chören auch im privaten Raum, das Herzensgebet und Fahrten ins Heilige Land oder ein Begehen des Jakobsweges kennen beide, und in ökumeni-

schen Gemeinschaften wie Iona sind beide als Mitglieder anzutreffen.

Diese Gegenüberstellung beruht, ich wiederhole es, auf Klischees, die heute so nicht mehr durchgängig zutreffen. Historisch betrachtet sieht das ein wenig anders aus: In der Anfangszeit einer Bewegung dient nicht nur der Gottesdienst, sondern ebenso die Spiritualität zur Abgrenzung, mit dem Ziel, die eigene Identität festzuhalten. So haben die Reformatoren Heiligenverehrung, Wallfahrten, die Segnung von Gegenständen des täglichen Gebrauchs, und – in der reformierten Tradition – auch Stundengebete nicht allein aus inhaltlichen Gründen verworfen – das natürlich zuerst und vor allem –, sondern auch, um sich zu unterscheiden. Diese Unterscheidung hat sich lange durchgehalten, doch in Zeiten ökumenischer Annäherung haben etwa evangelische und katholische Christen erfahren, dass es bereichert, voneinander zu lernen. Seitdem ist den katholischen Geschwistern die Bibel wichtiger, und viele unserer Lieder sind in ihr »Gotteslob« eingewandert. Und evangelische Christen stellen Ikonen in ihren Wohnungen auf, erfinden evangelische Pilgerwege und nehmen Exerzitien.

Grundsätzlich unterschieden und schematisch unterteilbar begegnet die *praxis pietatis* heute nicht mehr, auch wenn manche Elemente immer noch eher für die einen als für die anderen signifikant sind.

### 3. Fazit

Wenn ich die gottesdienstlichen Formen gegenüberstelle, sehe ich vieles Verbindende zwischen Lutheranern und Baptisten: Die Hochschätzung des Wortes der Schrift, als Lesung und ausgelegt in der Predigt, die Bedeutung des Betens, ob in einer Form gebunden oder frei, die Bedeutung des Gotteslobs in der Musik (in welchem Stil auch immer). Ob ich mich in dem einen oder in dem anderen wohler, mehr zuhause fühle, ist vielleicht meist eher eine Frage der Gewohnheit und der persönlichen Bedürfnislage und weniger eine Frage der Theologie.

Unterschieden bleibt das Abendmahlsverständnis (Gedächtnismahl oder Sakrament) und – meist schon architektonisch nahegelegt – die Art der Austeilung (obwohl im lutherischen Raum das Gewicht auch immer stärker auf den Aspekt des Gemeinschaftsmahls gelegt wird). Unterschieden, jedenfalls graduell, bleibt das Vorkommen des Persönlichen: Im Lutherischen Raum kann Liturgie frei sein von persönlichen Einsprengeln, die

Emotionen werden eingebunden in die Form. In der Freikirche spielen die persönlichen Emotionen des Liturgen bzw. Predigers und der Beter eine deutlich größere Rolle, und sie kommen zur Sprache. Darüber hinaus scheint mir in den lutherischen Kirchen die kirchenjahreszeitliche Bindung größer, die mich durch die verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte führt und mich an die verschiedenen Aspekte des Christusgeheimnisses erinnert. Zuweilen erinnert sie mich damit an Dinge, die mir im Augenblick nicht wichtig sein mögen, die ich aber vielleicht gerade darum im Gedächtnis behalten sollte.

Hinsichtlich der Spiritualität kann ich mich ganz kurz fassen: Ich kann von jedem lernen, der seinen Glauben in einer lebendigen Beziehung zu Gott und den Geschwistern im Glauben lebt. Prüft aber alles, und das Gute behaltet (1 Thess 5,17).

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Der damalige Hauptpastor von St. Katharinen, Dr. Klaus Reblin.

<sup>2</sup> »Formula missae et communionis« von 1523: Introitus, Kyrie, Gloria, Kollekte. Epistel, Graduale mit Halleluja, Evangelium, Nicaenum, Predigt. Zurüstung (Segnung) und Herzutragen der Elemente, Präfatationsdialog und Präfation, Verba testamenti, Sanctus, Benedictus mit Elevation, Vaterunser, Friedensgruß, Austeilung, Dankgebet. Benedicamus, Segen. »Deutsche Messe« von 1526: Introitus, Kyrie, Gloria, Kollekte. Epistel, Graduale mit Halleluja, Evangelium, Nicaenum, Predigt. Exhortation (Vaterunserparaphrase), Verba testamenti, Austeilung, Dankgebet. Eine Erläuterung zum »Graduale«: Ursprünglich rahmten Psalmengesänge mit dem Halleluja als sonntäglich wechselnde Antiphon die Epistel, d.h. das Graduale, der sogenannte Stufengesang (wohl weil es von den Stufen des Ambo, dem erhöhten Lesepult, aus durch Vorsänger angestimmt wurde), folgte auf die erste Schriftlesung aus Altem Testament oder der Apostelgeschichte, auf das Graduale folgte wiederum die Epistellesung. Nach dem Wegfall der ersten Lesung erschienen Psalm und Halleluja aufeinanderfolgend nach der Epistel. Anstelle des Graduale gab es auch die liturgische Antwortmöglichkeit der Sequenz (ein aus dem Halleluja erwachsener Gesang, der ursprünglich ein wortloser Jubilus auf Vokalen war). Bei Luther wird anstelle des chorischen Psalmengesangs ein deutsches Gemeindelied gesungen, das Wochenlied in der lutherischen Tradition.

<sup>3</sup> WA 49,588, Predigt bei der Einweihung der Torgauer Schlosskirche 1544.

<sup>4</sup> Zu denken ist hier z.B. an etliche Anmerkungen von Hans-Christoph Schmidt-Lauber; auch Frieder Schulz hat sich verschiedentlich in diesem Sinne geäußert.

<sup>5</sup> Das Prädikantenamt wurde im Mittelalter zur theologischen Unterweisung des Volkes geschaffen. Die Prädikaturen waren – oft von Laien gestiftete – Predigerstellen, deren Inhaber zum

regelmäßigen Predigen, aber in der Regel nicht zur Feier der Messe verpflichtet waren.

<sup>6</sup> D.h. bekannt wurde nur, was dem Verstand einleuchtete, vgl. z.B. den zweiten Artikel in der sog. Adlerschen Agende (Schleswig-Holsteinsche Kirchen-Agende. Einrichtung der öffentlichen Gottesverehrung. Formulare für die öffentlichen Religionshandlungen. Sonntags- und Festtags-Perikopen. Auf allerhöchsten Königlichen Befehl zum künftigen allgemeinen Gebrauch in den Herzogthümern Schleswig und Holstein, der Herrschaft Pinneberg, der Grafschaft Ranzau und der Stadt Altona, verfaßt von Dr. Jac. Georg Christian Adler, Schleswig 1797, 158): »Wir bekennen und glauben, daß Jesus Christus Gottes Sohn und sein glaubwürdigster Gesandte an die Menschen sey, daß er dazu in die Welt gekommen, um die Menschen von dem Elende der Sünde zu befreien, daß er zu diesem Zweck Gottes Willen gelehrt, und seine Lehre durch den Tod am Kreuze bestätigt habe, am dritten Tage aber von den Todten wieder auferstanden und zur größten Herrlichkeit bei Gott erhöht worden sey, um uns dadurch den Trost der Vergebung der Sünden und die Hoffnung des ewigen Lebens zu verbürgen. Daher wir uns auch verbunden fühlen, ihn als unsern Erlöser zu verehren, und seine Lehre als die vollkommenste Anweisung zur wahren Glückseligkeit anzunehmen und zu befolgen.« In diesem Text ist immerhin, obwohl etwa die Empfängnis durch den Heiligen Geist, die Jungfrauengeburt, das

Leiden und die Wiederkehr zum Gericht fehlen und in der Rede von der Bestätigung der Lehre durch den Kreuzestod eine implizite Ablehnung des Sterbens pro nobis wahrgenommen werden kann, manches traditionelle Element erhalten geblieben: die Gottessohnschaft, die Sündenvergebung, der Tod am Kreuz, die Auferstehung und sogar die Himmelfahrt. Allerdings wird nicht an den Gottessohn geglaubt, es wird lediglich das Für-wahr-Gehaltene benannt. Weiterhin fällt ein gewisser Aktionismus auf, dem das »ich glaube« bzw. »wir glauben« nicht zu genügen scheint –Taten müssen folgen, der Lehre Jesu entsprechend, der wiederum als Vorbild unseres Handelns erscheint.

<sup>7</sup> An Gott glauben wir innerhalb der Kirche wohl noch alle, an den Schöpfer auch, solange man uns die gedankliche Freiheit einräumt, die Schöpfungsberichte nicht wörtlich zu nehmen. Aber schon bei der Allmacht hört in der Regel die Einigkeit auf, wie ich bei entsprechenden Versuchen mit unterschiedlichen Gruppen immer wieder erlebt habe.

<sup>8</sup> Dies ist besonders wichtig in Gemeinden, in denen kontroverse politische Ansichten vertreten werden, für oder gegen die Aufnahme von Asylanten zum Beispiel.

<sup>9</sup> Die Struktur der kirchlichen Gebete: Anaklese / Anamnese (de tempore) / (Epiklese) / Bitte bzw. Fürbitte (an die Anamnese gebunden) / Doxologie oder Conclusio / Akklamation. 

## Beiträgerinnen und Beiträger:

*Prof. Dr. Corinna Dahlgrün* ist Professorin für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

*Diethard Dahm* ist Richter a. D. am Oberverwaltungsgericht Berlin-Brandenburg und Richter am Verfassungs- und Verwaltungsgericht des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.

*Dr. Joel Driedger* ist Pastor der Berliner Mennoniten-Gemeinde.

*Dr. Thomas Hahn-Bruckart* ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

*PD Dr. Eva Harasta* ist Studienleiterin für Theologie und interreligiösen Dialog an der Evangelischen Akademie zu Berlin.

*Pfarrer Christoph Hartmann* ist Pfarrer der Evangelischen Brüdergemeine Berlin (Herrnhuter).

*Oberkirchenrat PD Dr. Martin Illert* ist Referent für Orthodoxie, allgemeine Ökumene und Stipendien im EKD-Kirchenamt in Hannover.

*Pastor Peter Jörgensen* ist Beauftragter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) am Sitz der Bundesregierung in Berlin.

*Oberkirchenrat Dr. Hendrik Munsonius* ist wissenschaftlicher Referent am Kirchenrechtlichen Institut der EKD in Göttingen.

*Prof. Dr. Dr. Martin Rothkegel* ist Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Hochschule Elstal.

*Prof. Dr. Volker Spangenberg* ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule Elstal.

*Pastor Gabriel Straka* ist Superintendent des Berliner Distrikts der Evangelisch-methodistischen Kirche.

*Prof. Dr. Uwe Swarat* ist Professor für Systematische Theologie und Dogmengeschichte an der Theologischen Hochschule Elstal.

*Prof. Dr. Dorothea Wendebourg* ist emeritierte Professorin für Kirchengeschichte mit dem Schwerpunkt Mittlere und Neuere Kirchengeschichte/Reformationsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.





# epd Dokumentation

## Informationen aus erster Hand

*Texte und Dokumente aus Kirche und Gesellschaft*

Ich bestelle ein kostenloses  
Probexemplar epd Dokumentation

Tel.: (069) 58098-191

Fax: (069) 58098-226

E-Mail: [aboservice@gep.de](mailto:aboservice@gep.de)

[www.epd.de](http://www.epd.de)

Absender

---

---

---

---

Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik gGmbH · Aboservice · Postfach 50 05 50 · 60394 Frankfurt

---

## Jahrgang 2016

42/16 – **Frühling im Gemeindegemeinderat. Jugendliche in den Gremien der EKBO** (Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin) – 40 Seiten / 4,60 €

43/16 – **Ruhe vor dem Jubiläum?** (Ökumenischer Lagebericht 2016) – 36 Seiten / 4,10 €

44/16 – **Ökumenische Pilgerreise ins Heilige Land** (16.-22.10.2016) – 32 Seiten / 4,10 €

45/16 – **Vom Konflikt zur Gemeinschaft – Verbunden in Hoffnung. Gemeinsames katholisch-lutherisches Reformationsgedenken.** (Dom zu Lund und Malmö-Stadion) – 40 Seiten / 4,10 €

46/16 – **Frauen der Reformation** (Tagung der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt e.V.) 56 Seiten / 5,10 €

47/16 – **Eröffnung des 500-jährigen Reformationsjubiläums am 31. Oktober 2016 in Berlin** 32 Seiten / 4,10 €

48/16 – **Prämissen, Perspektiven, Parteilichkeit. Einblicke in Diskurse und Erfahrungen der Jungen- und Männerarbeit.** (Fachtagung der Evangelischen Akademie Meißen) – 60 Seiten / 5,10 €

49/16 – **Synodentagung 2016 in Magdeburg (1)** 3. verbundene Tagung der 12. Synode der EKD, der 12. Generalsynode der VELKD und der 3. Vollkonferenz der UEK, Magdeburg, 3. bis 9. November 2016 (Berichte) – 48 Seiten / 4,60 €

50/16 – **Synodentagung 2016 in Magdeburg (2)** 3. verbundene Tagung der 12. Synode der EKD, der 12. Generalsynode der VELKD und der 3. Vollkonferenz der UEK, Magdeburg, 3. bis 9. November 2016 (Catholica-Berichte u. a.) – 52 Seiten / 5,10 €

## Jahrgang 2017

01/17 – **GKKE: Rüstungsexportbericht 2016** 76 Seiten / 5,90 €

02/17 – **Hirntod und Organspende** (Tagung des Evangelischen Juristenforums, Kassel, 19. April 2016/ Tagung der Evangelischen Akademie Hofgeismar, Kassel, 14. September 2016) – 84 Seiten / 6,40 €

03/17 – **»Reformation – Bildung – Transformation«. Beiträge zu einem ökumenischen Prozess (2)** (Dokumente der zweiten Versammlung der »Twin Consultation«) – 76 Seiten / 5,90 €

04/17 – **»How to become a Just Peace Church«** – Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche aus dem Geist des Gerechten Friedens (Internationale Friedenskonsultation, Berlin, 28. September bis 1. Oktober 2016) – 68 Seiten / 5,40 €

05/17 – **Synodentagung 2016 in Magdeburg (3)** 3. Tagung der 12. Synode der EKD, Magdeburg, 3. bis 9. November 2016 (Haushalt, Berichte der Werke, Beschlüsse) – 40 Seiten / 4,10 €

06/17 – **Europa an der Grenze: Die Krise und die Zukunft des Flüchtlingsschutzes** (16. Berliner Symposium zum Flüchtlingsschutz, 20. bis 21. Juni 2016, Französische Friedrichstadtkirche) – 36 Seiten / 4,10 €

07/17 – **»Neues Kapitel der Ökumene aufschlagen«** – (Texte zur Privataudienz einer EKD-Delegation bei Papst Franziskus) **»Glauben wir alle an denselben Gott?«** Gedanken zum Zusammenleben von Christen, Juden und Muslimen (Vortrag von Bischof Prof. Dr. Martin Hein) – 20 Seiten / 3,40 €

08/17 – **»Neue Konflikte, neue Friedensethik?«** (Tagung der Evangelischen Akademie Loccum) 60 Seiten / 5,10 €

09/17 – **»... dass ihr hingehet«** (Internationale Partnerschaftstagung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, 9. bis 14. Juni 2016, Meißen) 48 Seiten / 4,60 €

10/17 – **»Das Wort – ganz nahe bei dir«** Texte zur Ökumenischen Bibeltagung in Stuttgart, 9. Februar 2017, und zur Revision der Lutherbibel 44 Seiten / 4,60 €

11/17 – **Die Angst vor dem Sterben** (Verleihung des Bad Herrenalber Akademiepreises) **Von der Lutherdekade zum 500. Reformationsgedenken – Ein ökumenischer Lernprozess mit Perspektive?** (Vortrag von Bischof Dr. Feige) – 28 Seiten / 3,40 €

12/17 – **»Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen«** (Ökumenischer Buß- und Versöhnungsgottesdienst in Hildesheim)/**»Nun gehe hin und lerne«** (Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille an die Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise Christen und Juden) – 24 Seiten / 3,40 €

13/17 – **Auf dem Fahrrad mit Gott** – Eine Tour durch die religiöse Literaturlandschaft der Niederlande (Studententag u.a. der Evangelischen Akademie Frankfurt) 40 Seiten / 4,10 €

14/17 – **Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln** (Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region) – 52 Seiten / 5,10 €

15-16/17 – **Gesegnet und gesendet. Lebensweltliche und empirische Einsichten zur Zukunft des Pfarrberufs** (3. Fachtagung der Land-Kirchen-Konferenz der EKD) – 56 Seiten / 5,10 €

17/17 – **Antisemitismus als politische Theologie. Typologien und Welterklärungsmuster** (Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin) – 76 Seiten / 5,90 €

18/17 – **60 Jahre Beratung von Kriegsdienstverweigerern. Gegenwärtige Herausforderungen für Soldaten und Soldatinnen, Kriegsflüchtlinge und die Friedensarbeit der Kirche** (Jubiläumsfeier der EAK) 60 Seiten / 5,10 €

Gemeinschaftswerk der  
Evangelischen Publizistik gGmbH  
Verlag/Vertrieb  
Postfach 50 05 50  
60394 Frankfurt am Main

---

## Jahrgang 2017

19/17 – **DYNAMISSIO. Der missionarische Gemein-  
dekongress** – 56 Seiten / 5,10 €

20/17 – **»Keine Religion kann aus der Verantwor-  
tung entlassen werden«** (Rede von Bundesinnenminis-  
ter de Maizière) – **EKD-Erklärung zum Völkermord  
im früheren Deutsch-Südwestafrika – Ökumenische  
Erklärung zu 60 Jahre Römische Verträge –  
125. Geburtstag von Martin Niemöller** –  
28 Seiten / 3,40 €

21/17 – **Reform der Reformation. Zum Stand und  
Stellenwert jüdisch-christlicher Lehrinhalte in der  
theologischen Ausbildung** (Fachgespräch der Evange-  
lischen Akademie zu Berlin) – 36 Seiten / 4,10 €

22/17 – **Just Policing. Eine Alternative zur militäri-  
schen Intervention?** (Studie der Forschungsstätte der  
Evangelischen Studiengemeinschaft e.V., Tagung der  
Evangelischen Akademie Baden) – 104 Seiten / 7,40 €

23/17 – **36. Deutscher Evangelischer Kirchentag (1)**  
32 Seiten / 4,10 €

24/17 – **Ernstfall Schule. Die Rolle der Religionen in  
der Einwanderungsgesellschaft** (Fachtagung der  
Evangelischen Akademie zu Berlin, der Evangelischen  
Kirche in Deutschland und des Comenius-Instituts) –  
104 Seiten / 7,40 €

25/17 – **Eine selbstbewusste Kirche in einem plura-  
listischen Europa. Gemeinsam weiter auf dem Weg**  
(Bericht der Meissen Kommission 2012–2016, Die Kir-  
che von England und die Evangelische Kirche in  
Deutschland) – 28 Seiten / 3,40 €

26/17 – **36. Deutscher Evangelischer Kirchentag (2)**  
44 Seiten / 4,60 €

27/17 – **36. Deutscher Evangelischer Kirchentag (3)**  
40 Seiten / 4,10 €

28/17 – **Liberated by God's Grace / Befreit durch  
Gottes Gnade** (Zwölfte Vollversammlung des Lutheri-  
schen Weltbundes 2017) – 52 Seiten / 5,10 €

29/17 – **Kirchentage auf dem Weg** – 44 Seiten / 4,60 €

30/17 – **»Schatz, wir müssen reden!« Kirche und  
Mitgliederkommunikation** (51. Jahrestagung Öffent-  
lichkeitsarbeit) – 44 Seiten / 4,60 €

31/17 – **36. Deutscher Evangelischer Kirchentag (4)**  
56 Seiten / 5,10 €

32/17 – **Verantwortungsteilung im Flüchtlingsschutz  
– Herausforderungen auf globaler, europäischer und  
nationaler Ebene** (17. Berliner Symposium zum  
Flüchtlingsschutz) – **Luther und die Sakramente. Eine  
katholische Relecture in ökumenischer Perspektive**  
(Internationales Symposium, Päpstliche Universität  
Gregoriana) – 40 Seiten / 4,10 €

33/17 – **Wie lässt sich Gewalt bändigen, wenn die  
kooperative Weltordnung zerfällt?** (Friedensgutachten  
2017) – **Aleppo und Mossul – lassen sich Massenver-  
brechen verhindern, wenn die kooperative Weltord-  
nung zerfällt?** (Abendforum der Evangelischen Aka-  
demie zu Berlin) – **»America first« – was bleibt für  
den Rest? Gefahren für die Europäische Union**  
(Frankfurter Friedensforum) – 32 Seiten / 4,10 €

34-35/17 – **Aufgabe und Weg: »Kirche des gerechten  
Friedens werden«** (Ökumenische Konsultation Gerech-  
tigkeit und Frieden) – 108 Seiten / 7,40 €

36/17 – **»Lebendiger Gott, erneuere und verwandle  
uns«** (26. Generalversammlung der Weltgemeinschaft  
Reformierter Kirchen 2017) – 84 Seiten / 6,40 €

37/17 – **Synopse der Parteiprogramme zur Bundes-  
tagswahl 2017** – 36 Seiten / 4,10 €

38/17 – **Medien und Politik in Zeiten des  
Wahlkampfes** (Südwestdeutsche Medientage 2017) –  
48 Seiten / 4,60 €

39/17 – **Evangelische Identitäten:  
Das Reformationsjubiläum aus freikirchlicher und  
landeskirchlicher Sicht** (Tagung der Evangelischen  
Akademie zu Berlin und der Theologischen Hochschule  
Elstal) – 76 Seiten / 5,90 €

---

Der Informationsdienst  
**epd**-Dokumentation  
(ISSN 1619-5809) kann im  
Abonnement oder einzeln  
bezogen werden.  
Pro Jahr erscheinen min-  
destens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an:  
GEP-Vertrieb  
Postfach 50 05 50,  
60394 Frankfurt,  
Tel.: (069) 58 098-191.  
Fax: (069) 58 098-226.  
E-Mail: [vertrieb@gep.de](mailto:vertrieb@gep.de)  
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet mo-  
natlich 28,80 € inkl. Versand  
(mit Zugang zum digitalen  
Archiv: 33,50 €). E-Mail-Bezug  
im PDF-Format 27,20 €. Die  
Preise für Einzelbestellungen  
sind nach Umfang der Ausga-  
be und nach Anzahl der  
Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den  
Preis eines Einzelexemplars;  
dazu kommt pro Auftrag eine  
Versandkostenpauschale  
(inkl. Porto) von 2,50 €.

**epd**-Dokumentation wird auf  
chlorfrei gebleichtem Papier  
gedruckt.