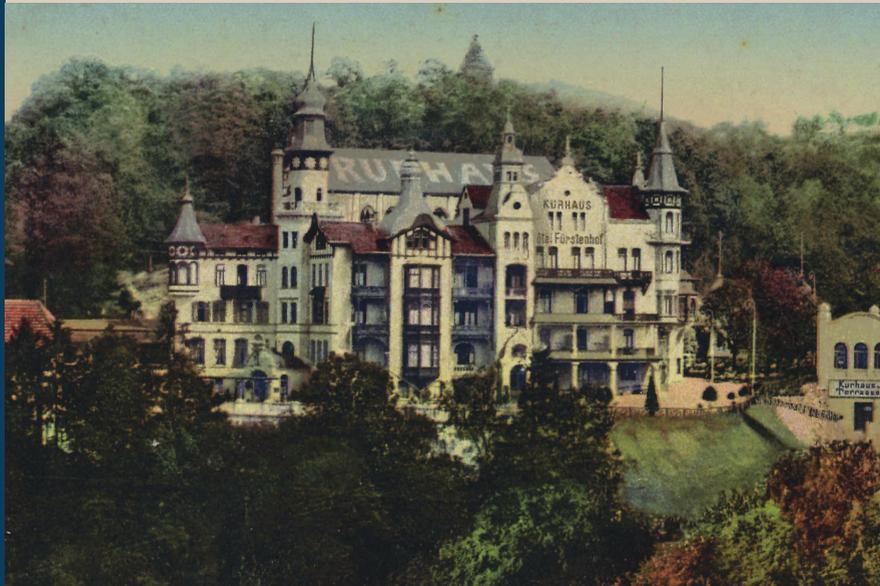


Eduard Ferderer

Bedürfnis nach Verständigung

Die Vermittlungsbemühungen des
Eisenacher Bundes zwischen Kirche
und Gemeinschaftsbewegung

Pietas et Scientia – Band 1



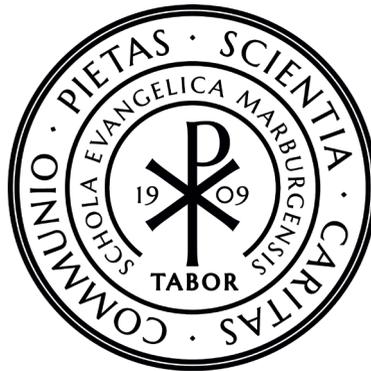
Eduard Ferderer

Bedürfnis nach Verständigung

Pietas et Scientia

herausgegeben von
Frank Lüdke und Norbert Schmidt

Band 1



Eduard Ferderer

Bedürfnis nach Verständigung

Die Vermittlungsbemühungen des Eisenacher Bundes
zwischen Kirche und Gemeinschaftsbewegung

Diese Arbeit wurde als Dissertation im Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften
der Universität Osnabrück 2020 angenommen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2022 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt Die
Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Umschlagsabbildung: Hotel Fürstenhof, Eisenach - Unknown author,
Public domain, via Wikimedia Commons
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40647-0

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-40648-7

Inhalt

Vorwort.....	9
1 Einleitung.....	11
1.1 Forschungsstand.....	13
1.2 Zielsetzung, Methodik und Quellen	19
2 Der historische Kontext.....	23
2.1 Die Landeskirchen zwischen Sozialer Frage und Säkularisierung.....	23
2.2 Die Freikirchen zwischen Expansion und Marginalisierung	25
2.3 Die akademische Theologie zwischen Kirchen- und Hochschulpolitik.....	28
2.4 Resümee	31
3 Die Entfremdung zwischen der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung und den Landeskirchen 1890–1900	33
3.1 Die historisch-theologischen Wurzeln der Gemeinschaftsbewegung.....	33
3.2 Die Entstehung und Ausrichtung der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung	39
3.2.1 Die Initiatoren Theodor Christlieb und Friedrich Fabri	40
3.2.2 Der Westdeutsche Allianzweig und der Evangelisationsverein	44
3.2.3 Die erste Gnadauer Gemeinschaftskonferenz 1888.....	47
3.3 Die Entstehung und Ausrichtung der Blankenburger Allianz.....	50
3.3.1 Die Initiatorin Anna Thekla von Weling und die Allianzkonferenzen	51
3.3.2 Die Trennung der Blankenburger Allianz von der Allgemeinen Evangelischen Allianz	53
3.3.3 Die Abgrenzung der Blankenburger Allianz von der Landeskirche	55
3.4 Das Verhältnis zwischen der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung und der Blankenburger Allianz zwischen 1890 und 1900.....	56
3.4.1 Der Blankenburger Einfluss auf die Gnadauer Konferenzen.....	59
3.4.2 Der Blankenburger Einfluss auf die Gnadauer Theologie	62
3.4.3 Der Blankenburger Einfluss auf Gnadauer Literatur und Liedgut	69
3.5 Das Verhältnis zwischen der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung und den Landeskirchen um 1900	71
3.5.1 Das Stocken der Evangelisationsbewegung.....	71

3.5.2	Die Skepsis der Inneren Mission gegenüber der Gemeinschaftsbewegung.....	74
3.5.3	Das Misstrauen der kirchlichen Behörden gegenüber der Gemeinschaftsbewegung.....	76
3.5.4	Die Entfremdung zwischen Gemeinschaftsbewegung und positiver Theologie.....	82
3.6	Resümee.....	84
4	Der Vermittlungsversuch der Eisenacher Konferenzen 1902–1904.....	89
4.1	Der Vorabend der Eisenacher Konferenzen.....	89
4.1.1	Die Initiatoren Johannes Lepsius und Samuel Keller.....	89
4.1.2	Samuel Kellers Verhältnis zur Blankenburger Allianz.....	94
4.1.3	Johannes Lepsius' Verhältnis zur Blankenburger Allianz.....	96
4.1.4	Johannes Lepsius' Verhältnis zur Gemeinschaftsbewegung.....	101
4.1.5	Samuel Kellers Verhältnis zur Gemeinschaftsbewegung.....	104
4.1.6	Die Einladung zur ersten Eisenacher Konferenz 1902.....	107
4.2	Die erste Eisenacher Konferenz 1902.....	112
4.2.1	Die Begegnung zwischen den Vertretern des Gnadauer Verbandes, des Blankenburger Gemeinschaftsflügels, der positiven Pfarrerschaft und Theologie am Begrüßungsabend.....	113
4.2.2	Das Auftreten von Spannungen auf dem ersten Konferenztage.....	116
4.2.3	Die Entzweiung zwischen Vertretern des Blankenburger Gemeinschaftsflügels und den positiven Theologen auf dem zweiten Konferenztage.....	124
4.2.4	Regionale Annäherungen zwischen den Gemeinschaftskreisen und den Landeskirchen.....	133
4.3	Die Krise der Eisenacher Konferenzen 1903.....	136
4.3.1	Johannes Lepsius' Kampf gegen die moderne Theologie.....	136
4.3.2	Der theologische Klärungsversuch der Eisenacher Konferenz 1903.....	142
4.3.3	Der Bruch zwischen Blankenburger Allianz und Eisenacher Konferenz.....	153
4.4	Das Scheitern der Eisenacher Konferenzen 1904.....	157
4.4.1	Das Auftreten von Spannungen innerhalb des Gnadauer Verbandes.....	158
4.4.2	Der Bruch zwischen Gnadauer Verband und Eisenacher Konferenz.....	162
4.4.3	Der Vermittlungsversuch von Friedrich von Bodelschwingh d. Ä.....	170
4.4.4	Das weiterhin bestehende Misstrauen der kirchlichen Behörden gegenüber der Gemeinschaftsbewegung.....	173
4.5	Resümee.....	177

5	Der Eisenacher Bund 1905–1914.....	183
5.1	Die Entstehung und Ausrichtung des Eisenacher Bundes.....	183
5.1.1	Die Gründung des Eisenacher Bundes.....	183
5.1.2	Das Programm des Eisenacher Bundes.....	186
5.1.3	Der Vorstand und die Mitglieder des Eisenacher Bundes.....	191
5.1.4	Die regionale Arbeit des Eisenacher Bundes.....	194
5.1.5	Die Hauptkonferenzen des Eisenacher Bundes.....	197
5.2	Das Verhältnis zwischen der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung und dem Eisenacher Bund.....	202
5.2.1	Der Annäherungsversuch des Eisenacher Bundes an den Gnadauer Verband.....	202
5.2.2	Die Krise der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung.....	205
5.2.3	Die wichtige Bedeutung der Berliner Erklärung.....	211
5.2.4	Wilhelm Lütgerts theologischer Einfluss auf die Berliner Erklärung.....	216
5.2.5	Die Neuausrichtung des Gnadauer Verbandes.....	227
5.2.6	Die Krise und das Ende des Eisenacher Bundes.....	233
5.3	Resümee.....	240
6	Die Wirkung des Eisenacher Bundes.....	243
6.1	Die Distanzierung des Gnadauer Verbandes von der Blankenburger Allianz.....	244
6.2	Die Entstehung des Pastorenggebetsbundes.....	247
6.3	Das Verhältnis zwischen der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung und den Landeskirchen nach 1918.....	250
6.4	Das Verhältnis zwischen der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung und den Landeskirchen nach 1945.....	256
7	Fazit.....	263
8	Quellen- und Literaturverzeichnis.....	271
8.1	Konferenzberichte.....	271
8.1.1	Konferenzberichte der Eisenacher Konferenzen.....	271
8.1.2	Konferenzberichte der Gnadauer Gemeinschaftskonferenzen.....	272
8.1.3	Konferenzberichte der Blankenburger Allianzkonferenzen.....	273
8.2	Gedruckte Quellen.....	274
8.3	Ungedruckte Quellen.....	276
8.4	Periodika.....	277
8.5	Sekundärliteratur.....	277

9	Anhang	287
9.1	Die Einladung zur Eisenacher Konferenz 1902	287
9.2	Programm und Satzung des Eisenacher Bundes 1905	288
9.3	Die Berliner Erklärung 1909.....	290
9.4	Übersicht zu den Eisenacher Konferenzen 1902-1914.....	293
9.5	Personenregister	296

Vorwort

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um meine für den Druck leicht überarbeitete Dissertation, die vom Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück 2020 angenommen wurde.

Ich danke meinem Doktorvater Prof. Dr. Martin H. Jung für sein Vertrauen, die Annahme als Doktorand und die ermutigende und verständnisvolle Begleitung während des Entstehungsprozesses. Ihm wie dem Zweitgutachter, PD Dr. habil. Hans-Georg Ulrichs, danke ich für hilfreiche Kritik, die ich berücksichtigt habe. Ebenso danke ich meinem Ko-Betreuer Prof. Dr. Frank Lüdke von der „Forschungsstelle Neupietismus“ der Ev. Hochschule TABOR (Marburg), der das Projekt von Anfang an unterstützt, betreut und gemeinsam mit Prof. Dr. Norbert Schmidt die Aufnahme in die Schriftenreihe der Ev. Hochschule TABOR „Pietas et Scientia“ ermöglicht hat. Herzlich danke ich der Ev. Hochschule TABOR in Marburg, der Internationalen Hochschule Liebenzell und dem Ev. Gnadauer Gemeinschaftsverband für die großzügigen Druckkostenzuschüsse.

Darüber hinaus möchte ich auch den Mitarbeitenden in den Archiven und Bibliotheken sowie im Besonderen Herrn Werner Beyer vom Archiv der Ev. Allianz für ihre Unterstützung danken. Vor allem danke ich meiner Frau Andrea für ihre Geduld und ihren Beistand. Sie und unsere Kinder Emilia, Matthias und Wilhelm mussten in den letzten Jahren oft auf ihren Ehemann und Vater verzichten, weshalb ich ihnen diese Arbeit widme.

Last but not least möchte diese Untersuchung im Gedenken an die im Zarismus bespitzelten¹, unter Lenin verfolgt und unter Stalin ermordeten russlanddeutschen ev.-luth. Pfarrer gelesen werden. Ihre Standhaftigkeit war zahlreichen Russlanddeutschen unter sowjetischer Repression Trost und Hilfe. Ihr Märtyrertod bleibe unvergessen:

¹ Siehe dazu die Entwicklungen um Pfr. Samuel Keller in Abschnitt 4.1.1.

*„Brüder, die ihr in Sibiriens Grauen
Schweigend erlitten den bittersten Tod,-
Der euch Erlösung doch war
Aus klirrenden Ketten-
Erhebt eure Stimmen!
Laßt mahrend sie dringen ans Herz der Welt,
Aufüttelnd die Trägen, in Selbstheit Verloren,
Zu heiligem Ringen für Freiheit und Recht.“*

(Pfr. Johannes Schleuning)

*„Ja, ich kann es von ganzem Herzen akzeptieren,
dass ich wegen Christus mit Schwachheiten leben und Misshandlungen, Nöte, Verfolgungen
und Bedrängnisse ertragen muss. Denn gerade dann, wenn ich schwach bin, bin ich stark.“*

(2.Kor. 12,10 nach der Neuen Genfer Übersetzung)

1 Einleitung

Christliche Erneuerungsbewegungen bilden eine periodisch wiederkehrende Konstante. Bereits das Urchristentum verstand sich als innerjüdische Erneuerungsbewegung, was zu Spannungen mit dem Judentum führte. Die Kirchengeschichte zeigt auf eindruckliche Art, wie spannungsreich die Auseinandersetzungen zwischen Erneuerungs- beziehungsweise Frömmigkeitsbewegungen und dem institutionalisierten Christentum verliefen. Zwischen Kirchenleitungen und (innerkirchlichen) Frömmigkeitsbewegungen bestand grundsätzlich ein angespanntes Verhältnis. Vertreter und Vertreterinnen der mittelalterlichen Mystik oder auch die Täuferbewegungen der Reformationszeit, die eine neue Form von christlicher Spiritualität vertraten, waren den Repressalien der institutionalisierten Kirchlichkeit ausgeliefert. Insgesamt gesehen können Erweckungs- und Frömmigkeitsbewegungen grundsätzlich als kirchen- und theologiekritisch bezeichnet werden, weil der Wille zur Erneuerung immer auch Kritik am bestehenden Verständnis von Kirche und Theologie implizierte.¹

Vor diesem Hintergrund kann auch der sich Ende des 17. Jahrhunderts ausbreitende Pietismus als kirchen- und theologiekritische Bewegung bezeichnet werden, da er eine grundlegende Kirchen- und Theologieerneuerung forderte und von den kirchlichen Behörden mit Verboten und Verordnungen zurückzudrängen versucht wurde.² Auch der Verbandsprotestantismus und die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts, die angesichts der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umbrüche eine Kirchenstabilisierung durch Rechristianisierung zum Ziel hatten, besaßen eine kirchen- und theologiekritische Intention. Denn erwecklich geprägte Laien und „geistliche Einzelkämpfer“ nutzten die Möglichkeit, religiöse Vereine zu gründen, „die als Vorfeldorganisationen der Kirchen dort tätig wurden, wo sie Defizite kirchlichen Handelns ausmachten“³. Allerdings trugen diese Bewegungen gleichzeitig auch das Potenzial zur Kirchendistanz und Separation in sich, wie Lucian Hölscher in seiner „Geschichte der protestantischen Frömmigkeit“ ausführt: „Die pietistische Erweckungs- und die pietistisch-methodistische Gemeinschaftsbewegung stehen auf der Grenze zwischen kirchlicher Gemeinde-

¹ So auch Ohlemacher, *Das Reich Gottes in Deutschland bauen*, 15.

² Die ersten vereinsähnlichen Strukturen im kirchlichen Raum bildeten die pietistischen Konventikel des Frühpietismus im 17. Jahrhundert. Sie wurden zu Vorläufern der Vereine, Verbände und Bünde im 19. Jahrhundert. Vgl. Kaiser, *Konfessionelle Verbände*, 189.

³ Kaiser, *Konfessionelle Verbände*, 196.

bildung und außerkirchlicher Separation.⁴ Allerdings ist Hölschers Aussage dahingehend zu korrigieren, dass seine Feststellung stärker für die Gemeinschaftsbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts als für die Erweckungsbewegung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gilt. Denn vor allem die Gemeinschaftsbewegung entwickelte eine stark ausgeprägte Kirchendistanz, die in der vorliegenden Untersuchung näher betrachtet wird.

Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts entstand die neupietistische Gemeinschaftsbewegung als eine neue Frömmigkeits- und Erneuerungsströmung, die durch angloamerikanische Impulse belebt wurde.⁵ Die Evangelisations- und Heiligungsbewegung vermittelte eine neue evangelistische Methodik, womit die pietistischen Konventikel auf die wachsende Säkularisierung der deutschen Bevölkerung reagierten und nach christlicher Gemeinschaftspflege strebten.⁶ Während mit der Gründung des deutschen Kaiserreichs 1871 und der dadurch entstandenen Verschiebung des Gleichgewichts der Kräfte in Europa, dem Streben von Kaiser Wilhelm II. (1859–1941) nach einem „Platz an der Sonne“ und dem folglich ausgelösten Wettrennen das Verhältnis zwischen Großbritannien und dem Deutschen Kaiserreich beziehungsweise der deutschen und englischen Gesellschaft, Politik und Wirtschaft eine massive Störung erfuhr, reagierten Teile des deutschen Protestantismus offen auf theologische Impulse aus dem angelsächsisch-angloamerikanischen Raum. Trotz des sich ausbreitenden Nationalismus in den deutschen Landeskirchen behielten vor allem pietistische Kreise ihre internationale Aufgeschlossenheit bei.

Allerdings entwickelte sich die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung um 1900 zu einer kirchen- und theologiegedistanzierten Bewegung. Bedeutende konservativ-erweckliche, positive Protestanten reagierten auf die Entfremdung zwischen Landeskirchen und Gemeinschaftsbewegung: Am Abend des 26. Mai 1902 versammelten sich im Festsaal des Kurhauses „Fürstenhof“ in Eisenach zahlreiche Pastoren, Studenten, theologische Laien, Professoren und auch einige Frauen. Dabei nahmen die Vertreter der positiven Theologie⁷ Martin Kähler (1835–1912),

⁴ Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*, 347.

⁵ Zur Terminologie vgl. Lüdke, *Neupietismus – Versuch einer Begriffsklärung*, 3–16, sowie Lüdke, *Neupietismus – eine begriffliche Spurensuche*, 9–24.

⁶ Der weltweit wachsende Evangelikalismus steht in der Tradition eben jener Evangelisations- und Heiligungsbewegung. Vgl. Holthaus, *Heil – Heilung – Heiligung*, 597. Vgl. Ohlemacher, *Evangelikalismus und Heiligungsbewegung*, 371–373.

⁷ Unter positiver Theologie versteht man „eine im Bereich der deutschen protestantischen Kirchen, insbesondere in Preußen, zwischen 1870 und 1918 ebenso einflussreiche wie krisensymptomatische, theologische und kirchenpolitisch-kulturelle Richtung. Zu ihr zählen vor allem Martin Kähler, Hermann Cremer, Adolf Schlatter, Reinhold Seeberg, Wilhelm Lütgert, Erich Schaefer, Carl Stange und Karl Heim. Positive Theologie ist Analogiebildung zur Positiven Union, der kirchenpolitischen Mehrheitspartei in den Kirchen der Altpreußischen Union (seit 1875).“ Assel, *Positive Theologie*, in: *RGG*⁴ 6 (2003), 1508–1509.

Hermann Cremer (1834–1903) und Adolf Schlatter (1852–1938), die Vertreter der Inneren und Äußeren Mission Friedrich von Bodelschwingh d. Ä. (1831–1910) und Gustav Warneck (1834–1910), Hofprediger Adolf Stoecker (1835–1909) als Vertreter der konservativen Pfarrerschaft sowie die Vertreter der Gemeinschaftsbewegung Samuel Keller (1856–1924) und Johannes Lepsius (1858–1926) führende wie auch vermittelnde Rollen ein.

Diese lange Zeit wenig bekannten Treffen in Eisenach 1902, 1903 und 1904 wurden kurz darauf als „Eisenacher Konferenzen“ bezeichnet. Dabei ist wichtig zu erwähnen, dass jene Konferenzen nicht mit den *Eisenacher Kirchenkonferenzen* verwechselt werden dürfen. Jene Konferenzen gab es schon seit 1853 „als ein rechtlich nur schwach institutionalisiertes Forum des unverbindlichen Austausches zwischen Vertretern von zunächst 24, später allen deutschen evangelischen Kirchenregierungen. Ohne Vollmacht für bindende Beschlüsse diskutierte man seit 1855 jedes zweite Jahr in Eisenach über Kirchenreform, Kirchenverfassungsfragen, Hebung der Kirchlichkeit, Gesangbuchreform und Erneuerung der Kasualpraxis“⁸. Während die *Eisenacher Kirchenkonferenzen* einen Zusammenschluss aller Kirchenleitungen und Kirchenbehörden darstellten, boten die „Eisenacher Konferenzen“ eine Vernetzung aller der Gemeinschaftsbewegung offen gegenüberstehenden konservativ-erwecklichen Protestanten. Um einer Verwechslung entgegen zu wirken, nannte man die „Eisenacher Konferenzen“ 1905 in „Eisenacher Bund“ um. Gegenstand dieser Untersuchung sind also nicht die *Eisenacher Kirchenkonferenzen*, sondern die Eisenacher Konferenzen beziehungsweise der Eisenacher Bund im Spannungsfeld zwischen der Blankenburger Allianz, der aufstrebenden Gemeinschaftsbewegung und den Landeskirchen.

1.1 Forschungsstand

„Trotz der unübersehbaren Fortschritte in der Erkundung protestantischer Lebenswelten zwischen Reichsgründung und Erstem Weltkrieg sind viele dieser Welten aber erst in vagen Umrissen erschlossen.“⁹ Dieses Urteil Friedrich Wilhelm Grafs von 1995 scheint für den konservativ-erwecklichen Protestantismus noch immer zu gelten. Vor allem die Gemeinschaftsbewegung und die mit ihr in Verbindung stehenden Gruppierungen waren bisher Gegenstand von nur wenigen Forschungsarbeiten, was Ausdruck einer jahrzehntelangen mangelnden Aufmerksamkeit gegenüber der stärksten innerkirchlichen Erweckungsbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts ist.

⁸ Graf, Eisenacher Konferenz, in: RGG⁴ 2 (1999), 1179–1180.

⁹ Graf, Der deutsche Protestantismus um 1900, 10.

Für die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung gilt, dass sie „nicht als allgemein bekannt vorausgesetzt werden“ kann.¹⁰ Ein Blick in die kirchenhistorischen Überblickswerke bestätigt, dass die Gemeinschaftsbewegung im besten Fall als Randerscheinung dargestellt wird.¹¹

Neben den Überblicksdarstellungen von Paul Fleisch¹² aus dem Jahr 1912 und Hans von Sauberzweig¹³ von 1959 sind nur wenige monographische Untersuchungen erschienen. Kurt Reuber¹⁴ setzte sich 1938 mit mystischen Elementen der Gemeinschaftsfrömmigkeit auseinander. Julius Schneider¹⁵ verfasste 1959 einen Beitrag zur neutestamentlichen Frömmigkeitspraxis der Gemeinschaftsbewegung. Erich Günther Rüppel¹⁶ zeichnete 1969 die Entwicklungen der Gemeinschaftsbewegung in der Zeit des Nationalsozialismus nach. Dieter Lange¹⁷ analysierte 1979 die Geschichte der Gemeinschaftsbewegung bis 1920. Im Jahr 1984 untersuchte Joachim Drechsel¹⁸ das Gemeindeverständnis der deutschen Gemeinschaftsbewegung und legte seinen Schwerpunkt vor allem auf Gnadaus ekklesiologisches Spannungsfeld zwischen Innerkirchlichkeit und Integration von freikirchlichen Gemeindeidealen. Jörg Ohlemacher¹⁹ nahm 1986 die besonders wichtige Gründungs- und Orientierungsphase der Gemeinschaftsbewegung unter die Lupe. 1989 lieferte Eva-Maria Zehrer²⁰ mit ihrer unveröffentlichten Dis-

¹⁰ Ohlemacher, *Das Reich Gottes in Deutschland bauen*, 11. So auch Lüdke, *Diakonische Evangelisation*, 15. Auch Gerhard Besier beklagt die mangelhafte Aufarbeitung der Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung. Vgl. Besier, *Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert*, 104.

¹¹ Vgl. dazu die kirchenhistorischen Überblickswerke von Martin Greschat, Wolf-Dieter Hauschild, Kurt Dietrich Schmidt und Bernd Möller. Davon hebt sich Martin H. Jung ab, der in seinen Überblickswerken die Bedeutung der Freikirchen, der Heiligungsbewegung und der Gemeinschaftsbewegung für den Protestantismus um 1900 ausdrücklich würdigt. Vgl. Jung, *Protestantismus*, 75ff. sowie Jung, *Kirchengeschichte*, 206ff. Ebenso auch Martin Friedrich, *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch*, 199ff., 220ff.

¹² Paul Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*, Leipzig 1912. Seine Untersuchung ist stark durch seine eigene konservativ-lutherische und damit dem angloamerikanischen Milieu und seiner Theologie skeptisch eingestellte Haltung geprägt.

¹³ Hans von Sauberzweig, *Er der Meister wir die Brüder*, Denkendorf-Esslingen 1959.

¹⁴ Kurt Reuber, *Mystik in der Heiligungsfrömmigkeit der Gemeinschaftsbewegung*, Gütersloh 1938.

¹⁵ Julius Schneider, *Das Neue Testament in der Frömmigkeit der Gemeinschaftsbewegung. Eine praktisch-theologische Untersuchung*, Berlin 1959.

¹⁶ Erich Günther Rüppel, *Die Gemeinschaftsbewegung im Dritten Reich*, Göttingen 1969.

¹⁷ Dieter Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn – Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*, Gießen 1979.

¹⁸ Joachim Drechsel, *Das Gemeindeverständnis der Deutschen Gemeinschaftsbewegung*, Gießen 1984.

¹⁹ Jörg Ohlemacher, *Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung*, Göttingen 1986.

²⁰ Eva-Maria Zehrer, *Die Gemeinschaftsbewegung in der Weimarer Republik*, unveröff. Diss. 1989 Leipzig.

sertation einen Beitrag zur Rolle der Gemeinschaftsbewegung in der Weimarer Republik. 1991 veröffentlichte Norbert Schmidt²¹ eine Untersuchung zur Geschichte der Marburger Brasilienmission, einem Missionswerk der Gemeinschaftsbewegung. Michael Diener²² durchleuchtete 1998 Leben und Werk von Walter Michaelis, dem langjährigen Gnadauer Präses, der die Gemeinschaftsbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entscheidend geprägt hat. Zuletzt trugen Christoph Mehl²³ (2001) und Frank Lüdke²⁴ (2003) Analysen zur Diakoniegeschichte der Gemeinschaftsbewegung bei. Mehl betrachtete das diakonische Handeln des Gemeinschaftschristen und Unternehmers Ernest Mehl. Lüdke untersuchte das größte sozialdiakonische Einzelwerk der Gemeinschaftsbewegung, den Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband, und stellte den Unterschied zwischen dem sogenannten „Alt- und Neupietismus“ innerhalb der Gemeinschaftsbewegung heraus. Hinzu kommen Artikel und Kurzdarstellungen über Entwicklung, Wesen und Theologie der Gemeinschaftsbewegung.²⁵ Als ein aktueller Gesamtüberblick zur Gemeinschaftsbewegung kann der Beitrag von Jörg Ohlemacher im dritten Band der „Geschichte des Pietismus“ aus dem Jahr 2000 angeführt werden.²⁶

Es ist Forschungskonsens, dass zur Entstehung der Gemeinschaftsbewegung deutsche und angloamerikanische Impulse beigetragen und damit die Bewegung in ein Spannungsverhältnis gesetzt haben.²⁷ Allerdings herrscht bei der Frage nach der Einflussintensität der angelsächsisch-amerikanischen und deutschen Frömmigkeitstraditionen auf die Gemeinschaftskreise ein Forschungsdissens.²⁸ Wie stark angloamerikanische oder deutsche Frömmigkeitstraditionen die Gemeinschaftskreise vor 1888 beeinflussen und zur Entstehung einer organisierten

²¹ Norbert Schmidt, Von der Evangelisation zur Kirchengründung. Die Geschichte der Marburger Brasilienmission, Marburg 1991.

²² Michael Diener, Kurshalten in stürmischer Zeit. D. Walter Michaelis – Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung, Gießen 1998.

²³ Christoph Mehl, Reich-Gottes-Arbeit, Der christliche Unternehmer Ernest Mehl (1836–1912) als Wegbereiter der Gemeinschaftsbewegung, Neustadt 2001.

²⁴ Frank Lüdke, Diakonische Evangelisation. die Anfänge des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes 1899–1933, Stuttgart 2003.

²⁵ Eine vollständige Auflistung aller wissenschaftlichen Veröffentlichungen zur Gemeinschaftsbewegung findet sich unter: <http://eh-tabor.de/neupietismusbibliographie.html>.

²⁶ Jörg Ohlemacher, Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: Ulrich Gäbler/ Martin Sallmann (Hg.), Geschichte des Pietismus. Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert, Band 3, Göttingen 2000, 393–465.

²⁷ Zu den Wurzeln der Gemeinschaftsbewegung siehe Cochlovius, Gemeinschaftsbewegung, in: TRE 12 (1984), 356ff.

²⁸ Vgl. zur Diskussion Mehl, Reich-Gottes-Arbeit, 44; Lüdke, Diakonische Evangelisation, 56; Ruhbach, Die Erweckung von 1905, 85; Diener, Kurshalten, 134; Ohlemacher, Die Anfänge der Gemeinschaftsbewegung, 60–62; Voigt, Freikirchen, 39; Holthaus, Heil – Heilung – Heiligung, 294; Dietz, Die Spiritualität der Gemeinschaftsbewegung, 680.

Gemeinschaftsbewegung beitragen konnten, ist umstritten, und kann aufgrund von noch ausstehenden Untersuchungen nicht endgültig beantwortet werden.²⁹

Die vorhandenen Monographien übergehen meist die Entstehungs- und Frühgeschichte der Gemeinschaftsbewegung um 1900 und lassen ihr Verhältnis zu den deutschen Landeskirchen, das die Eisenacher Konferenzen beeinflussen wollten, unterbeleuchtet. Abgesehen von kurzen Anmerkungen, Übersichten und Verweisen, fehlt bisher in diesem Zusammenhang eine grundlegende Darstellung der Vermittlungsbemühungen der Eisenacher Konferenzen beziehungsweise des Eisenacher Bundes. Jürgen Noack³⁰, Jörg Ohlemacher³¹, Dieter Lange³² und Michael Diener³³ urteilen, dass die Rolle der Eisenacher Konferenzen insgesamt als bedeutungslos und ohne Wirkung auf die Gesamtentwicklung der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung eingestuft werden kann. Sie sprechen im Zusammenhang mit der Lepsius-Kontroverse 1903 und der Gründung eines Eisenacher Verbandes 1904 sogar von einem Scheitern der Eisenacher

²⁹ Paul Fleisch spricht der angloamerikanischen Heiligungsbewegung einen überaus starken Einfluss auf die Gemeinschaftsbewegung und ihre Anfänge zu. Die Heiligungsbewegung wird von ihm geradezu als der Ursprung der Gemeinschaftsbewegung dargestellt (vgl. Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung, 2–30). Der Methodist Karl Heinz Voigt knüpft bei Fleisch an und geht in seinen Darstellungen sogar so weit, die Gemeinschaftsbewegung als „der Zeit voraus“ zu charakterisieren und ihr damit eine von Anfang an freikirchliche, methodistische Grundausrichtung zuzuschreiben (vgl. Voigt, Der Zeit voraus, 47ff.). Dieter Lange betrachtet hingegen „deutsch-reformatorisch-pietistische“ und „angelsächsisch-methodistisch-oxford“ Traditionen gleichermaßen als Wurzeln der Gemeinschaftsbewegung, konzentriert sich jedoch stärker auf die angelsächsischen Impulse (vgl. Lange, Bewegung, 46f.). Jörg Ohlemacher identifiziert unterschiedliche Traditionsströmungen, erkennt jedoch einen starken Einfluss durch den süddeutschen Pietismus, in Person von Theodor Christlieb (1833–1889) und Friedrich Fabri (1824–1891), und den durch die Erweckungsbewegung geprägten norddeutschen Pietismus (vgl. Ohlemacher, Das Reich Gottes in Deutschland bauen, 192; Ders., Die Anfänge der Gemeinschaftsbewegung, 59–83).

³⁰ Vgl. Noack, Der Anspruch Gottes, 105: „Insgesamt betrachtet blieb das Wirken des Eisenacher Bundes, der erst 1945 aufgelöst wurde, nur eine Randerscheinung in der deutschen Kirchengeschichte. [...] Es ist dem Eisenacher Bund [...] nicht gelungen, das Gespräch zwischen wissenschaftlicher Theologie, kirchlicher Praxis und gemeinschaftschristlicher Frömmigkeit zu intensivieren.“

³¹ Vgl. Ohlemacher, Gemeinschaftschristentum, 428: „Einen wirklichen Einfluss auf die Gesamtentwicklung hat der Bund nicht gewinnen können.“

³² Vgl. Lange, Bewegung, 151: „Der Eisenacher Bund blieb also von Anfang an eine hoffnungslose Sache und hat in der deutschen Gemeinschaftsbewegung nur wenig Ausstrahlungskraft gezeigt. Er verlor schließlich bald den Zusammenhang mit der organisierten Evangelisationsbewegung und führte bis zur endgültigen Auflösung im Jahre 1945 ein kümmerliches Sonderdasein. Die Annäherung zwischen Kirche und Gemeinschaft sowie die Bemühungen, der Gemeinschaftsbewegung die Gedanken einer biblisch orientierten Theologie nahezubringen, waren endgültig gescheitert.“

³³ Vgl. Diener, Kurshalten, 160: „Der Gnadauer Verband distanzierte sich in einer Erklärung und schätzte dessen Einfluß aufgrund der flächendeckenden und etablierten eigenen Tätigkeiten als praktisch bedeutungslos ein. Dieses Urteil entsprach durchaus der Realität: bis zu seiner Auflösung 1945 führte der Eisenacher Bund ein Schattendasein.“

Konferenzen. Allerdings berufen sie sich dabei auf das zeitgenössische Urteil Paul Fleischs³⁴ von 1912 und betrachten nicht die längerfristige Wirkung der Eisenacher Konferenzen über das sogenannte „Scheitern“ hinaus. Dieses kurzsichtige Urteil widerlegte bereits der Mitinitiator der Eisenacher Konferenzen Samuel Keller, indem er schon 1918 rückblickend über die Wirkung der Konferenzen äußerte: „Genützt hat unsere ganze Bemühung der Gemeinschaftsbewegung sicher. Schon längst ehe die Krisis der Pfingstbewegung über sie kam, [...] besannen sich viele Gemeinschaftschristen unter unserer Kritik auf die eigentlichen gesunden Linien [...], sodaß man mancherorts von einer gesunden Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche reden kann. Besonders haben viele Theologen bekannt, daß ihnen die Eisenacher Konferenz zum Segen gewesen sei.“³⁵ Entsprechend vorsichtig, jedoch zu Recht, urteilt Walter Fleischmann-Bisten zum Eisenacher Bund: „Die Frage des Einflusses des E.B. [sc. Eisenacher Bundes] auf die Entwicklung der Gemeinschaftsbewegung bedarf noch der Klärung.“³⁶ Ebenso erklärt Jörg Ohlemacher: „Eine wissenschaftliche Darstellung des EB.s [sc. Eisenacher Bundes] und seiner Wirkungen fehlt bisher.“³⁷

Die Erforschung der Freikirchen in Deutschland, „die bisher in der kirchengeschichtlichen Forschung lediglich marginal“³⁸ betrachtet wurden, stößt vor allem wegen ihrer Vielgestaltigkeit an Grenzen.³⁹ Den Freikirchen wurde aufgrund ihrer angelsächsischen Herkunft und ihrer Randstellung im 19. Jahrhundert in der kirchenhistorischen Forschung lange Zeit kein bedeutender Einfluss auf den deutschen Protestantismus zugeschrieben.⁴⁰ Gleiches gilt für die angloamerikanischen Frömmigkeitsbewegungen. Die Evangelisations- und Heiligungsbewegung wurde schon von der zeitgenössischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung nicht ernsthaft wahrgenommen, sodass heute die Forschungslage „als dürftig angesehen werden“ kann, weil „vor allem regionale Detailforschungen, die die Verbindung dieser angelsächsischen Impulse mit europäischen Traditionen zum Gegenstand hätten“, fehlen.⁴¹ In diesem Zusammenhang formuliert Stephan Holthaus sogar, dass die Evangelisations- und Heiligungsbewegung

³⁴ Vgl. Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung*, 581: „Bei dieser ganzen Entwicklung seit 1905 kommt der Eisenacher Bund nicht mehr in Betracht. Er stand als solcher nicht mehr in der Gemeinschaftsbewegung. So hatte er auf die Auseinandersetzung mit der Erweckung auch keinen Einfluß [...].“

³⁵ Samuel Keller, *Aus meinem Leben*, in: *Auf dein Wort*, 17. Jg., 1918, 36.

³⁶ Fleischmann-Bisten, *Eisenacher Bund*, in: *RGG*⁴2 (1999), 1178–1179.

³⁷ Ohlemacher, *Eisenacher Gemeinschaftskonferenz*, in: *ELThG*³ 1 (2017), 1638.

³⁸ Voigt, *Freikirchen*, 7.

³⁹ Vgl. a. a. O., 25.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., 7. Vgl. auch Geldbach, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, Bensheim 1989, 11–18.

⁴¹ Ohlemacher, *Evangelikalismus und Heiligungsbewegung*, 373. Vgl. dazu auch Ohlemacher (Hg.), *Paul Fleisch – Die Heiligungsbewegung*, XVI.

in den klassischen Darstellungen zur Kirchengeschichte „völlig ausgeblendet“⁴² werde, sodass der Eindruck entstehe, dass angloamerikanische Frömmigkeitsbewegungen keine besondere Bedeutung für den deutschen Protestantismus gehabt hätten. Der dritte Band der „Geschichte des Pietismus“⁴³ unternimmt hingegen den Versuch, neben deutschen pietistischen Traditionen auch die englischen und angloamerikanischen Frömmigkeitsbewegungen in die Darstellungen über den Pietismus des 19. und 20. Jahrhunderts aufzunehmen.⁴³ Allerdings bleibt darin das Zentrum der deutschen Heiligungsbewegung, die Blankenburger Allianz, unterbeleuchtet.⁴⁴ Diese konnte sich mit ihren jährlichen Allianzkonferenzen seit den 1880er Jahren als wichtigste Anlaufstelle der Heiligungsbewegung in Deutschland etablieren und damit wesentlichen Einfluss auf den erwecklichen Protestantismus nehmen.⁴⁵ Trotz ihrer besonderen Bedeutung für den erwecklichen deutschen Protestantismus um 1900 ist die Blankenburger Allianz bisher noch nicht grundlegend wissenschaftlich untersucht worden. Die Feststellung Erich Beyreuthers von 1969 ist noch immer aktuell: „Wir besitzen noch keine wissenschaftlich ausreichende Geschichte der Blankenburger Allianzkonferenz, obwohl von ihr in allen Kirchengeschichtsbüchern und Lexika sehr kritisch berichtet wird. Nur kleinere, aus übergroßer Dankbarkeit verfaßte Festschriften, die den nötigen Abstand vermessen lassen, sind vorhanden.“⁴⁶

Angesichts der Tatsache, dass die Eisenacher Konferenzen beziehungsweise der Eisenacher Bund bisher noch keiner grundlegenden wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen wurden, sowie die angloamerikanischen Impulse auf den deutschen Pietismus um 1900 in Ge-

⁴² Holthaus, Heil – Heilung – Heiligung, 4.

⁴³ Vgl. Ulrich Gäbler/ Martin Sallmann (Hg.), Geschichte des Pietismus. Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert, Band 3, Göttingen 2000.

⁴⁴ Jörg Ohlemacher erwähnt lediglich am Rande: „Alle genannten Persönlichkeiten wirkten in der Deutschen Gemeinschaftsbewegung (seit 1888) zusammen, die meisten von ihnen auch in der Allianz-Bewegung. Sie hatte in Bad Blankenburg ihr Zentrum und war stärker als die Gemeinschaftsbewegung freikirchlich orientiert. Zu der größeren Distanz zu den Landeskirchen trug auch bei, daß sich darbystische Tendenzen mit einem premillenarischen Konzept dort in einflussreichen Rednern [...] zu Gehör brachten.“ Vgl. Ohlemacher, Evangelikalismus und Heiligungsbewegung, 386f.

⁴⁵ Vgl. Holthaus, Heil – Heilung – Heiligung, 177ff. Siehe auch Lüdke, Diakonische Evangelisation, 60. Daher erklärt sich gegenwärtig die Tatsache, dass die Nachfolgeorganisation der Blankenburger Allianz, die Deutsche Evangelische Allianz mit Sitz in Bad Blankenburg, „in ihrer Selbstwahrnehmung und Außenwahrnehmung ‚das Sammelbecken der Evangelikalen‘“ ist. Bauer, Evangelikale Bewegung, 222.

⁴⁶ Beyreuther, Der Weg der evangelischen Allianz, 61. Auch Gerhard Besier beklagt, dass „eine neuere, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Darstellung der Evangelischen Allianz im 20. Jahrhundert fehlt“. Vgl. Besier, Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert, 104. Gerhard Lindemann setzt sich in seiner 2011 erschienen Untersuchung mit der allgemeinen internationalen Geschichte der Evangelischen Allianz zwischen 1846 und 1879 auseinander. Siehe dazu Gerhard Lindemann, Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879), Berlin 2011.

stalt der Blankenburger Allianz und auch die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung nur wenig Aufmerksamkeit in der deutschen kirchenhistorischen Forschung erfahren haben, stellt die vorliegende Studie somit die erste Monographie dar, die sich explizit den Eisenacher Konferenzen beziehungsweise dem Eisenacher Bund im Spannungsfeld zwischen der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung, der Blankenburger Allianz und den Landeskirchen widmet und die Vernetzungen untersucht.⁴⁷

1.2 Zielsetzung, Methodik und Quellen

Neben der übergeordneten Intention, eine erstmalige Darstellung der Eisenacher Konferenzen beziehungsweise des Eisenacher Bundes zu verfassen, verfolgt die Untersuchung ein dreifaches Ziel, das mithilfe ihres Aufbaus erklärt werden kann:

Auf die Beschreibung des historischen Kontextes um 1900 (Kapitel 2) folgt die Vorgeschichte der Eisenacher Konferenzen (3), wobei eine neue Perspektive auf die Frühgeschichte der Gemeinschaftsbewegung zwischen 1888 und 1900 eingenommen wird, indem die Blankenburger Allianz als wichtigste (theologische) Einflussgröße dargestellt wird. Ziel dieses ersten Abschnittes ist es, deutlich zu machen, dass die starke Vernetzung zwischen der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung und der Blankenburger Allianz, der Grund für die Entfremdung zwischen der Gemeinschaftsbewegung und den Landeskirchen war.

So wichtig die Vorgeschichte auch ist, der Schwerpunkt dieser Untersuchung liegt auf der Darstellung der Eisenacher Konferenzen und dem Eisenacher Bund selbst (4 und 5). Neben der Vorstellung der Initiatoren Johannes Lepsius und Samuel Keller im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Gnadauer Gemeinschaftsbewegung und zur Blankenburger Allianz wird die Einladung zur ersten Eisenacher Konferenz näher betrachtet (4.1). Eine detaillierte Nachzeichnung der Eisenacher Konferenzverläufe 1902–1904 soll das Aufeinanderprallen der angloamerikanisch-methodistischen und deutsch-reformatorischen Frömmigkeitstraditionen dokumentieren. Ebenso wird ausgeführt, wie die kirchlichen Behörden auf diese Entwicklungen reagierten und sich gegenüber der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung positionierten (4.2–4.4).

Da diese Untersuchung das Anliegen verfolgt, über das sogenannte „Scheitern“ der Eisenacher Konferenzen 1904 hinaus die Entstehung und Entwicklung des Eisenacher Bundes zu untersuchen, folgt im Anschluss eine Betrachtung der Gründung, des Programms, des Vorstandes und der Mitglieder, der regionalen Arbeit und der Hauptkonferenzen des Eisenacher

⁴⁷ Thorsten Dietz formulierte 2017: „Für die Geschichte der Eisenacher Konferenzen bzw. des Eisenacher Bundes steht freilich eine gründliche Untersuchung noch aus.“ Dietz, Neupietismus und Positive Theologie, 107.

Bundes (5.1). Darüber hinaus wird gefragt, welches Verhältnis der Eisenacher Bund zur Gnadauer Gemeinschaftsbewegung beziehungsweise zur Gnadauer Konferenz zwischen 1905 und 1914 aufbauen konnte (5.2).

Das zentrale Ziel der Untersuchung ist, vor dem Hintergrund des wachsenden deutschen Nationalismus, die Reaktion des konservativ-erwecklichen Protestantismus auf die Entfremdung zwischen der Gemeinschaftsbewegung und den Landeskirchen um 1900 zu dokumentieren, weshalb der Fokus der Darstellung nicht auf den „innerprotestantischen Kulturkämpfen“⁴⁸ zwischen positiven Theologen und dem Kulturprotestantismus liegt.⁴⁹ Stattdessen wird der Frage nachgegangen, wie das in den Eisenacher Konferenzen, beziehungsweise im Eisenacher Bund, vernetzte konservativ-erweckliche Teilmilieu auf die Entfremdung zwischen Gnadauer Gemeinschaftsbewegung und den Landeskirchen zwischen 1902 und 1914 reagierte und Einfluss auf die Entwicklungen der Gemeinschaftsbewegung nehmen konnte.

Die Untersuchung verfolgt drittens das Ziel, einen Beitrag zum besseren Verständnis der nicht spannungsfreien Frömmigkeitsgeschichte des 20. Jahrhunderts zu leisten, indem die Wirkungen des Eisenacher Bundes auf die Netzwerke des erwecklichen Protestantismus nach 1918 betrachtet und vor diesem Hintergrund die wechselvolle und spannungsreiche Position der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung zwischen evangelikalen Strömungen auf der einen und den Landeskirchen(leitungen) auf der anderen Seite dargestellt werden (6). Abschließend werden die Ergebnisse und Desiderate gesammelt, im Fazit die gewonnenen Erkenntnisse gebündelt und die Forschungsfrage beantwortet (7). Zur besseren Vergegenwärtigung befinden sich im Anhang Quellentexte zur Gemeinschaftsbewegung und zum Eisenacher Bund sowie ein Personenregister (9).

Wie oben deutlich geworden ist, möchte die vorliegende Untersuchung einen Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts leisten. Um die Vernetzungen des erwecklich-konservativen Milieus in Deutschland zu untersuchen, ist es methodisch naheliegend, die Konferenzverläufe besonders in den Blick zu nehmen und damit die Entwicklung des erwecklichen Milieus und seine Theologumena zu betrachten.⁵⁰ Denn für die Gemeinschaftsbewegung und den Eisenacher Bund gilt ebenso wie für die Heiligungsbewegung: „Ihre Struktur und Organisationsform fand sie in regelmäßigen ‚Glaubenskonferenzen‘, die [...] an verschiedenen Orten abgehalten wurden und auf denen sich die führenden Vertreter trafen.“⁵¹ Für die erwecklichen Gruppierungen um 1900 waren die Konferenzen

⁴⁸ Graf, *Der deutsche Protestantismus um 1900*, 10.

⁴⁹ Siehe dazu grundlegend Jörg Breitschwerdt, *Theologisch konservativ. Studien zu Genese und Anliegen der evangelikalen Bewegung in Deutschland*, AGP, Band 62, Göttingen 2018.

⁵⁰ Siehe Abschnitt 4 und 5.

⁵¹ Holthaus, *Heil – Heilung – Heiligung*, 169.

wichtige Aktionszentren.⁵² Weniger die Verbandssitzungen, sondern der Konferenzboden bot Raum für richtungsweisende Impulse, theologische Debatten, Begegnungen, Vernetzungen und Abgrenzungen.⁵³ Vor allem in der Krisenphase der Gemeinschaftsbewegung zwischen 1903 und 1910 spiegelten die Gnadauer, Eisenacher und Blankenburger Konferenzen die Entwicklungen wider. Deshalb ermöglichen vor allem Konferenzberichte einen detailreichen Einblick in die Rolle des Eisenacher Bundes und seiner Protagonisten im Spannungsfeld zwischen der Blankenburger Allianz und der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung. Aus diesem Grund basiert die vorliegende Untersuchung hauptsächlich auf der kritischen Auswertung der nach stenographischen Protokollen veröffentlichten Gnadauer, Eisenacher und Blankenburger Konferenzberichte zwischen 1888 und 1914.⁵⁴ Ebenso nicht zu unterschätzen ist die enorme Flut an veröffentlichten Periodika um 1900. Neben den Konferenzen wurden vor allem Zeitschriften zu wichtigen Einflussgrößen, welche helfen, die unterschiedlichen Gruppierungen erfassen und beschreiben zu können. Trotz der besonderen Bedeutung der Konferenzen und Periodika stellten sowohl der Gnadauer Verband, die Blankenburger Allianz und ebenso der Eisenacher Bund eigene Vorstände, die im Hintergrund arbeiteten und vor allem für die Organisation der Konferenzen und für die anfallende Administration verantwortlich waren.

Angesichts dessen wurden neben Konferenzberichten und Periodika auch Archivalien, Korrespondenzen und Sekundärliteratur herangezogen. Im Archiv des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes in Kassel konnten die Protokolle der Gnadauer Vorstandssitzungen eingesehen werden. Im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart fand sich der Briefwechsel zwischen Adolf Schlatter, Wilhelm Lütgert und Samuel Jaeger, den Verantwortlichen des Eisenacher Bundes. Im Archiv der Frankeschen Stiftungen in Halle konnte Einblick in den Briefwechsel Martin Käblers mit Johannes Lepsius und weiteren Vertretern des Eisenacher Bundes gewonnen werden. Das Evangelische Zentralarchiv in Berlin bot die Nachlassakte von August Wilhelm Schreiber (1867–1945), welche Dokumente zum Eisenacher Bund samt Protokollen von Vorstandssitzungen und internem Schriftverkehr enthält. Die von Hermann Goltz herausgegebenen Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv bildeten eine weitere Quellengrundlage. Die darin enthaltene Microfiche-Edition ermöglichte den Einblick in eine Fülle von Briefen, Zeitschriften und eine überschaubare Anzahl an internen Schriftverkehren des Eisenacher Bundes.⁵⁵

⁵² Zur Bedeutung der Konferenzen innerhalb der Gemeinschaftsbewegung siehe auch Ohlemacher, *Das Reich Gottes in Deutschland bauen*, 40; ebenso Ohlemacher, *Gemeinschaftschristentum*, 415.

⁵³ In diesem Zusammenhang lohnt sich eine netzwerkanalytische Betrachtung, die im Rahmen eines speziellen Aufsatzes in Band 2 der Schriftenreihe *Pietas et Scientia* separat veröffentlicht werden wird.

⁵⁴ Siehe Abschnitt 8.1.

⁵⁵ Siehe Abschnitt 8.3.

Neben den Konferenzberichten, Vorstandsprotokollen und Korrespondenzen lieferten zeitgenössische Zeitschriften weiteres Quellenmaterial. Dabei wurde, angesichts der Vielzahl von existierenden Periodika, das Augenmerk vor allem auf die Hauptorgane der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung (Philadelphia), der Blankenburger Allianz (Evangelisches Allianzblatt) und des Eisenacher Bundes (Das Reich Christi⁵⁶) gelegt. Das offizielle Organ der deutschen Kirchenleitungen und Kirchenbehörden „Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland“ und das „Kirchliche Jahrbuch“ gaben Einblick in die kirchliche Wahrnehmung der Entwicklungen, in die Verhandlungen über die Gemeinschaftsbewegung auf den Eisenacher Kirchenkonferenzen 1896, 1904, 1905 und den Preußischen Generalsynoden 1897 und 1903.⁵⁷

Gedruckte Quellen zur Gemeinschafts- und Evangelisations- und Heiligungsbewegung wurden ebenfalls herangezogen.⁵⁸ Literatur über die kirchen- und hochschulpolitischen Entwicklungen um 1900 und über die gesellschaftlichen Vorgänge bildet den Hintergrund der Arbeit.⁵⁹

Größtenteils unberücksichtigt blieben die mannigfaltigen Korrespondenzen von Johannes Lepsius, der Großteil der von Samuel Keller (1856–1924) herausgegebenen Zeitschrift „Auf dein Wort“ und die meisten der vielfältigen in der Gemeinschaftsbewegung herausgegebenen Zeitschriften. Wider Erwarten bot das Hauptarchiv Bethel der von Bodelschwingschen Stiftungen, abgesehen von wenigen Briefen und Formularen, keine nützlichen Archivalien zum Eisenacher Bund, obwohl dessen Zentrale sich seit 1908 unter der Leitung des damaligen Direktors der Theologischen Schule Samuel Jaeger in Bethel befand. Auch die Suche nach Archivalien zu Samuel Jaeger und Samuel Keller im Landeskirchlichen Archiv der Westfälischen Landeskirche und im Archiv des Landeskirchenamts der Rheinischen Landeskirche verlief, abgesehen von den üblichen Personalakten, weitgehend ergebnislos.

⁵⁶ Vgl. Samuel Keller, Aus meinem Leben, in: Auf dein Wort, 17. Jg., 1918, 35.

⁵⁷ Siehe Abschnitt 8.4.

⁵⁸ Siehe Abschnitt 8.2.

⁵⁹ Siehe Abschnitt 8.5.

2 Der historische Kontext

2.1 Die Landeskirchen zwischen Sozialer Frage und Säkularisierung

Mit der Entlassung Otto von Bismarcks übernahm Kaiser Wilhelm II. 1890 die politische Entscheidungsgewalt des 1871 begründeten deutschen Kaiserreiches. Der wirtschaftliche Aufschwung und die Einbindung in den Welthandel führten zu einer erneuten (Hoch-) Industrialisierung. Das Deutsche Reich entwickelte sich rasant vom Agrar- zum Industriestaat. Obwohl zwischen 1880 und 1892 über 1,7 Millionen Deutsche auswanderten, nahm das Bevölkerungswachstum weiter zu. Während 1871 erst 41 Millionen Menschen im Kaiserreich lebten, waren es 1910 schon 65 Millionen.¹

Es folgte eine starke Ausdifferenzierung der Gesellschaft. Neben die unterbürgerliche Landbevölkerung und im Regelfall bürgerliche Stadtbevölkerung trat eine neue gesellschaftliche und politische Gruppe – die Arbeiterschaft. Dieser gesellschaftliche Modernisierungsprozess produzierte zahlreiche verarmte Bauern, die auf der Suche nach Arbeit in die Städte flohen, in Massenarmut und Massenverelendung verfielen, sich von den Landeskirchen stetig entfremdeten und die Entchristlichung des Landes beförderten.² Diese Begleiterscheinungen der Industrialisierung warfen die „Soziale Frage“ auf, worauf der deutsche Protestantismus unterschiedlich reagierte.³

Vor allem der konservative Protestantismus sah sich gezwungen zu handeln. Die von Johann Hinrich Wichern 1849 begründete Innere Mission versuchte mit sozialen Maßnahmen gegen die materielle und geistige Verwahrlosung anzukämpfen und „die Rechristianisierung der Gesellschaft in Anlehnung an die Konzeption eines christlichen Staates von Friedrich Julius Stahl“⁴ voranzubringen. Wichern betrachtete den religionskritischen Sozialismus als Gefahr für die herrschende Gesellschaftsordnung, weshalb es ein wichtiges Ziel der Inneren Mission war, die staatlichen Maßnahmen im Kampf gegen den Pauperismus zu unterstützen.⁵ Die

¹ Vgl. Hertz-Eichenrode, Deutsche Geschichte 1890-1918, 7ff., 84ff.

² Vgl. Götzmann, Die Soziale Frage, 273f.

³ Zur Reaktion siehe Hölscher, Säkularisierungsprozesse, 240.

⁴ Lüdke, Diakonische Evangelisation, 30.

⁵ Vgl. Friedrich, Kirche im gesellschaftlichen Umbruch, 245.

Arbeit der Inneren Mission hat jedoch zwischen 1858 und 1875 ihren Schwung verloren und war durch Dezentralisierungsprozesse stark ausgebremst. Es haben sich regionale Verbände gegründet, die nach einer möglichst großen Unabhängigkeit vom Central-Ausschuss strebten.⁶ Nach Wicherns Ausscheiden 1877 hatten Theologen eine deutliche Mehrheit im Central-Ausschuss.⁷ Hinzu kamen deutliche Satzungsveränderungen: „Die alte Zielsetzung: ‚Rettung des evangelischen Volkes aus seiner geistlichen und leiblichen Not‘ wurde durch eine farblose Formulierung ersetzt. Der Central-Ausschuß besaß nunmehr ‚den Zweck und die Aufgabe, innerhalb des evangelischen Deutschlands sowie unter den im Ausland lebenden Deutschen durch den Dienst der Inneren Mission das Reich Gottes bauen zu helfen.‘“⁸ Während Wichern noch von Volksmission sprach und nach nationaler Rechristianisierung strebte, verlagerte sich innerhalb der Regionalvereine der Arbeitsschwerpunkt hin zur Diakonie und sozialen Hilfe.⁹

Mitte des 19. Jahrhunderts änderten sich die Verhältnisse. Nicht mehr die reine individuelle Verarmung war der Grund für die Missstände, sondern politisch-soziale Strukturängel. Immer mehr Menschen erlebten strukturelle Not, an der sie nichts selbstständig ändern konnten.¹⁰ Folglich versuchte die Christlich-soziale Bewegung jene gesellschaftlichen Strukturprobleme mithilfe politischer Einflussnahme zu beseitigen. Ihr Repräsentant Adolf Stoecker initiierte die „Christlich-soziale Arbeiterpartei“, um die sozialen Bedingungen der Arbeiterschaft zu verbessern und der wachsenden Sozialdemokratie entgegenzutreten. Bei den Reichstagswahlen 1878 blieb er allerdings erfolglos und entwickelte antisemitische Tendenzen. Darüber hinaus begründete Stoecker 1896 die „Freie Kirchlich-soziale Konferenz“, die dem theologisch-positiven Bekenntnis nahe stand und insbesondere auf Unterstützung durch die erwecklich-konservativen Kreise angewiesen war.¹¹

Eine weitere wichtige Gestalt des Sozialprotestantismus war Friedrich von Bodelschwingh d. Ä., ein enger Vertrauter Stoeckers. Nach dem Vorbild Wicherns prägte Bodelschwingh das größte diakonische Werk Norddeutschlands in Bethel bei Bielefeld. Zur Epileptikeranstalt und dem Diakonissenmutterhaus Sarepta kamen noch Arbeiterkolonien und eine Diakonausbildungsstätte hinzu.¹²

⁶ Vgl. Mehlhausen, *Die christlich-soziale Bewegung*, 279.

⁷ Vgl. Beyreuther, *Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit*, 126.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. Lüdke, *Diakonische Evangelisation*, 55. Gerhard Ruhbach urteilt sogar: „Die Gemeinschaftsbewegung war Reaktion auf die den Wichernschen Ursprungszielen weithin zuwiderlaufende Entwicklung der Inneren Mission, die sich gegen Evangelisation eher abschottete als beförderte.“ Ruhbach, *Die Erweckung von 1905*, 85.

¹⁰ Vgl. Mehlhausen, *Die christlich-soziale Bewegung*, 261.

¹¹ Vgl. Friedrich, *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch*, 261–264.

¹² Vgl. Götzelmann, *Die Soziale Frage*, 299f. Vgl. Friedrich, *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch*, 259.

Trotz des Engagements von Innerer Mission und Christlich-Sozialer Bewegung konnte die sich fortsetzende Dechristianisierung des Kaiserreiches nicht aufgehalten werden.¹³ Gründe dafür waren neben der Industrialisierung, dem wachsenden materialistischen Bewusstsein und „alternativen Weltanschauungen“¹⁴ (Monismus, Darwinismus) auch „sozioökonomische Faktoren“¹⁵, die ihre Wurzeln bereits im 18. Jahrhundert hatten: „Das massive Wachstum der städtischen Bevölkerung, deren zunehmende Mobilität auch innerhalb der Stadt, die Zunahme der Sonntagsarbeit, des Besuchs von Theatern, Konzerten, öffentlichen Gärten, Märkten, von Wirtshäusern und Vereinen am Wochenende u. a. m., Angebot und Nachfrage nach öffentlicher und privater Unterhaltung expandierten seit der Mitte des 18. Jahrhunderts fast explosionsartig und grenzten das kirchliche Leben und die traditionelle religiöse Sonntagssitte auf kleine Gruppen hoch motivierter Christen ein.“¹⁶ Es war nur eine Frage der Zeit, wann die stetige Emanzipation von den Kirchen im Laufe des 19. Jahrhunderts zu massiven Kirchenausritten führen würde.

Um 1900 begannen sich die Austrittszahlen zu steigern und um 1904 zu einer ernsthaften Gefahr für die evangelischen Kirchen zu werden, denn die mobilen unterbürgerlichen Bevölkerungsgruppen schafften es nicht, eine dauerhafte Bindung zur Kirchengemeinde vor Ort zu knüpfen. Zu einer ernstzunehmenden Bedrohung wurden die Austrittsbewegungen in den preußischen Landeskirchen zwischen 1904 und 1914. Es formierte sich, durch freireligiöse Vereinigungen angestoßen, um bewusst eine Schwächung der etablierten Kirchen zu erreichen, ab 1911 eine organisierte Kirchenaustrittsbewegung. Die kirchlichen Behörden hingegen reagierten nicht auf diese Entwicklungen und verabschiedeten auch keine grundlegende Agenda dahingehend. Erst 1912 sah sich der Evangelische Oberkirchenrat zur Handlung gedrängt, um geeignete Gegenmaßnahmen in Angriff zu nehmen.¹⁷

2.2 Die Freikirchen zwischen Expansion und Marginalisierung

Das religiöse Klima im Kaiserreich wurde aber nicht nur von Entkirchlichung und Säkularisierung beherrscht, sondern gleichzeitig auch von einer Belebung der Religiosität.¹⁸ Insbeson-

¹³ Siehe dazu Lehmann, Säkularisierung, 128–134.

¹⁴ Hölscher, Säkularisierungsprozesse, 241.

¹⁵ A. a. O., 245.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Wappler, Die Kirchenaustrittsbewegungen, 432–438.

¹⁸ Auch beim religiösen Liberalismus kam es zu Formierungen neuer liberal-protestantischer Gruppierungen, welche man als „freigeistig“ oder als „freireligiös“ bezeichnete. 1881 gründete sich der

dere zwischen 1880 und 1914 war eine zunehmende Sehnsucht nach exaltierter Frömmigkeit wahrnehmbar.¹⁹ Vor allem pietistische Kreise beklagten den Mangel an emotionaler und gemeinschaftlicher Frömmigkeit der Kirchengemeinden und suchten die inhaltliche Nähe zu freikirchlichen Gemeinden, die besonders stark durch die Evangelisations- und Heiligungsbewegung – eine angloamerikanisch-methodistisch geprägte Frömmigkeitsbewegung – erfasst waren.²⁰

Freikirchen²¹, freikirchliche Gemeinschaften und Erweckungsversammlungen aus dem angloamerikanischen Raum profitierten mit ihren emotionalen Angeboten von dem landeskirchlichen Mangelangebot, da die Landeskirchen mit den Herausforderungen der Landflucht und dem Pauperismus überfordert schienen.

Zulauf erhielten zum einen die Baptisten, welche bereits seit 1834 in Deutschland existierten und aus dem angelsächsischen Raum importiert worden waren. Sie wuchsen bis 1890 auf 30 000 Mitglieder an. Ihre Gemeinden lagen vorwiegend in Hamburg, Ost- und Westpreußen, Brandenburg und Hannover. Die Methodisten waren um 1830 durch Christoph Gottlieb Müller (1785–1858) zuerst nach Württemberg und später nach Bremen gekommen. Gegen Ende des Jahrhunderts breiteten sie sich vor allem unter der Arbeiterschaft in Thüringen, Sachsen, Berlin, Württemberg und im Rheinland aus, sodass 1890 die Methodisten schon 10 000 Mitglieder zählten. Die dritte große freikirchliche Strömung bildete die Neuapostolische Kirche, welche im Jahr 1890 bereits 21 000 Mitglieder umfasste und bis 1910 auf 76 000 Mitglieder anwuchs. „Die meisten Mitglieder gehörten [...] den großstädtischen Unterschichten und dem industriellen Proletariat an, dementsprechend lagen ihre Zentren schon 1890 in den industriellen Ballungsgebieten Berlin-Brandenburgs, Schlesiens, des Rheinlands und Westfalens sowie in den beiden Sachsen.“²² Vor allem viele Arbeiter und ländliche Bevölkerung schlossen sich diesen Freikirchen an. In den freien Gemeinschaften hatten sie die Möglichkeit, religiöse Emotionen zu artikulieren, was in den traditionellen, nüchternen Landeskirchen nicht in der Weise möglich schien. Freikirchen zogen meist solche Mitglieder an, „die sich ihnen durch einen bewussten Willensakt anschlossen“²³. Dies hatte zur Folge, dass die freikirchlichen Gemeinde-

„Deutsche Freidenkerbund“. 1892 folgte in Berlin die Gründung der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur“. Der Deutsche Monistenbund organisierte sich 1906 als Verband, und auch der bereits seit 1859 bestehende „Bund freireligiöser Gemeinden Deutschlands“ bekam stärkeren Einfluss. Vgl. Jung, *Der Protestantismus*, 85-86.

¹⁹ Vgl. Ribbat, *Religiöse Erregung*, 11.

²⁰ Vgl. Voigt, *Freikirchen*, 27ff, 35ff, 117ff.

²¹ Nicht unerwähnt bleiben dürfen an dieser Stelle die ebenfalls im 19. Jahrhundert entstandenen Freikirchen der Altlutheraner und Altreformierten. Siehe dazu Voigt, *Freikirchen*, 37ff.

²² Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit*, 354.

²³ A. a. O., 355.

glieder bald ca. 10 % der aktiven Protestanten im Lande stellten, was eine enorme Konkurrenz für die etablierten Landeskirchen bedeutete.²⁴ Das elitäre Bürgertum allerdings betrachtete, ebenso wie die kirchlichen Behörden, Freikirchen und freikirchliche Bewegungen als „Sekten“, denen sie mit Unverständnis und Ablehnung begegneten.²⁵ So wurde im Gottesdienst vor der „Sektiererei“ gewarnt und die Pfarrerschaft mit Schriften und Vorträgen gegen die Freikirchen mobilisiert.²⁶ Vor allem das nationalprotestantische Klima im Kaiserreich brachte eine verstärkte Ausgrenzung mit sich. Freikirchliche Christen wurden als „Angelsächsisches Gewächs“ verunglimpft und ein „undeutsches Wesen“ unterstellt, was den freikirchlichen Gemeinschaften die Werbung nach außen hin erschwerte und sie als „vaterlandslose Gesellen“ brandmarkte.²⁷ Darüber hinaus wurde die zeitgenössische Bezeichnung „Methodismus“ pauschal als „eine Chiffre für erwecklichen Protestantismus angelsächsischer Provenienz“²⁸ verwendet.²⁹

Allerdings positionierten sich Vertreter des konservativ-positiven Kirchenprotestantismus unterschiedlich gegenüber dem Nationalismus. Den Sieg über Frankreich und die deutsche Reichsgründung 1871 bezeichnete Adolf Stoecker als die Vollendung des „heiligen evangelischen Reiches deutscher Nation“³⁰, sodass, seiner Ansicht nach, die „Spur Gottes von 1517 bis 1871“³¹ für jedermann offensichtlich geworden sei. Der positive Theologe Martin Kähler (1835–1912) hingegen warnte vor einem „heidnischen nationaltrunkenen Haß gegen die Universalie im Christentum“³² und vor der „Vergötzung des Staates“³³. Insgesamt gesehen verstanden sich nicht wenige positive Pfarrer als der Nation und dem Vaterland verpflichtete, kaisertreue Protestanten, die sich hauptsächlich für die eigene Konfession und Kirche einsetzten und für die Marginalisierung der Freikirchen Verantwortung trugen. Die kirchlichen Behörden schafften es trotz der nationalistischen Marginalisierung von freikirchlichen Gruppen nicht, die landeskirchliche Mitgliederflucht seit 1890 zu stoppen und tragfähige Konzepte dahingehend zu entwickeln.

²⁴ Vgl. a. a. O., 350-356.

²⁵ Vgl. Voigt, Freikirchen, 119ff.

²⁶ Vgl. a. a. O., 120.

²⁷ Vgl. a. a. O., 29.

²⁸ Hahn-Bruckart, Heiligungsbewegung, Gemeinschaftsbewegung und Freikirchenbildung, 632.

²⁹ Für eine genaue Analyse des schillernden vierfachen Gebrauchs des Begriffsfeldes Methodisten/Methodismus/methodistisch vom 16.–20. Jahrhundert vgl. jetzt Karl Heinz Voigt: Methodisten: Name – Deutung – Wirkung – Gestaltung. Eine kontinentaleuropäische Perspektive, Göttingen 2020, 21–65.

³⁰ Zitiert nach Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1849–1914, 383.

³¹ Zitiert nach Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, 487.

³² Ebd.

³³ Zitiert nach Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1845–1914, 383.

2.3 Die akademische Theologie zwischen Kirchen- und Hochschulpolitik

Das 19. Jahrhundert brachte nicht nur eine Ausdifferenzierung der Gesellschaft und Religiosität, sondern auch der wissenschaftlichen Theologie mit sich. Insbesondere die Jahrzehnte nach 1870 führten zur Ausbildung der Einzeldisziplinen und einer Vielzahl von theologischen Schulen. Aber auch die Entstehung einer Verfassungsordnung der Landeskirchen wirkte auf die theologische Wissenschaft und Hochschulpolitik ein.³⁴

Neben der freien und konfessionell-lutherischen Theologie etablierten sich vor allem die zeitgenössische positive Theologie und die liberale Ritschl-Schule. Albrecht Ritschl (1822–1889), der Neubegründer einer eigenen theologiegeschichtlichen Epoche, wandte sich entschieden gegen jede Form von pietistischer Frömmigkeit. Sein Werk „Geschichte des Pietismus“ (1880–1886) diente „dem Nachweis einer Verfälschung des reformatorischen Erbes durch Wiederaufnahme katholisch-mystischer Einflüsse“.³⁵ Er hob die Ethik in seiner Theologie hervor und setzte die Tat entschieden der Weltflucht mancher (pietistischer) Christen entgegen. Ritschl verstand christliches Handeln vor allem diesseitig und propagierte einen innerweltlichen Reich-Gottes-Begriff.³⁶ Ritschls Theologie wurde von zahlreichen Schülern beerbt und war an fast allen deutschen und schweizerischen evangelisch-theologischen Fakultäten vertreten.³⁷

Das bedeutendste theologische Gegengewicht zur Ritschl-Schule war die positive Theologie beziehungsweise die Greifswalder-Schule³⁸. Deren theologischer Schwerpunkt lag „nicht wie in der Ritschlschule bei der Verbindung von geschichtlichen und systematischen Fragestellungen“,³⁹ sondern im Verhältnis zwischen Exegese und Dogmatik. Der Theologenkreis der positiven Strömung war wesentlich kleiner sowie dem pietistischen Erbe und einem allgemeinpolitischen Konservatismus verpflichtet. Darüber hinaus kennzeichnete die Vertreter vor allem eine

³⁴ Vgl. Lessing, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie, 17-18.

³⁵ Friedrich, Kirche im gesellschaftlichen Umbruch, 196. Letztlich ist Ritschl insoweit Recht zu geben, als dass der Barockpietismus, die Gemeinschaftsbewegung und insbesondere auch die Heiligungsbewegung eine gewisse „Offenheit gegenüber der mystischen Tradition bewiesen“, sodass in der Gemeinschaftsbewegung sich diese „Tendenzen radikalisierten“, weil sie im „kirchlichen Kontext stark an den Rand gerieten“. Vgl. Dietz, Otto Stockmayer, 98.

³⁶ Vgl. Friedrich, Kirche im gesellschaftlichen Umbruch, 193-198.

³⁷ Vgl. Lessing, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie, 81.

³⁸ Zur Greifswalder Schule siehe Lessing, Die Greifswalder Schule, 243f.

³⁹ Lessing, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie, 117.

bejahende „positive“ Haltung zur Bibel, die sie vor der modern-liberalen Theologie und ihrer historischen Kritik zu verteidigen suchten.⁴⁰

Die Theologen Martin Kähler und Hermann Cremer (1834–1903) galten als zentrale Vertreter der positiven Theologie um 1900 und standen in der Tradition der Erweckungstheologie und des Pietismus. Im Studium hatten beide ihre zentralen theologischen Impulse von Johann Tobias Beck (1804–1878) und Friedrich August Gottreu Tholuck (1799–1877) erhalten.⁴¹ Als weitere zentrale Gestalten der positiven Theologie um 1900 galten Otto Zöckler (1833–1906), Adolf Schlatter (1852–1938)⁴², Gustav Ecke (1855–1920), Ernst Friedrich Karl Müller (1863–1935), Rudolf Hermann (1887–1962), Samuel Jaeger (1864–1927)⁴³, Julius Kögel (1871–1928), Erich Schaefer (1861–1936), Wilhelm Lütgert (1867–1938)⁴⁴, Ernst Cremer (1863–1922), Karl Bornhäuser (1868–1947), Friedrich Bosse (1864–1931), Ludwig Lemme (1847–1927) und Robert Kübel (1838–1894).⁴⁵

Die Auseinandersetzung zwischen konservativen und liberalen Theologenkreisen wurde vor allem mit der Einführung von kirchlichen Parlamenten und Synoden, einer grundlegenden Kirchenverfassungsreform und der damit einhergehenden Begründung von kirchlichen Parteien deutlich. Neben einer gespaltenen Mittelpartei, der „Evangelischen Vereinigung“ und der konservativen „Positiven Union“ existierten weiterhin noch die konfessionellen Lutheraner und der liberale „Protestantenverein“. Bis zum Thronwechsel 1888 hatte die „Positive Union“ enormen Einfluss auf die preußische Kirchenpolitik und das Kultusministerium bei Personalentscheidungen an den theologischen Fakultäten.⁴⁶

Allerdings leitete Wilhelm II. ab 1890 „eine Ära der Aussöhnung im Protestantismus ein, indem er mit der einseitigen Bevorzugung der Positiven Union Schluss machte“.⁴⁷ Neben den Differenzen um die Berufung von Professoren entstand mit der Einführung der historisch-kritischen Methode ein weiterer hochschulpolitischer Streitpunkt. Insbesondere Vertreter der liberalen und positiven Theologie führten einen erbitterten Streit miteinander: „Angesichts des

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Vgl. Dietz, Neupietismus und Positive Theologie, 107ff.

⁴² Zu Adolf Schlatter siehe grundlegend: Werner Neuer, Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche, Stuttgart 1996.

⁴³ Zu Samuel Jaeger siehe grundlegend: Jürgen Noack, Der Anspruch Gottes auf das ganze Leben. Samuel Jaeger (1864–1927). Theologische Schule. Soziale Arbeit. Christliche Politik, unveröff. Diss. Bethel 1993.

⁴⁴ Zu Wilhelm Lütgert siehe grundlegend: Peter Müller, Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung. Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie, Berlin 2012.

⁴⁵ Vgl. Lessing, Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie, 117f.

⁴⁶ Vgl. Friedrich, Kirche im gesellschaftlichen Umbruch, 116ff.

⁴⁷ A. a. O., 130.

wachsenden Einflusses liberaler Theologie auf die Ausbildung zukünftiger Pfarrer verlangten immer mehr Kirchenleitungen, Synoden und Pastoralkonferenzen das Recht, den theologischen Lehrbetriebes [sic!] an den staatlichen Fakultäten unmittelbar zu beaufsichtigen und zu beeinflussen.⁴⁸ Von liberaler Seite sah man die wissenschaftliche Praxis durch kirchliche Eingriffe in Gefahr. Doch die Diskussion um Methodik und Inhalt des Pfarramtsstudiums sollte noch lange das Klima zwischen Kirchenleitungen, preußischem Kultusministerium und Fakultäten belasten. Zeitgleich nahm die Zahl der Theologiestudenten dramatisch ab, sodass bei Universitätsneugründungen die grundsätzliche Frage nach der Existenzberechtigung einer eigenständigen theologischen Fakultät im Raum stand.⁴⁹

Zu einer weiteren zentralen kirchen- und hochschulpolitischen Auseinandersetzung wurde der Apostolikumsstreit. Schon 1871 hatten protestantische Pfarrer⁵⁰ eine lebhafte Diskussion um die Historizität von Jungfrauengeburt und Auferstehung ausgelöst. Die Kontroverse um den württembergischen Pfarrer Christoph Schrempf (1860–1944) führte 1891 schließlich zu einer entscheidenden Eskalation. Schrempf verweigerte aus Gewissensgründen das Sprechen von Teilen des Apostolikums im Gottesdienst und löste eine intensive Debatte über die Autorität des altkirchlichen Bekenntnisses aus.⁵¹

1892 positionierte sich Adolf Harnack (1851–1930) dazu mit neun Thesen in der kulturprotestantischen Zeitschrift „Christliche Welt“.⁵² Harnack hielt „die Verwendung des Apostolikums im Gottesdienst für problematisch und schlug vor, den liturgischen Gebrauch dieses Bekenntnisses freizustellen“⁵³.

Kritische Reaktionen folgten von Adolf Stoecker und Hermann Cremer. Daraufhin versammelten sich Harnack und weite Teile der liberalen und vermittelnden Theologie im Oktober 1892 in Eisenach, um über die Verteidigung der freien Wissenschaft und das Existenzrecht unterschiedlicher theologischer Schulen und Ansichten in der Kirche zu beraten.⁵⁴ Parallel dazu organisierten sich konservative kirchliche Kreise in Bekenntnisbewegungen, wie die „Rheinisch-westfälischen Freunde des kirchlichen Bekenntnisses“.⁵⁵ Das preußische Kultusministerium hingegen beließ die Auseinandersetzung bei einer Mahnung an Harnack und

⁴⁸ Stenglein-Hektor, Hochschulpolitische Tendenzen, 23.

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 24ff.

⁵⁰ Adolf Sydow (1800–1882) und Gustav Lisco (1819–1887).

⁵¹ Vgl. Müller, Persönliches Glaubenszeugnis, 223–237.

⁵² Vgl. Kasparick, Apostolikumsstreit und Agendenreform, 320.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Vgl. a. a. O., 321ff.

⁵⁵ Vgl. Breitschwerdt, Theologisch konservativ, 290f. Siehe vor allem die breite Mitgliedschaft unter anderem bestehend aus späteren Vertretern der Gemeinschaftsbewegung wie Elias Schrenk (1831–1913), Walter Michaelis (1866–1953) und Theodor Haarbeck (1846–1923).