

Wie entsteht eine protestantische „neue soziale Bewegung“?
Die Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung in
Westdeutschland 1945 bis 1966

Gisa Bauer

Die „Evangelikalen“ und „christlichen Fundamentalisten“ sind derzeit häufig Thema in öffentlichen Debatten. Die mediale Fokussierung auf diese beiden protestantischen Phänomene des 20. und 21. Jahrhunderts hat in den letzten Jahren, nicht zuletzt provoziert durch die Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus im Islam, stark zugenommen. Dabei sind die journalistischen Beiträge häufig geprägt von starken Bewertungen und Polarisierungen. Die Reaktionen evangelikaler Organisationen auf ihre Medienpräsenz und die damit verbundene Kritik fallen hingegen häufig apologetisch und in vielen Fällen wenig befruchtend für eine konstruktive Debatte aus. Angesichts dieser gegenwärtigen öffentlichen Diskussion scheint jede Betrachtung des Phänomens „Evangelikalismus“ zwangsläufig in einer Frontstellung zu münden. Diese polarisierende Dynamik von Außenbeschreibung und Selbstrepräsentation der evangelikalen Bewegung in den Medien ist wesentlich dem Umstand geschuldet, dass es bisher keine wissenschaftlichen Kriterien für die Einordnung und Charakterisierung der evangelikalen Bewegung gibt. Weder die kirchliche Zeitgeschichtsschreibung noch die Religionssoziologie haben sich in Deutschland eingehend mit dem Thema beschäftigt. Dadurch präsentiert sich das Phänomen „Evangelikalismus“ schillernd und ungreifbar und wird ein Feld für verschiedenste Betrachtungsweisen, Bewertungen und Selbstinszenierungen.

Während in Deutschland und für das deutsche Gebiet die wissenschaftliche Bearbeitung des Phänomens „Evangelikalismus“ bisher so gut wie gar nicht stattgefunden hat, nahm die Zahl der wissenschaft-

lichen Publikationen, die sich dem Evangelikalismus und dem Fundamentalismus im nordamerikanischen Raum widmen, in den letzten Jahren kontinuierlich zu. Da sich in den USA Evangelikalismus und Fundamentalismus auf Grund der historischen Entwicklungen der Neuzeit anders zueinander verhalten bzw. näher stehen, als es in Deutschland der Fall ist, führt eine Übertragung der nordamerikanischen Verhältnisse auf die hiesige Situation auf Grund mangelnder Untersuchungen zum genuinen deutschen Evangelikalismus in der gegenwärtigen Diskussion zwangsläufig zu verzerrten Bildern vom „fundamentalistischen Gehalt“ des gegenwärtigen Evangelikalismus und letztlich zu einer falschen Einschätzung des Evangelikalismus. Eine konsequent historische Betrachtung der Gemengelage macht schnell deutlich, dass in Westdeutschland im 20. Jahrhundert andere Wirkmechanismen als beispielsweise in den USA galten und der Evangelikalismus als eine Bewegung forciert wurde, die innerhalb der Landes- und der Freikirchen ihre ganz individuelle Dynamik entfaltete.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie sich der Evangelikalismus als Bewegung in Westdeutschland entwickelte und vor welchen kirchen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen er sich herausbildete. Dabei liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf der Vorgeschichte der „evangelikalen Bewegung“ bis 1966. Diese historische Skizze verdeutlicht die Unabhängigkeit von internationalen Ereignissen bei der Herausbildung der evangelikalen Bewegung, auch wenn parallele Entwicklungen zu der Zeit in Nordamerika und anderen europäischen Ländern zu beobachten sind. Abschließend erfolgt eine Einordnung der evangelikalen Bewegung auf Grund ihrer Vorgeschichte in das soziologische Paradigma der „neuen sozialen Bewegungen“ des 20. Jahrhunderts. Dadurch wird eine Kategorisierung der evangelikalen Bewegung vorgenommen, die das Phänomen konkretisiert und methodisch überhaupt erst einmal fassbar macht. Die evangelikale Bewegung in Deutschland kann so ähnlichen Bewegungen seit den 1960er Jahren beiordnet und damit historisch verortet werden. Darüber hinaus wird der Evangelikalismus in seiner Gesamtheit als Bewegung charakterisiert. Dieser Bewegung ist vor dem Hintergrund der Vergleichbarkeit mit

„neuen sozialen Bewegungen“ weder ein strukturelles Alleinstellungsmerkmal eigen, noch läßt sie sich als fundamentalistische Bedrohung der gesellschaftlichen Gegenwart beschreiben.

1. Einleitung

Die historische Aufarbeitung der evangelikalen Bewegung erfolgte bisher fast ausschließlich von evangelikalen Vertretern selbst¹. Bis auf wenige Ausnahmen tendieren die Darstellungen dazu, den deutschen Evangelikalismus historisch in enger Verbindung zum nordamerikanischen Evangelikalismus zu sehen. Vor dem Hintergrund der internationalen Ausrichtung der Evangelischen Allianz, die sich in Westdeutschland seit Anfang der 1970er Jahre als das „Sammelbecken der Evangelikalen“ zu verstehen begann, ist dies nicht falsch, unterschlägt allerdings den Umstand, dass die Deutsche Evangelische Allianz (DEA) bis Ende der 1960er Jahre keineswegs (nur) eine evangelikale Ausrichtung hatte, sondern in erster Linie eine ökumenische. Auch das in diesem Zusammenhang vorgebrachte Argument, dass Billy Graham als prominenter Vertreter der us-amerikanischen Evangelikalen in Deutschland durch seine Evangelisations-„crusades“ wirkte und dadurch den deutschen Evan-

1 *Jung*, Friedhelm: Die deutsche Evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie. Frankfurt a. M. 1992. Zugl. Marburg, Univ. Diss. 1992. 2. Aufl. Bonn 1994, 3. erw. Aufl. Bonn 2001; *Laubach*, Fritz: Aufbruch der Evangelikalen. Wuppertal 1972; stärker systematisch-theologisch orientiert: *Scheerer*, Reinhard: Bekennende Christen in den evangelischen Kirchen Deutschlands 1966–1991. Geschichte und Gestalt eines konservativ-evangelikalen Aufbruchs. Frankfurt a. M. 1997. Die bisher einzige Monografie, die das Phänomen „Evangelikalismus“ nicht aus einer innerevangelikalen Position heraus beleuchtet, ist die praktisch-theologische Dissertation von *Busch*, Roger J.: Einzug in die festen Burgen? Ein kritischer Versuch, die bekennenden Christen zu verstehen. Hannover 1995. Zugl. Teildr. von: Neuendettelsau, Augustana-Hochsch., Diss. 1994, u. d. T.: Bekennend Christ sein.

gelikalismus beförderte², ist bei genauem Aktenstudium kein Indiz dafür, dass hier der nordamerikanische und der deutsche Evangelikalismus zusammengeführt wurden. Besonders die Vertreter der deutschen Gemeinschaftsbewegung, die bei der Konstitution der evangelikalischen Bewegung in Deutschland eine wesentliche Rolle spielte, waren in den 1950er und 1960er Jahren Graham gegenüber durchaus skeptisch eingestellt.

Hervorzuheben ist eine Publikation aus den Reihen der evangelikalischen Protagonisten, die ihre Aufmerksamkeit tatsächlich stark auf die innerdeutschen historischen Entwicklungen richtet: die 1993 erschienene Dissertation des derzeitigen Dekans der Freien Theologischen Hochschule Gießen Stephan Holthaus³.

-
- 2 Die Argumentation verläuft in die Richtung, Graham habe die Arbeit der DEA stark befördert (so z. B. *Beyreuther*, Erich: *Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland*. Wuppertal 1969, 127; *Jung*, *Evangelikale Bewegung* [wie Anm. 1], 56f. u. ö.) und damit die der evangelikalischen Bewegung, da die DEA als „Sammelbecken der Evangelikalen“ vorausgesetzt wird – was die DEA in den 1950er bis 70er Jahren, der Hoch-Zeit der Grahamschen Evangelisationen in Deutschland, keineswegs war. Der Einfluss Grahams auf die Entwicklungen in Deutschland wiederum, speziell auf die DEA, war generell nicht so stark, wie angenommen. So geht Uta Andrea Balbier davon aus, dass Grahams Wirken viel stärker als politische Kampagne vor dem Hintergrund des Kalten Krieges zu verstehen ist, denn als protestantisches Evangelisationsereignis selbst: „His crusades were as much orchestrations of the imagined community of the West as they were revival meetings“. (*Balbier*, Uta Andrea: *Billy Graham in West Germany. German Protestantism between Americanization and Rechristianization, 1954–70*. In: *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History*. Online-Ausgabe 7 [2010], H. 3, 12, <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Balbier-3-2010> [letzter Abruf Mai 2011]).
- 3 *Holthaus*, Stephan: *Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bonn 1993. Zugl. Leuven, Univ. Diss. 1992. 2., korr. Aufl. Bonn 2003. Unglücklicherweise trägt diese Arbeit, die den historischen Entwicklungen im Bereich von Freikir-

Eine „Geschichte der evangelikalen Bewegung in Westdeutschland“ lässt sich in eine Vorgeschichte gliedern, die wesentlich mehr als ein historischer Prolog ist, und in die historischen Entwicklungen, die die „Geschichte der Evangelikalen“ darstellen.

Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass mit der Umbenennung des Netzwerkes „Bethel-Kreis“ in „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ (B KAE) und mit dem „Dortmunder Bekenntnistag“ 1966 die Geburtsstunde der evangelikalen Bewegung im engeren Sinne eingeleitet wurde.

In der Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung spielten die „evangelikalen Trägergruppen“ eine entscheidende Rolle. Als evangelikale Trägergruppen können diejenigen Organisationen bezeichnet werden, die neben ihren eigenständigen Zielen, Intentionen und Frömmigkeitsstilen die Entstehung der evangelikalen Bewegung unterstützten bzw. diese im Laufe ihrer Geschichte flankierten. Zu ihnen gehörten und gehören Großverbände wie der „Evangelische Gnadauer Gemeinschaftsverband“ als Organisation der Gemeinschaftsbewegung, die DEA, freikirchliche Vereinigungen und Gruppen⁴, regional bedeutsame Verbände wie die „Ludwig-Hofacker-Vereinigung“ und später die „Lebendige Gemeinde“ in Württemberg, die regionalen „Kirchlichen Sammlungen um Bibel und Bekenntnis“ und die Bundesvereinigung „Kirchliche Sammlung um

chen und Gemeinschaftsbewegung sehr detailgenau nachgeht, trotz ihrer inhaltlichen Ausrichtung auf evangelikale oder präevangelikale Phänomene den Titel „Fundamentalismus in Deutschland“ und verbindet im offensichtlichen Bemühen, den Fundamentalismusbegriff für den Evangelikalismus fruchtbar zu machen, Evangelikalismus und Fundamentalismus in einer methodisch problematischen Art und Weise.

- 4 Der Schwerpunkt der folgenden Darstellung liegt auf der Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung innerhalb der westdeutschen evangelischen Landeskirchen. Allerdings hatten die meisten der hier skizzierten Ereignisse in den deutschen Freikirchen eine ebenso große Relevanz. Besonders bezüglich der Haltung der „modernen Theologie“ gegenüber standen ganze Freikirchen, z. B. die SELK, der evangelikalen Bewegung sehr nahe.

Bibel und Bekenntnis“, Bibel- und Missionsschulen, sowie kleinere Gemeinschaften, die im Laufe der Geschichte für die evangelikale Bewegung eine größere oder kleinere Rolle spielten, wie z. B. der Pfarreregebetsbund, die „Notgemeinschaft evangelischer Deutscher“ oder das „Deutsche Institut für Jugend und Gesellschaft“ der „Offensive Junger Christen“. Die B KAE selbst ist ebenfalls als evangelikale Trägergruppe einzustufen, auch wenn sie bis Ende der 1970er Jahre die Speerspitze der evangelikalen Bewegung darstellte.

Die Flexibilität der Trägergruppen hinsichtlich Nähe oder Distanz zur evangelikalen Bewegung ist im Laufe der hier betrachteten knapp fünfundsiebzig Jahre als hoch einzustufen: Thematische Interessengebiete verschoben sich, Bündnisse wurden geknüpft und wieder fallen gelassen. Die evangelikale Bewegung weist daher von Anfang an einen hohen Grad an Diversität auf.

2. Die Geschichte der Genese der evangelikalen Bewegung von 1945 bis 1966

Von den Ereignissen im Vorlauf der evangelikalen Bewegung ist die so genannte Bultmanndebatte am bekanntesten und am besten aufgearbeitet⁵. Sie erstreckte sich von ca. 1947 bis 1963, erlangte zwei Höhepunkte 1950 bis 1953 und 1961 bis 1963 und ließ schon Jahre vor dem eigentlichen Beginn einer evangelikalen Bewegung kritische Stimmen gegenüber der „modernen Theologie“, die den Glauben zerstöre, aufkommen. Diese Kritik entzündete sich ursprünglich an dem „Entmythologisierungsprogramm“ des Marburger Neutestamentlers Rudolf Bultmann.

5 *Hermle*, Siegfried: Die Evangelikalen als Gegenbewegung. In: Ders. / Lepp, Claudia / Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren. Göttingen 2007, 325–351, besonders 327–333; eine umfassende Sammlung der Dokumente der Bultmanndebatte bietet *Stratmann*, Hartmut: Kein anderes Evangelium. Geist und Geschichte der neuen Bekenntnisbewegung. Hamburg 1970, 16–62.

Unbeachtet blieben allerdings bisher zwei andere Phänomene und Ereignisse, die in ihrer Bedeutung für die mentalitätsgeschichtliche Vorbereitung der Genese der evangelikalen Bewegung nicht zu überschätzen sind und unmittelbar evangelikale Trägergruppen betreffen: a) die Krise der Gemeinschaftsbewegung in den 1950er Jahren und b) die Zurückdrängung der ökumenischen Aufgaben der Evangelischen Allianz durch die ökumenische Bewegung. Nach der Darstellung dieser Aspekte soll im Weiteren auf c) die Bultmanndebatte und d) den „Bethel-Kreis“, dem Vorläufernetzwerk der evangelikalen Bewegung, eingegangen werden.

a) Die Krise der Gemeinschaftsbewegung in den 1950er Jahren

Wie bereits erwähnt, sind bisherige Darstellungen über die Geschichte der evangelikalen Bewegung von einer Betonung des Zusammenhangs nordamerikanischer und deutscher Entwicklungen geprägt. Damit verliert die Bedeutung der Gemeinschaftsbewegung für die Entstehung der evangelikalen Bewegung in ihrer Vorgeschichte an Gewicht. Es waren besonders Gruppen und Kreise der Gemeinschaftsbewegung, die sich stimmführend in die Bultmanndebatte einbrachten. Hier kann von einer Traditionslinie der Kritik der Gemeinschaftsbewegung und Erweckungsbewegung an der liberalen Theologie ausgegangen werden. Die Gemeinschaftsbewegung brachte ihre ureigenen Arbeitsziele, „Evangelisation und Gemeinschaftspflege“ in den späteren Evangelikalismus ein. Und es war die Gemeinschaftsbewegung, die mit ihren großen Mitgliederzahlen im Gnadauer Gemeinschaftsverband eine zahlenmäßige Masse für die evangelikale Bewegung stellte⁶.

6 Es ist schwierig, sowohl hinsichtlich des Gnadauer Verbandes als auch der DEA konkrete Mitgliederzahlen zu eruieren, da beide Organisationen und die ihnen angeschlossenen Verbände keine Mitgliederverzeichnisse führten. Von 300 000 Mitgliedern ging 1981 die Gnadauer Verbandsleitung aus und verwies darüber hinaus auf 5500 ehrenamtliche Mitarbeiter und 1000 hauptamtliche Prediger (Art.: *EKD-Ratsvorsitzender Lohse*: Der Pietismus ist ein Geschenk für die ganze Kirche. In: *ideaSpektrum* Nr. 56/57 vom 21.10.1981, 1f., hier 2).

Innerhalb dieser für die spätere evangelikale Bewegung bedeutende Strömung innerhalb des Protestantismus verbreitete sich in den 1950er Jahren der Eindruck, die eigene Arbeit stelle für die Kirche keine Bedeutung dar. Die Jahresberichte des Präses des Gnadauer Verbandes sprechen dieses Problem wiederholt an. 1957 heißt es z. B. im Jahresrückblick von Hermann Haarbeck, die Kirchenleitungen würden auf die Gemeinschaftsbewegung reagieren: „Eure Zeit ist vorbei [...] ihr [seid] festgefahren und ohne sittliche und missionarische Kraft. [...] ihr solltet abtreten!“⁷ Noch Ende der 1940er, Anfang der 1950er Jahre hatte es rege Treffen zwischen Vertretern der Gemeinschaftsbewegung und den Landeskirchen gegeben, die so genannten „Gespräche zwischen Pietismus und Kirche“. Nun befürchtete man, die Gemeinschaftsbewegung drohe in Bedeutungslosigkeit zu versinken. Ob diese Einschätzung letztlich realistisch war, muss dahin gestellt bleiben. Sicher ist allerdings, dass die Gemeinschaftsbewegung stark bedrängt wurde, und zwar durch die Arbeit der Pfingstbewegung, später der charismatischen Bewegung, von der man sich scharf abgrenzte. Auch im Bereich der Evangelisationen, vordem ureigenstes Feld der Gemeinschaftsbewegung, zeichneten sich Veränderungen ab: Eine massive Evangelisationswelle Ende der 1940er und Anfang der 1950er Jahre, die von Freikirchen, freien Evangelisten und mitunter konfessionell schwer zuordenbaren Einzelpersonen getragen wurde, verursachte der Gemeinschaftsbewegung Probleme. Als zeitlich parallel die Bultmanndebatte zu ihren Höhepunkten auflief, entwickelten Vertreter der Gemeinschaftsbewegung ein selbst zugeschriebenes Charakteristikum des ausgehenden 19. Jahrhunderts für sich neu: das „theologische Wächteramt“ in der Kirche über die Kirche. Die Fülle an Eingaben und kritischen Mahnungen an die Kirchenleitungen, die im Zuge der Bultmanndebatte von Kreisen der Gemeinschaftsbewegung, besonders in Süddeutschland, getätigt wurden, kann an dieser Stelle lediglich konstatiert werden. Allerdings suchte die Leitung des Gnadauer Verbandes, speziell Hermann Haarbeck, den Zusammen-

7 *Haarbeck*, Hermann: Erhebet eure Häupter! „Bericht zur Lage“ über das Jahr 1956. Offenbach a. M. [1957], 43.

schluss mit anderen kritischen Gruppen. Damit folgte Haarbeck der Einsicht von Vertretern des württembergischen Pietismus, z. B. der des Leiters der Bahnauer Bruderschaft in Unterweissach und Vorstandsmitglied der Gnadauer Verbandes Max Fischer, dass es zu wenig geschulte Theologen in den eigenen Reihen gab, was sich vor allem in der Bultmanndebatte bemerkbar machte⁸. 1963 trat Haarbeck an den „Bethel-Kreis“ heran, von dessen theologischen Diskussionen der Gnadauer Verband profitieren sollte und brachte damit den Verband in die sich formierende evangelikale Bewegung ein.

b) Die Zurückdrängung der ökumenischen Aufgaben der Evangelischen Allianz durch die ökumenische Bewegung

Ähnlich wie die Gemeinschaftsbewegung weist auch die Evangelische Allianz in ihrer Geschichte, und zwar in der Nachkriegszeit bis in die

8 Vgl. Briefwechsel zwischen Max Fischer und Hermann Haarbeck (Archiv des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes Kassel, Akte 261: Geschichtliches Werden, 6. Betheler Kreis, Ordner II. Dienst und Mitarbeit). Klaus Bockmühl, Professor für Systematische Theologie in Vancouver (Kanada) und zuvor Dozent für Dogmatik und Ethik am Predigerseminar St. Christhona bei Basel, fand 1985 in seiner Schrift „Die Aktualität des Pietismus“ scharfe Worte für die Abkopplung des Pietismus von der Theologie im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts: „Karl Barths Erklärung aus den zwanziger Jahren, die eine enge innere Verwandtschaft zwischen Pietismus und Rationalismus behauptete, erscheint dabei weniger plausibel als der Hinweis auf das primäre Interesse des Pietismus, das Anliegen der praktischen Frömmigkeit, *praxis pietatis*, als sozusagen eine neue, der vorigen entgegengesetzte Einseitigkeit: mit ihr schloß der Pietismus in seiner dritten Generation sich selbst von der Theologie aus. Es ging wie so oft in der Geschichte (nicht zuletzt auch in der Reformation): Die Väter betonen, unter selbstverständlicher Voraussetzung des Ganzen, ein bestimmtes Moment in der Theologie (war nicht schon Francke mehr an der Praxis interessiert als an den Aufgaben seines theologischen Lehrstuhls?), die Kinder machen es zum exklusiven Gegenstand ihrer Verpflichtung.“ (Bockmühl, Klaus: Die Aktualität des Pietismus. Gießen 1985, 38f.).

1960er Jahre, eine Krise auf⁹. Sie lässt sich vor allem darauf zurückführen, dass durch die ökumenische Bewegung ein ureigenes Arbeitsgebiet der Allianz torpediert wurde. Die Evangelische Allianz war im 19. Jahrhundert *die* ökumenische und internationale Vereinigung. Die Gründungsversammlung der Allianz im August und September 1846 in London kann mit Recht als „Urakt der Ökumene“ bezeichnet werden. Die weltweiten Verbände der Allianz und die ihr angeschlossenen zahlreichen Vereine förderten die Entwicklung der ökumenischen Bewegung, die mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 ihren organisatorischen Ausdruck fand. Die ökumenische Bewegung, die in den folgenden Jahrzehnten eine beispiellose Erfolgsgeschichte antrat, überrollte schließlich die Allianz, der nun das Feld der Mission streitig gemacht wurde, ohne dass es zu offenen Auseinandersetzungen kam. Langfristig führte das zu einem Prozess der Profilierung des Missionskonzeptes der Allianz, das sich in den 1970er Jahren stark von demjenigen der ökumenischen Bewegung unterschied, die zunehmend auf soziales Engagement und politische Positionierung

9 Friedhelm Jung spricht für die Zeit nach 1945 bis in die 1960er Jahre von einem „neuen Aufschwung“ der Allianzarbeit und rekurriert dabei fast ausschließlich auf *Beyreuther*, *Weg* (wie Anm. 2); siehe *Jung*, *Evangelikale Bewegung* (wie Anm. 1), 56f. Gerade die von Beyreuther und Jung als Signum des Aufschwungs der DEA-Arbeit in den 1950er und 1960er Jahren hervorgehobene Evangelisationstätigkeit unter den „entchristlichten Massen“ (*Jung*, ebd., 56) lässt sich im größeren Maße nur mit den Evangelisationen belegen, die von Freikirchen initiiert und der DEA mitgetragen wurden, sowie den „crusades“ Billy Grahams, die die DEA als zu ihrer Arbeit gehörig verbuchte. Der zahlenmäßige Zugewinn von Christen durch die Grahamschen Evangelisationen war schon von den Zeitgenossen äußerst umstritten. Zu der freikirchlichen Evangelisationswelle in den 1950er Jahren, aber auch der Krise der Evangelisationsbewegung auf Grund von konzeptionellen Umbrüchen vgl. *Voigt*, Karl Heinz: *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*. Leipzig 2004 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6), 234 f.

innerhalb der Mission setzte¹⁰. In Westdeutschland sollte diese Kluft für massive Diskussionen und Kritik der evangelikalen Bewegung an der evangelischen Kirche führen. In den 1950er und 1960er Jahren allerdings bewegte die DEA die Frage, wie sie überhaupt ihre Arbeit, auch über die Missionsproblematik hinaus, gestalten solle. Die Allianz sei durch die ökumenische Bewegung als geschichtlich überholt anzusehen, so interne Stimmen, und der einzige Lösungsweg sei derjenige, eine neue Einheitsbewegung zu werden. Aber mit wem?¹¹ Diese Frage zog sich durch die 1960er Jahre bis hin zu (zurückgestellten) Überlegungen, eine eigene Kirche bilden zu wollen. Als aber 1972 Fritz Laubach, von 1984 bis 1991 erster Vorsitzender der DEA, sein Buch „Aufbruch der Evangelikalen“ veröffentlichte, lag bereits fest, in welche Richtung die DEA gehen und mit wem sie sich zusammenschließen wollte: mit der jungen evangelikalen Bewegung. 1977 tauchte erstmalig die Bezeichnung der DEA als „Sammelbecken der Evangelikalen“ auf¹² – eine Selbstcharakterisierung, die die DEA bis heute favorisiert. Die

10 In der internationalen Evangelischen Allianz stellte sich die Situation von Vertretern der „konservativen“, lediglich auf die biblische Verkündigung bezogenen, und der „progressiven“, auch an sozialen Fragen orientierten Mission durchaus vielfältig dar, vgl. dazu *Berneburg*, Erhard: Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangalisation (1974–1989). Wuppertal 1997. Für die DEA bzw. die evangelikale Bewegung galt dagegen bis in die 1980er Jahre das Konzept der „entpolitisierten Mission“ und die Kritik an politisch eingefärbten Missionskonzepten – eben die der ökumenischen Bewegung – als maßgebend.

11 *Jung*, August: Die Aufgabe der Evangelischen Allianz: Einheitsbewegung! In: Evangelisches Allianzblatt 66 (1963), Nr. 9, 167–170, hier 168.

12 Erstmalige Verwendung erfuhr die Bezeichnung der DEA als „Sammelbecken der Evangelikalen“ 1977 in einer Schrift des freikirchlichen Theologen und langjährigen Leiters der Bibelschule Wiedenest Ernst Schrupp (*Schrupp*, Ernst: Evangelische Allianz – Sammelbecken der Evangelikalen. Sonderbeilage zum Evangelischen Allianzbrief Nr. 13 [1977]).

Umwandlung der „Deutschen evangelischen Allianz“ in eine „Deutsche evangelikale Allianz“ stellt einen wenig beachteten Umbruch in der ursprünglichen „Brückenbauerbewegung“ dar, der sich in den 1960er Jahren auf Grund der Krise der DEA abspielte, die wiederum in ein neues, evangelikales Selbstbewusstsein mündete.

Die entscheidende Schnittstelle zwischen Gemeinschaftsbewegung und DEA war die Mission und Evangelisation, und zwar nicht nur als äußere Mission, sondern ebenso die Evangelisation im eigenen Lande. Hier ergaben sich zahllose personelle Überschneidungen und eine mitunter enge Zusammenarbeit in diversen Gremien und Verbänden sowie in Gemeinden vor Ort. Diese inhaltliche Nähe der Arbeit von Gemeinschaftsbewegung und DEA beförderte die spätere Bündnisbildung hin zu einer evangelikalen Bewegung.

c) Die Bultmanndebatte (1945 bis 1963)

Der kirchen- und mentalitätsgeschichtliche Kontext der Bultmanndebatte ist für die Dynamik, mit der sich diese entwickelte, von ebenso entscheidender Bedeutung wie die theologischen Inhalte, die hier diskutiert wurden. Zu diesem Kontext gehört für die 1940er und die erste Hälfte der 1950er Jahre ein abgesenktes theologisches Bildungsniveau unter Pfarrern und Laien, verursacht durch das nationalsozialistische kirchenrepressive Agieren und den Kirchenkampf, die ökonomischen Folgen der Kriegs- und Nachkriegszeit und nicht zuletzt durch den Evangelisationswildwuchs der Nachkriegszeit. Die theologische Bildung und Weiterbildung war in den 1940er Jahren kaum erfolgt, die katastrophale Situation nach 1945 ließ sie ebenso wenig zu¹³. Allein die Tatsache, dass in manchen Gebieten Deutschlands 1945 bis zu 30% der Pfarrstellen vakant waren, macht deutlich, dass eine intensive theologische Arbeit und eine differenzierte Verkündigung nicht zu den Anforderungen der Nachkriegszeit gehören konnten.

13 *Greschat, Martin*: Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit. Stuttgart 2002, besonders 68–71.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass zu den innerkirchlichen Problemfeldern bis Mitte der 1960er Jahre das Auseinanderdriften von akademischer Theologie und kirchlicher Verkündigung gehörte. Waren, so kritische Beobachter in den 1950er Jahren, Pfarrer in den letzten Jahren des „Dritten Reichs“ und der Nachkriegszeit nicht in der Lage gewesen waren, neuere theologische Erkenntnisse in ihre Verkündigung einzubringen, so riss diese Kluft mit der Bultmanndebatte in den 1950er Jahren unübersehbar auf. Bis in die 1970er Jahre wurde sowohl in kirchenleitenden Gremien als auch von Vertretern der akademischen Theologie sorgenvoll über diese Diskrepanz diskutiert und versucht, ihr entgegenzuwirken. Noch 1971 hieß es in einem Informationsheft der „Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“ „Streit in der Kirche“, dass die Ursache der aktuellen Auseinandersetzung zwischen „Konservativen“ und „Progressiven“ in der Kirche in dem „Bruch zwischen Studium und kirchlicher Praxis“ liege und es verwunderlich sei, „dass man sich bisher die Unvermeidbarkeit des Konflikts zwischen der herrschenden Theologie und der Gemeindefrömmigkeit kaum klargemacht hat.“¹⁴

Des Weiteren darf bei der Kontextualisierung der Bultmanndebatte nicht aus dem Blick verloren werden, dass die Kirche sich gerade noch in einer extremen internen Polarisierungssituation befunden hatte: zwischen Bekennender Kirche und Deutschen Christen bzw. dem Nationalsozialismus nahe stehenden Christen und Pfarrern. Das Prinzip der Polarisierung blieb innerprotestantisch viel länger bestehen – allzumal bei denjenigen, die sich realiter im Kirchenkampf befunden hatten –, als der Kirchenkampf selbst dauerte. Die Selbstzuschreibung der evangelikalen Bewegung Ende der 1960er und in den 1970er Jahren, man sei die gegenwärtige „Bekennende Kirche“ in der Tradition der „Bekennenden Kirche im

14 *Lindner*, Reinhold: Streit in der Kirche. Über Gegensätze zwischen konservativen und progressiven Kräften in der evangelischen Kirche. Information der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Nr. 45 (1971), H. 3, 5.

Dritten Reich“ des Nationalsozialismus ist nur ein Indiz dafür, dass es Gruppen und Bereiche auch innerhalb der Landeskirchen gab, die dem Schwarz-Weiß-Schema der Kirche in der Diktaturzeit ihres Lebens, auch in einer Demokratie, verhaftet blieben. Die Tendenz zur Polarisierung in Bekennende Christen und bibelkritische Christen – die mitunter auch als „Deutsche Christen“ oder „schlimmer als die Deutschen Christen“ bezeichnet wurden – schlug sich in der Bultmanndebatte deutlich nieder.

Ein weiterer nicht zu vernachlässigender Aspekt des historischen Kontextes der Bultmanndebatte ist das starke Sicherheitsbedürfnis von Laien in der Nachkriegszeit hinsichtlich der theologischen Verkündigung, die darauf ausgerichtet sein sollte, das zu wiederholen, was man schon wusste und gehört hatte. In gewisser Weise spiegelt sich hier innerprotestantisch wieder, was die gesellschaftliche Mentalität in den 1950er Jahren generell prägte und der CDU-Bundestagswahlkampfparole von 1957 „Keine Experimente“ zum durchschlagenden Erfolg verhalf: eine Abneigung gegen allzu progressive Meinungen und Haltungen.

Diese genannten Faktoren spielen als Subtext zur Bultmanndebatte eine entscheidende Rolle. Die Debatte begann mit dem Vortrag des Marburger Neutestamentlers auf der Gesamttagung der „Gesellschaft für Evangelische Theologie“ vom 4. bis 6. Juni 1941 in Alpirsbach „Neues Testament und Mythologie. Theologie als Wissenschaft“, hier aber lediglich als innertheologische Diskussion. Im selben Jahr erfolgte die Publikation des Aufsatzes in den von Ernst Wolf herausgegebenen „Beiträgen zur evangelischen Theologie“. Obwohl durchaus bereits kritisch diskutiert, erhielten Bultmanns Ausführungen erst nach der Zweitaufgabe 1948 unter dem Titel „Neues Testament und Mythologie“ in dem von Hans-Werner Bartsch herausgegebenen ersten Band von „Kerygma und Mythos“ eine breite öffentliche Resonanz.

Bekanntermaßen war es Bultmanns Ziel, mit der „Entmythologisierung“ einen theologischen Ansatz zu schaffen, um die Verkündigung – und die Evangelisation Kirchenferner – zu erleichtern, in Form einer „Übersetzung“ den Spagat zwischen modernem Weltbild und den biblischen Aussagen zu meistern und das unmittelbare

Angesprochenwerden des Einzelnen durch die Heilige Schrift vorzubereiten. Dabei sollte der „Mythus“ nicht eliminiert, sondern seine grundsätzliche Bedeutung gefunden und beibehalten werden. Interpretiert wurde Bultmann von seinen Kritikern dahingehend, dass er die Theologie anthropologisierte, ganz und gar ins Reich des Menschlichen überführe und damit letztlich die Metaphysik im klassischen Sinne, eine letzte Ontologie des Seins und des Transzendenten abschaffe. Der Ausgangspunkt Bultmanns, dass der moderne Mensch das mythologische Weltbild der Antike nicht mehr verstehe und angesichts dieses Nicht-Verstehens eine andere Sprache gefunden werden müsse, die die zentralen Aussagen der biblischen Botschaft aufnehmen und ausdrücken sollte, erschien seinen Kritikern als pure Verfälschung des Evangeliums. Diese Kontroverse spielte sich durchaus in den Reihen der akademischen Theologen ab, hielt allerdings ab etwa 1947 auch Einzug in die kirchlichen und laienchristlichen Debatten. Zwei Faktoren trugen allerdings wesentlich stärker zu der Vehemenz und Ausbreitung der Diskussion bei, als das durch die neuerliche Veröffentlichung 1948 geschah: zum ersten das Wirken von Pfarrern aus der Schule Bultmanns, die entweder Bultmanns Anliegen nicht bis ins letzte erfassten oder aber nicht adäquat kommunizierten und den Eindruck von einem völligen theologischen Umbruch in ihren Predigten vermittelten¹⁵, zum

15 Es ist ein schwieriges Unterfangen, abzuschätzen, inwiefern es Pfarrer gab, die ihre Gemeinden mit ihrer Bultmannrezeption vor den Kopf stießen. Diesbezügliche Äußerungen in der zeitgenössischen Literatur und den Quellen sind durchweg verhalten und operieren mit Vermutungen. So schreibt z. B. Hans-Werner Bartsch in seinem Abriss von 1955 zur kirchlichen Bedeutung der Bultmanndebatte: „Die Frage, ob die Theologie Bultmanns innerhalb der Kirche noch möglich sei, entstand erst nach dem Kriege. Sie mag hervorgerufen sein durch Missgriffe junger Schüler Bultmanns, die als Vikare und Pfarrer in Württemberg dadurch Ärgernis hervorriefen, daß sie angeblich in Unterricht und Predigten lehrten, Jesus sei nicht vom Tode erstanden und habe keine Wunder getan. (Ich habe diese Nachrichten leider nur aus mündlichen Berichten, halte sie jedoch zur Erklärung des württembergischen bischöflichen Wortes [von 1951] und des neuerlich dort entbrannten ‚Kirchen-

zweiten die Warnungen evangelistischer und gemeinschaftlicher Kreise und einzelner Theologen vor Bultmanns Theologie. Innerhalb kürzester Zeit wurde ein immer stärker verzerrtes Bild des Bultmannschen Entmythologisierungsprogramms weitergegeben. Die Form der Tradierung erfolgte sowohl auf dem Wege der „natürlichen“ Fehlinformationen – man las Bultmanns theologische Ausführungen nicht, sondern übernahm unkritisch die Kritik an ihm – als auch in seltenen Fällen durch gesteuerte Irreführung bezüglich des Bultmannschen Anliegens. Bultmann und die Landeskirchenleitungen erhielten eine Flut von Briefen entsetzter, in manchen Fällen an Aufklärung interessierter, zum Großteil warnender Christen. Was von der Entmythologisierung als existentialer Interpretation des Neuen Testaments von einem Teil der evangelischen Laien wahrgenommen wurde, war die Feststellung: Alles was Theologie ausmacht, ist das Zurechtbiegen der biblischen Botschaft auf die menschliche Verstehbarkeit. Wenn sich aber die Theologie nur noch innerweltlich verorten kann, dann löst sie sich selbst und damit jede auf sie bezogene Form des Glaubens auf. Im Vordergrund stand dabei die Frage nach dem historischen Jesus, den Bultmann für belanglos im Gegensatz zum Kerygma der Urgemeinde hielt, sowie die Frage, ob vor diesem Hintergrund die Wundergeschichten des Neuen Testaments, die Jungfrauengeburt, die leibliche Auferstehung Jesu als „Mythen“ – hier zeigt sich deutlich die Missverständlichkeit der Termini – abzutun seien. Letztlich zeigte sich in der Diskussion um Bultmanns theologisches Konzept die Problematik, wie man ein Vorverständnis des Bibellesers definieren könne – falls man das überhaupt müsse –, d. h. die Frage nach der Hermeneutik. Aus den kritischen Argumenten gegen Bultmann stechen zwei Argumentationsfiguren immer wieder hervor: der Rekurs auf die „historischen Tatsachen“ sowie das „Faktische“ der biblischen Ereignisse und Personen (die Bultmann leugne bzw. ins Kerygma, das als die Ebene des gesprochenen Wortes verstanden wurde, verlagere). Beide Rück-

kampfes für zutreffend.“ (Bartsch, Hans-Werner: Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte. Ein kritischer Bericht. Hamburg-Volksdorf 1955 [Beiheft zu Kerygma und Mythos I-II], 14).

griffe spiegeln das starke Bestreben wieder, „faktische“ (Glaubens-) Sicherheit zu schaffen und zu erhalten. Das ist als Ausdruck einer starken Verunsicherung zu werten, die durch ein Festhalten am „historisch Gewesenen“ und am „Faktischen“ in rationalistischer und frühhistoristischer Tradition kompensiert wurde.

Im Laufe der ersten Hochphase der Bultmannkontroverse um 1950 bis 1953 bezogen nicht nur organisierte Gruppen christlicher Laien Position gegen Bultmann, sondern verschiedene Landeskirchenleitungen, überlandeskirchliche Gremien und vereinzelt Theologen. Um nur einige der zahlreichen kritischen Stellungnahmen aufzuzählen: Im Januar 1951 äußerte der württembergische Landesbischof Martin Haug in einem viel beachteten Rundbrief an die Pfarrer seiner Landeskirche starke Bedenken gegen Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, 1952 erfolgte eine sehr kritische „Entschließung“ der Generalsynode der VELKD gegen Bultmann. Nahezu zeitgleich erschien der von dem Münsteraner Systematiker Ernst Kinder herausgegebene Sammelband „Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung“, in dem die Neuendettelsauer Theologen Eduard Ellwein und Georg Merz, der Kreisdekan von Nürnberg Julius Schieder sowie Ernst Kinder und der Erlanger Systematiker Walter Künneth in je eigenen Artikeln mit ähnlicher Stoßrichtung Bultmanns Reduzierung des Glaubens durch die Proklamation der „Nicht-Historizität der Heilstatsachen“ und vieles andere mehr anprangerten. Von 1949 bis 1954 war die rheinische Landeskirche mit dem „Fall Ernst Fuchs“ beschäftigt, bei dem es darum ging, dass die Landeskirchenleitung 1949 gegenüber dem Kultusministerium auf Grund von Bedenken gegen die Lehre und die vermeintliche Schriftwidrigkeit der Exegese von Fuchs das Veto bei dessen Berufung auf den Bonner Lehrstuhl für Neues Testament einlegte¹⁶. Auf Seiten der Trägergruppen der späteren evangelikalen Bewegung nahm im Februar 1951 der Vorstand des Gnadauer Verbandes in einer „Erklärung“ Stellung „zu dem Streit um die

16 *Kaminsky*, Uwe: Kirche in der Öffentlichkeit. Die Transformation der Evangelischen Kirche im Rheinland (1948–1989). Bonn 2008, 204–206.

Entmythologisierung des Neuen Testamentes“. In der von Walter Michaelis, dem Präses des Gnadauer Verbandes im Namen des Vorstandes unterzeichneten Erklärung heißt es unter anderem, man wende sich besonders dagegen, „die Mitte der Botschaft des Neuen Testaments, die vom Kreuz und der Auferstehung Christi, anzutasten und zu entleeren. Wir sehen darin für die gesamte Kirche eine große Gefahr, die man mit dem theologischen Liberalismus einer vergangenen Generation vergleichen kann.“ Weiterhin bitte man die kirchenleitenden Persönlichkeiten, „durch ein klares Zeugnis diese Entmythologisierung abzulehnen und die Glieder der Kirche im Glauben zu stärken“¹⁷. Wirkungsgeschichtlich noch bedeutsamer als die „Erklärung“ des Gnadauer Vorstandes war das 1951 verfasste und verbreitete Flugblatt „Es geht um die Bibel. Ein Wort an alle bibelgläubigen Kreise unserer evangelischen Kirche“, das von 29 Vertretern des württembergischen Pietismus unter der Ägide des Leiters der Hahnschen Gemeinschaft, Julius Beck, unterzeichnet wurde. Beck hatte, „bestärkt durch die [...] Unterstützung seitens des Landesbischofs“ Haug mit seinem Rundbrief vom Januar 1951 eine „Evangelisch-Kirchliche Arbeitsgemeinschaft für Biblisches Christentum“ gegründet, dessen erstes Resultat die Flugschrift war¹⁸. In dem Flugblatt wird die Bultmannsche Theologie folgendermaßen dargestellt: „Was uns die Bibel als die zentralste Heilstatsache bezeugt, ist für Bultmann Mythe oder Legende. [...] Die Vernunft des Menschen ist Maßstab und leitende Autorität, und nicht die Führung und Erleuchtung durch den Geist Gottes. [...]“. Weiterhin präsentierte das Flugblatt den zweiten Glaubensartikel eines „entmythologisierten“ Glaubensbekenntnisses: „Ich glaube an Jesus Christus, ~~den eingeborenen Sohn Gottes~~, unsern Herrn; ~~der empfangen ist vom heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrau~~. Der gelitten hat unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, ~~niedergefahren zur Hölle, am dritten Tage wieder auf-~~

17 *Stratmann*, Evangelium (wie Anm. 5), 20.

18 *Hermle*, Siegfried: Die Evangelikalen als Gegenbewegung. In: Ders. / Lepp / Oelke, Umbrüche (wie Anm. 5), 325–351, 328.

~~erstanden, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, von dannen er wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten.~~“ Das Flugblatt schloss mit den Worten: „Wir kommen zu dem Ergebnis: Es ist ganz untragbar, daß die Kirche Jesu Christi Diener am Wort unter sich hat, die entscheidende Heilstatsachen des Wortes Gottes leugnen. Hier muß etwas geschehen.“¹⁹ In der Folge ging aus dem Kreis der Verfasser der Flugschrift bzw. der „Evangelisch-Kirchlichen Arbeitsgemeinschaft für Biblisches Christentum“ die „Ludwig-Hofacker-Vereinigung“ hervor, die in den kommenden Jahrzehnten maßgeblich als evangelikale Trägergruppe in Württemberg tätig war. Bemerkenswert ist der Anspruch, der hinter dem Flugblatt stand und den einer der Mitbegründer der „Ludwig-Hofacker-Vereinigung“, der Pfarrer Alfred Ringwald, in seinen Erinnerungen an die Anfangszeit der Vereinigung schildert: „In dem Flugblatt war der zweite Glaubensartikel abgedruckt und all das durchgestrichen, wovon Bultmann in seiner Schrift sagte, daß es ‚erledigt‘ sei [...]. Ich fragte Rektor [Julius] Beck, warum er es so vereinfache; schließlich seien diese Fragen doch diffiziler. Darauf antwortete er: ‚Das weiß ich auch, aber so allein verstehen es unsere Brüder und Schwestern. Ich kann ihnen mit theologischen Subtilitäten und Spitzfindigkeiten nicht kommen. Ein Arzt muß bei seinem Kranken auch sein Latein zu Hause lassen und ihm klar sagen, daß er ein tödliches Geschwür hat, und daß nur eine Operation ihn am Leben erhalten kann.“²⁰

Stand in den 1950er Jahren Bultmann selbst im Zentrum der Kritik, waren es um 1961 seine Schüler und davon ausgehend die gesamte „moderne Theologie“. In der Schule Bultmanns aber vollzog sich zwischen 1953 und 1961 – und darüber hinausgehend –

19 *Es geht um die Bibel*. Ein Wort an alle bibelgläubigen Kreise unserer evangelischen Kirche. In: Bäumer, Rudolf / Beyerhaus, Peter / Grünzweig, Fritz (Hg.): *Weg und Zeugnis. Bekennende Gemeinschaften im gegenwärtigen Kirchenkampf 1965–1980*. Bad Liebenzell 1980, 127–129.

20 *Ringwald*, Alfred: *Ludwig Hofackers Ruf einst und jetzt*. Stuttgart 1969, zitiert nach: Bäumer / Beyerhaus / Grünzweig, *Weg* (wie Anm. 19), 126.

eine Hinwendung zum historischen Jesus, die schließlich in der starken Betonung des Menschlichen bei Jesus, seiner ethischen und humanistischen Vorbildfunktion mündete. Diese theologischen Ansätze erfuhren dann ebenso eine scharfe Kritik seitens evangelikaler Trägergruppen wie Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, denn auch hier befürchtete man das völlige Aufgehen der Theologie in Anthropologie. Vorerst aber wurde es relativ still um die „moderne Theologie“. Die Zeit von 1953 bis 1960 war im Hinblick auf die bultmannkritischen und evangelikalen Trägergruppen eine Zeit der internen Auseinandersetzung mit Bultmann und der akademischen Theologie generell. Es bildeten sich verschiedentlich Arbeitsgruppen und Kreise, deren Geschichte bisher noch nicht aufgearbeitet ist und die sich teilweise schwer fassen lassen, da sie einerseits kaum archivalische Zeugnisse hinterließen, andererseits aber auch in fließendem Übergang zu theologischen Arbeitsgruppen der landeskirchlichen Pfarrer standen, die sich in dieser Zeit ebenfalls verstärkt mit der zeitgenössischen Theologie auseinandersetzten und damit – wohl erstmalig seit 1945 – eine Intensivierung theologischer Bildung an der Basis beförderten. Gleichzeitig verschob sich in dieser Zeit der Atempause die Diskussion auf die publizistische Ebene. Eine ganze Fülle von theologischen Publikationen, sowohl aus der Schule Bultmanns als auch davon unabhängig wurden veröffentlicht und darin sein Ansatz erklärt oder kritisch fortgeführt. Bemerkenswert ist, dass die Publikationen auf der Seite der Vertreter evangelikaler Trägergruppen erst nach der zweiten Hoch-Zeit der Bultmann-Kontroverse 1961 anstiegen. Für die Landeskirchenleitungen entschärfte sich mit den theologischen Erklärungen und Neuansätzen aus akademischer Feder die Frage des Umgangs mit der Bultmannschen Theologie, die auch sie zur ersten Hoch-Zeit der Bultmanndebatte verunsichert hatte. Das führte zu einer größeren Gelassenheit und größeren Geschlossenheit der Kirchenleitungen beim Aufkommen der zweiten Welle der Bultmannkontroverse um 1961. Dies zeigt z. B. der Jahresbericht von Landesbischof Haug im Herbst 1961, in dem Haug auf die Spannung von „Pietismus und Theologie“ einging und sich auffällig zurückhaltender als 1951 hinsichtlich der „problematischen“ Theologie äußerte.

Die Hoch-Zeit der Bultmannkontroverse Anfang der 1960er Jahre wies eine andere Qualität auf als die erste Phase Anfang der 1950er Jahre. Die Interventionen seitens evangelikaler Trägergruppen richteten sich jetzt weniger auf die Verdammung der Bultmannschen Theologie – diese wurde weiterhin betrieben –, sondern auf Forderungen an die Landeskirchenleitungen, eben dieses „damnatus est“ zu vollziehen. Die Angriffe gegenüber den kirchenleitenden Personen, insbesondere gegen Landesbischöfe, wurden schärfer. Des Weiteren waren die Auseinandersetzungen jetzt lokal konturierter und spielten sich vornehmlich in der württembergischen und westfälischen Landeskirche ab. Das erweckt den Eindruck eines Zusammenziehens der agierenden Kräfte, der von evangelikaler Seite proklamierten „Sammlung“. Bedeutsame Verlautbarungen der zweiten Phase der Bultmanndebatte waren der 1961 von dem Leiter der „Evangelisch-Kirchlichen Arbeitsgemeinschaft für biblisches Christentum“ Emil Schäfer verfasste „Öffene Brief“ an den Stuttgarter Oberkirchenrat, der von 50 Laien aus pietistischen Kreisen Württembergs unterzeichnet war und in dem ausführlich und sehr kritisch moniert wurde, die Theologie setze an Stelle des Heiligen Geistes die menschliche Vernunft²¹. Ebenfalls ein „eindeutiges ‚Nein‘ zu jeder Bibelkritik, welche die vernunftgemäße Erkenntnis über die Wahrheit der Schrift stellt und Teile der Schrift undeutet oder sie als ungläubwürdige Mythen und Märchen abtut“²², sprach die Gnadauer Verbandsleitung in dem „Wort des Gnadauer Vorstandes“ „Von der Autorität der Heiligen Schrift“ im Februar 1961 aus.

Ein weiterer konzentrischer Kreis der Auseinandersetzungen bildete die Kampagne Paul Deitenbecks und Rudolf Bäumers gegen die Mitwirkung des Bultmannschülers Willi Marxsen im Prüfungs-

21 *Offener Brief an die Leitung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und an die Evang.-Theol. Fakultät in Tübingen*. In: Bäumer / Beyerhaus / Grünzweig, Weg (wie Anm. 19), 133.

22 *Von der Autorität der Heiligen Schrift*. Ein Wort des Gnadauer Vorstands im Februar 1961. In: Bäumer / Beyerhaus / Grünzweig, Weg (wie Anm. 19), 136f., hier 136.

amt der Westfälischen Landeskirche, wo dieser seit 1957 als Prüfungsamtsmitglied fungierte. Rudolf Bäumer war zu der Zeit westfälischer Pfarrer in Espelkamp, Leiter des „Ludwig-Steil-Hofes“ für Aussiedler in Espelkamp und zweiter Vorsitzender des kirchlichen Blauen Kreuzes für Suchtgefährdete sowie Vorsitzender des westfälischen Jungmädchen-Werkes. Paul Deitenbeck war Jugendpfarrer in Lüdenscheid, Mitglied des Zentralausschusses für Großstadtevangalisation, der die Billy-Graham-Evangalisationen in Deutschland organisierte, Begründer der Fabrikmission, Vorsitzender der Deutschen Zeltmission und seit 1958 zweiter Vorsitzender der Westdeutschen evangelischen Allianz.

1960 richtete Deitenbeck in der Zeitschrift der „Evangelischen Gesellschaft“ „Licht und Leben“ einen „Offenen Brief“ an Marxsen, in dem „gegen jede Art von Bibelkritik“ „eindeutig nein“ gesagt wurde²³. Da dieser Brief bis auf Marxsens Antwort an Deitenbeck ohne Resonanz blieb, setzten Bäumer und Deitenbeck sowie der Bundeswart des CVJM-Westbundes Karl Sundermeier und die Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft für Evangelische Frauen- und Mädchenbibelkreise Käthe Kreling gemeinsam einen Brief an die Westfälische Landeskirchenleitung auf, in dem diese darum gebeten wurde, Marxsen von seiner Tätigkeit im Prüfungsamt zu entbinden. Im Juni 1961 fand ein Gespräch mit Vertretern der Landeskirchenleitung statt, bei dem diese sich hinter Marxsen stellten.²⁴

d) Der „Bethel-Kreis“

Nun sammelten sich weitere Kritiker der „modernen Theologie“ um die in ihrem Kampf gegen Marxsen erfolglose Gruppe. Zu diesem losen Verbund, der sich nach dem Ort seiner Treffen „Bethel-Kreis“ nannte, gehörten schon bald Paul Tegtmeyer, der von 1923 bis 1954 das für den diakonische Dienst ausbildende Bruderhaus Nazareth in Bethel leitete, der westfälische Pastor und im Vorstand des Gnadauer Verbandes tätige August Spreen, der Pfarrer und Evangelist in

23 Vgl. *Holthaus*, Fundamentalismus (wie Anm. 3), 249, Fußnote 624.

24 *Stratmann*, Evangelium (wie Anm. 5), 38.

der Hannoverschen Landeskirche Heinrich Kemner, der langjährige Leiter der Pfarrergebetsbruderschaft und Superintendent der lutherischen Klasse in der lippischen Landeskirche Theodor Brandt sowie der Neumünsteraner Pfarrer Sven Findeisen. Im Juli 1961 wandte sich diese Gruppe mit einer „Eingabe an die Kirchenleitungen“, die zusammen mit einem Begleitbrief jeder Landeskirchenleitung und dem Rat der EKD zuing. In dem Begleitbrief wandten sich die Unterzeichnenden mit „schwerer Sorge“ an die evangelische Kirche, da sie „kein Sprechsaal für die verschiedensten Meinungen“ sei, und in dem betont wurde, die Gemeinde erhebe „ihre Stimme, um ihre Mitbrüder, Hirten und Leiter zur Ausübung [der] Wächterpflicht zu ermutigen“, die sich angesichts „der neuen Losung [ergibt], die lautet: ‚Interpretierung‘ der Schrift. Aber in dieser ‚Interpretierung‘ vollzieht sich die Änderung und Verfälschung der Schrift in ihrem Herzstück“²⁵.

Diese Eingabe stellt einen Markstein in der Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung dar, da an ihr deutlich wird, dass die „Sammlung“, die Konzentration von Trägergruppen um ein Aktionszentrum eine neue Stufe der Zusammenarbeit und Vernetzung erreicht hatte. Sie war unterzeichnet von 32 Pfarrern und Laien, unter anderen von Rudolf Bäumer und Paul Deitenbeck, von dem Direktor des „Johanneums“ in Wuppertal Hermann Haarbeck, der zwei Jahre später Präses des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes wurde, von den Evangelisten Heinrich Kemner, Hans Bruns und Wilhelm Busch, von dem Vorsitzenden der Pfarrer-Gebetsbruderschaft Erich Schnepel, von dem Sittensener Pfarrer Peter Hartig in der Hannoverschen Landeskirche, der Ende der 1960er Jahre Vorsitzender der „Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis“ auf Bundesebene wurde, von Arno Haun, dem Direktor des dem Gnadauer Verband angehörigen Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes sowie von verschiedenen Missionsdirektoren wie Martin Pörksen (schleswig-holsteinische „Evangelisch-lutherische

25 Zu der Eingabe und dem Begleitbrief und den Hintergründen der Abfassung vgl. *Stratmann*, *Evangelium* (wie Anm. 5), 44–48.

Missionsgesellschaft“ in Breklum), Gustav Weth („Rheinische Mission“) und Curt Ronicke („Bethel-Mission“). Der einzige Ordinarius unter den Unterzeichnenden war der Vorsitzende der Studentenmission in Deutschland, der Mathematiker Hans Rohrbach, die einzige Frau unter ihnen war Käthe Kreling, die als Vikarin in Bad Salzuflen im „Bund der Deutschen Mädchenbibelkreise“ tätig war.

Von den Landeskirchenleitungen reagierten nur die westfälische mit einem Gutachten des Vorstehers der diakonischen Einrichtung Wittekindhof Johannes Klevinghaus, die lippische und die kurhessen-waldeckische, die die Verfasser der Eingabe jeweils zu einem Gespräch einluden. Offensiv allerdings reagierte eine Organisation, die sich in der Bultmanndebatte bisher nicht eingeschaltet hatte: die EKD. Im März 1962 und im Januar 1963 trafen sich Vertreter des Rates der EKD mit Mitgliedern des Bethel-Kreises. Bei dem zweiten Treffen gehörte zu Vertretern des Bethel-Kreises der wohl profilierteste Kritiker Bultmanns in den Reihen der präevangelikalen Gruppen, Otto Rodenberg. Rodenberg war engagiert im Pfarrergebetsbund und hatte sich als ehemaliger Bultmannschüler intensiv mit dessen Theologie auseinandergesetzt. Er sah Bultmanns theologisches Konzept durchaus sehr kritisch, nahm allerdings – und damit bildete er eine Ausnahme – auch die innertheologischen Debatten in seine Anfragen an Bultmann auf. So kritisierte Rodenberg unter anderem auch den „Wortfundamentalismus“ seiner Mitstreiter, der sich, so Rodenberg, hin zu einer stärkeren Christuszentriertheit hätte entwickeln müssen, um überhaupt eine Alternative zu Bultmann zu bieten. Dadurch fand er in dem Betheler Alttestamentler Hellmuth Frey, der ebenfalls Mitglied der Pfarrergebetsbruderschaft und im Bethel-Kreis war, einen Kontrahenten. Frey verfolgte bei seiner Kritik an Bultmann und dessen theologischen Schülern einen pneumatologischen Ansatz, bei dem an die Stelle der menschlichen

Vernunft der Heilige Geist als Schriftausleger gesetzt wurde²⁶. In Freys späterer Darstellung der Anfänge der evangelikalen Bewegung wird Rodenbergs bedeutende Rolle im Bethel-Kreis auffällig ausgeblendet²⁷. Ebenso erscheint Rodenberg in den späteren Abhandlungen zur evangelikalen Bewegung so gut wie gar nicht.

Im Juni 1963 versandte der Bethel-Kreis einen von Paul Tegtmeier verfassten „Hirtenbrief“, der gedruckt in einer Anzahl von 70000 Exemplaren verschickt und in verschiedenen Zeitschriften publiziert wurde²⁸. Der so genannte Hirtenbrief „Laß doch Dein Licht auslöschen nicht. Brief an die Gemeinde zur Lage!“ stellte in mehrerer Hinsicht ein Novum dar. Erstens war er nicht mehr an die Kirchenleitungen gerichtet, sondern direkt an die Gemeinden, d. h. die Gruppe der Aktivisten wandte sich jetzt an die eigene Referenzgruppe, deren Anliegen sie vertrat oder zu vertreten meinte. Zweitens wurde in dem Brief die Gegenwart als das (endzeitliche) Gottesgericht gedeutet, was in dieser Zentralität in den bisherigen Protestnoten nicht erfolgte. Und drittens trat in dem Brief ebenso deutlich eine bisher eher versteckt mitschwingende Vorstellung von Werkgerechtigkeit hervor: „die Gemeinde“ könne mit ihrem Handeln das „Gottesgericht“ abwenden. Auch dieser Brief wies eine Unterschriftenliste auf, diesmal von 63 Vertretern verschiedener evangelikaler Trägergruppen.

Der Bethel-Kreis sammelte seit 1961 vollkommen unbeachtet von den Landes- und Freikirchen weitere Persönlichkeiten präevangelikaler Trägergruppen, die hier ein Netzwerk fanden, in dem sie

26 Frey, Hellmuth: Die Frage nach dem Zeugnis von Christus heute. Die christologische Konzeption Willi Marxsens und ihre weltanschauliche Bestimmtheit. Bad Salzuflen ²1966; Frey, Hellmuth: Die Krise der Theologie. Historische Kritik und pneumatische Auslegung im Lichte der Krise. Sechs Vorträge. Wuppertal 1971.

27 Frey, Hellmuth: Die Geschichte der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“. Vortrag, gehalten am 14. Juli 1966 auf der Pfarrerkonferenz in Bethel (EZA Berlin, 2/992).

28 Vgl. Stratmann, Evangelium (wie Anm. 5), 52.

ihren Unmut über Bultmann, die Glaubenszerstörung durch die „moderne Theologie“, die unbiblische Verkündigung und über die das Wächteramt vernachlässigende Kirche äußern konnten. Der Evangelist Gerhard Bergmann, Verfasser der 1963 erstmalig erschienenen Schrift „Alarm um die Bibel“, die bis 1970 in fünf Auflagen erschien, gehörte ebenso zum Bethel-Kreis wie der bekannte Essener Evangelist Wilhelm Busch. Im Laufe der Jahre 1963 und 1964 suchte Hermann Haarbeck, inzwischen Vorsitzender des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes, den Kontakt mit der Gruppe. Während sich nahezu zeitgleich im Dezember 1963 Hermann Risch und Otto Rodenberg als Vertreter des Pfarreregebetsbundes vom Bethel-Kreis auf Grund dessen aktionistischen Vorgehens im Gegensatz zu dem vom Pfarreregebetsbund angestrebten „stillen Wirken“ trennten, schloss sich die Gnadauer Leitung dem Kreis immer enger an. 1964 kam es zu einem weiteren Schulterchluss: Walter Kühneth, Erlanger Systematischer Theologe und in der Zeit des Nationalsozialismus Leiter der „Apologetischen Centrale“, war als Vertreter der lutherischen Kreise, die sich gegen die Frauenordination aussprachen, in den Bethel-Kreis eingeladen worden und stieß dort mit seinem zentralen Anliegen, der wortwörtlichen Auslegung der Auferstehung Jesu, auf uneingeschränkte Zustimmung. Aus dem lutherischen Lager, das sich schon Anfang der 1960er Jahre gegen die Frauenordination aussprach, gingen parallel zu der Etablierung der B KAE die „Kirchlichen Sammlungen um Bibel und Bekenntnis“ hervor. Die erste dieser Gründungen war die „Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis“ in Braunschweig, deren Arbeitsergebnis die „Braunschweiger Thesen zu Lehre und Auftrag der Kirche“ vom März 1966 waren.

Mit der Integration Kühneths in den Bethel-Kreis vollzog sich ein theologiegeschichtlich ungewöhnlicher Schulterchluss zwischen pietistischen und lutherischen Lagern, deren gemeinsamer Nenner die Kritik an der Bibelauslegung der „modernen Theologie“ war.

Die Europäische Evangelische Allianz wiederum steuerte in den Jahren 1965 bis 1968 auf den Zusammenschluss mit der US-amerikanischen „World Evangelical Fellowship“ (WEF) zu. Noch 1952 hatten die meisten der europäischen Allianzverbände einen An-

schluss an die WEF abgelehnt, da diese ein stark fundamentalistisches Gepräge habe und dem ÖRK ablehnend gegenüber stand²⁹. Als Gegenorganisation war im Herbst 1952 durch die deutschen, schweizerischen, dänischen, norwegischen und schwedischen Allianzweige das „Europäische Komitee der Evangelischen Allianz“ bzw. die „Europäische Evangelische Allianz“ (EEA) gegründet worden. 1968 traten die DEA und die meisten europäischen Allianzen schließlich doch der WEF bei, wobei dieser Anschluss in unmittelbarem Zusammenhang mit den Entwicklungen der Debatten um die „Bibelkritik“ zu sehen ist. Parallel zu den Entwicklungen im Bethel-Kreis nahm auch die DEA eine schärfere Haltung als zuvor gegen die „zersetzende Bibelkritik“ ein. Durch Vertreter der DEA, wie z. B. dem Vorsitzenden Paul Deitenbeck, war die DEA allerdings bereits im Bethel-Kreis vertreten.

Wie bereits erwähnt, wurde diese Dynamik einer konzentrischen Sammlung im und um den Bethel-Kreis von den Kirchen nicht wahrgenommen. Nahezu explosionsartig entlud sie sich im März 1966 in dem „Dortmunder Bekenntnistag“, einer Großveranstaltung, die vom Bethel-Kreis, der sich kurz zuvor in „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘“ umbenannt hatte, ausgerichtet wurde. Auf dem Dortmunder Bekenntnistag wurden vor den etwa 20000 bis 25000 Zuhörern zentrale Anliegen der sich sammelnden evangelikalen Bewegung proklamiert, die sich im Wesentlichen gegen die Glaubenszersetzung durch die Theologie richteten. Das Jahr 1966 wurde zum Protestjahr der Kreise, die sich nun zu einer Bewegung zusammenfanden. Befördert durch die große Öffentlichkeitswirksamkeit des Bekenntnistages, aus dem Anfang der 1970er Jahre die regelmäßig stattfindenden „Gemeindetage unter dem Wort“ hervorgingen, kam es nun zur medialen Präsenz der evangelikalen Bewegung: In Interviews und Gesprächsrunden im Fernsehen und in ganzen Zeitschriftenreihen wurden die Ziele der Bewegung ventiliert. Jede westdeutsche Landeskirchenleitung äußerte sich im Laufe

29 Kunz, Ulrich (Hg.): Viele Glieder – ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen und ähnliche Gemeinschaften in Selbstdarstellungen. Stuttgart ³1963, 371.

des Jahres zu dem Thema „Bekenntnisbewegung“. Eine ganze Fülle von regionalen Gruppen der B KAE wurden gegründet, ebenso wie Regionalgruppen der KS. Dabei blieb die B KAE bis Ende der 1970er Jahre die Phalanx der evangelikalen Bewegung – dann wurde die DEA als „Sammelbecken der Evangelikalen“ die Plattform der Bewegung. Schon 1967 begann die B KAE den Begriff „evangelikal“ für sich als Gruppe, „welche das wahre Evangelium wolle [...]“, einzuführen.³⁰ Man definierte sich als eine von der „Wissenschaft“, d. h. von „der Theologie“ unabhängige Laienbewegung. Legitimation für diesen Umschwung wurde zeitweilig die von Frey betonte Kompensation der „Vernunft“ mit dem „Heiligen Geist“, der von der „Laienbewegung“ für sich in Anspruch genommen wurde, oder dem allgemein gehaltenen „Respekt“ bei der Bibelauslegung, die in der akademischen Theologie fehle³¹.

Im Akteurskreis der B KAE befanden sich weniger Laien als Pfarrer und Evangelisten. Auffällig ist zudem die bis in die 1980er Jahre hineinreichende Abwesenheit von Frauen in den Leitungskreisen. Auch später finden sich Frauen nur sehr vereinzelt in den Führungspositionen der evangelikalen Bewegung.

1970 wurde mit der Gründung der „Konferenz bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen Deutschlands“ (KBG) durch die B KAE eine Plattform geschaffen, der sich nun auch organisatorisch-formell alle „evangelikalen Trägergruppen“ anschließen konnten. Im Gründungsjahr traten der KBG bei: die B KAE, die „Evangelische Sammlung Berlin“, die Bundesvereinigung der „Kirchlichen Sammlung“, die „Kirchliche Sammlung“ in Bayern

30 Vgl. Art.: *Auf dem Wege zur weltweiten Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium‘*. In: Informationsbrief der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ Nr. 12 (Dez. 1967), 11.

31 Das Problematische an diesem Argumentationsmuster war auf pragmatischer Ebene, dass es die evangelikale Bewegung in starke Nähe zur Theologie der stark abgelehnten charismatischen Bewegung führte. Das führte allerdings später dazu, dass eine zu starke Betonung der Pneumatologie stillschweigend fallen gelassen wurde.

und die württembergische „Ludwig-Hofacker-Vereinigung“. 1974 wurde die „Notgemeinschaft“ aufgenommen. Gaststatus in der KBG hatten die SELK und die „Evangelische Sammlung in Württemberg“. 1972 trat auch der Gnadauer Verband der KBG bei³².

3. Die evangelikale Bewegung als innerprotestantische „neue soziale Bewegung“

Die Dynamik, mit der sich aus der Kritik an Bultmanns missverstandener Theologie in Laienkreisen eine ganze Bewegung bildete – vor dem Hintergrund der Identitäts- und Arbeitskrisen präevangelikaler Trägergruppen, über das konzentrische Sammeln in Gruppen und Netzwerken –, lässt unmittelbar den Schluss zu, dass es sich bei dieser Strukturierung um eine „neue soziale Bewegung“ handelt, und zwar ohne den „sozialen“ Faktor bei der inhaltlichen Zielsetzung. Die evangelikale Bewegung konstituierte sich als eine Protestbewegung innerhalb des Protestantismus, die sich kritisch primär gegen die akademische Theologie und in zweiter Linie kritisch gegenüber der evangelischen Kirche, d. h. den Landeskirchen und der EKD artikulierte.

Betrachtet man die Konflikte der präevangelikalen Bewegung vom Standpunkt des evangelikalen Protestes 1966 aus, so fällt eine zunehmende konzentrische Sammlung von Akteuren auf, die durch die Bultmannkontroverse von dem Aktionsverlust der Gemeinschaftsbewegung sowie der DEA betroffen waren. Innerhalb der „neuen sozialen Bewegungen“ werden die „Resonanzgruppe“, die aus den Sympathisanten der Bewegung besteht und die „primäre Trägergruppe“, d. h. die Gruppe der Aktiven bzw. der Akteure unterschieden³³. In der Bultmanndebatte ist in der ersten Welle ein Aufflammen des Protestes gegen Bultmanns Theologie in verschie-

32 *Die Bekennenden Gemeinschaften*. Daten und Dokumente ihres Glaubenskampfes. Hg. vom Theologischen Konvent anlässlich seines zehnjährigen Bestehens. Frankfurt a. M. 1979, bes. 1f.

33 *Raschke*, Joachim: *Soziale Bewegungen*. Ein historisch-systematischer Grundriß. Frankfurt a. M. / New York 1987, 414.

denen Gruppen zu verzeichnen, die relativ unverbunden voneinander agierten. Damit wurde zunächst einmal das sich für eine Sammlung eignende Thema deutlich. Eine erste Konzentration von Akteuren bzw. Aktiven scheint erst in der zweiten Hoch-Zeit der Debatte von 1961 bis 1963 stattgefunden zu haben. Diese relative Verdichtung von Einzelaktivitäten konzentrierte sich um den Bethel-Kreis, der anfangs ebenfalls nur eine Gruppe vernetzter Einzelpersonen war, sich dann aber zu einem eigenen Netzwerk ausbildete. Es kam zunehmend und in immer schnellerem Tempo zu einer Koalitionsbildung von Gruppen und Akteuren mit durchaus sehr verschiedenen eigenen Zielen und Interessen³⁴. Die Koalitionsbildung ist für „neue soziale Bewegungen“ die Voraussetzung für weitere Schritte hin zum Protest³⁵. Nicht unwesentlich für die evangelikale Koalitionsbildung war und ist, dass die führenden Köpfe Ämter evangelikaler Trägergruppen in Personalunion innehatten. Durch derartige Personalunionen von Ämtern erfolgte automatisch eine enge Vernetzung der Gruppen, die durch ein und dieselbe Person vertreten wurden.

Ein wesentlicher Aspekt der evangelikalen Koalitionsbildung war das Erreichen der „kritischen Masse“, und zwar der Resonanzgruppe bzw. derer, die von den Akteuren der Bewegung vertreten werden konnten. Dazu bot die Irritation durch die Bultmannsche Theologie in den Gemeinden den Ausgangspunkt. Die „Resonanzgruppe“ der

34 Vor diesem Hintergrund – dies sei an dieser Stelle nochmals betont – ist Wert auf die Bezeichnung „evangelikale Trägergruppen“ zu legen, und zwar nicht in einem chronologischen Sinne, sondern im Hinblick auf die Doppelidentität dieser Gruppen: einmal als Bestandteile der evangelikalen Bewegung und einmal in ihrer eigenen Gruppen- oder Bewegungsidentität. Von daher verbietet es sich, z. B. bei der Gemeinschaftsbewegung oder der Evangelisationsbewegung von „evangelikalen Gruppen“ zu sprechen – sie stellen lediglich „evangelikale Trägergruppen“ bzw. „evangelikale Trägerbewegungen“ dar.

35 *Kern*, Thomas: *Soziale Bewegungen. Ursachen, Wirkungen, Mechanismen*. Wiesbaden 2008, 112–122. Zur Analyse von „neuen sozialen Bewegungen“ als Hintergrundfolie für die folgende Darstellung vgl. ebd.

Kritiker der Entmythologisierung und sehr schnell der „modernen Theologie“ insgesamt, bildete eine nur vage bestimmbare soziologische Größe, die zum größten Teil überhaupt nicht in Erscheinung trat und für die lediglich ein allgemeines Unbehagen an der Kirche in ihrem Zusammenspiel mit der „modernen Theologie“, die nicht verstanden und den Mitgliedern dieser Gruppe nicht transparent gemacht wurde, konstatiert werden kann. Bezeichnend an der Bultmanndebatte ist auch, dass hier Konfliktfelder dezidiert nicht angesprochen und diskutiert wurden: die von der Kirche zurückgedrängte Evangelisations- oder Gemeinschaftsarbeit oder die Konkurrenz, die die ökumenische Bewegung für die DEA darstellte – diese Aspekte, die in den 1950er Jahren durchaus Konfliktpotential boten, kamen in der Debatte nicht zur Sprache. Dies führt zum nächsten Punkt der evangelikalen Mobilisierung: der Schaffung einer „kollektiven Identität“. Die Gruppe derer, die ein Unbehagen an der Kirche und an der Theologie verspürten, stellte die „kritische Masse“ für den evangelikalen Protest dar, aber darüber hinaus wurde über sie auch die „evangelikale Identität“ konstruiert, die hinter dem evangelikalen Protest stand. Zu vermuten ist, dass die kollektive evangelikale Identität, die über die Bultmannkontroverse und die Ablehnung der „modernen Theologie“ geschaffen wurde, als Kompensation für die (zeitweilig) geschwundene oder geschwächte Identität in der Gemeinschaftsbewegung und der DEA diente.

Die „kollektive Identität“ neuer sozialer Bewegungen ist im Wesentlichen eine „imaginäre Konstruktion“³⁶ – das zeigt auch die von den Akteuren gegen Mitte der 1960er Jahre ausgerufene gemeinsame Identität der „Gemeindefrömmigkeit“ oder „Gemeinde“ im Gegensatz zur „Theologie“, die sogar in die Terminologie der Kirchenleitung aufgenommen wurde. Dass diese kollektive Identität der protestierenden „Gemeinde“ eine „imaginäre Konstruktion“ war, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, dass es sich hier keinesfalls um die reale soziologische Größe der Gesamtheit der evangelischen Laien in allen Landeskirchen handelte. Die kollektive Identität der „Gemein-

36 *Ebd.*, 119.

de“ als evangelikale Resonanzgruppe stellte lediglich den Versuch der Akteure dar, die „kritische Masse“ kommunikativ zu konstruieren. Allerdings ist diese Konstruktion für die weitere Entwicklung relevant: Aus den Gemeinden heraus konstituierte sich die evangelikale „kritische Masse“, während die Akteure im Wesentlichen aus dem Bereich des hauptamtlichen Verkündigungsdienstes, vornehmlich der Evangelisationsbewegung, aber auch aus dem Pfarrdienst kamen. Diese Akteure sammelten sich nun in konzentrischen Kreisen, forciert durch immer stärkere Vernetzung und Kontakte untereinander. Trotz verschiedener Ausgangslagen und Eigeninteressen wurde durch die Bultmannkontroverse mit der Theologiekritik eine eigene kollektive Identität geschaffen.

Durch eine kollektive Identität wird eine „neue soziale Bewegung“ überhaupt erst handlungsfähig, wobei Identität und Verhalten in einer unmittelbaren Wechselwirkung stehen: Soziale Bewegungen lassen sich als Koalitionen mit geringem Organisationsgrad und einer abstrakten kollektiven Identität beschreiben³⁷.

Die präevangelikale kollektive Identität lässt sich für die 1950er und 1960er Jahre mit einer starken Suche nach Sicherheit und Absicherung im Glaubensgeschehen bis hin zu „Beweisen“ beschreiben, die sich angesichts des „Ausfalles“ der Theologie als Sicherungselement in einer Intellektualismus- oder Theologieaversion niederschlug. Bezeichnend ist, dass die evangelikale kollektive Identität nicht durch eine theologische Differenz zu Ansätzen spezifischer Theologen entstand – wie von den Initiatoren der Protestnoten proklamiert –, sondern von einer grundsätzlich anderen Weltdeutung ausging, die wiederum den unterschiedlichen (theologischen) Bildungsebenen der Konflikttelnehmer geschuldet war. An dieser Stelle zeigt sich besonders deutlich, dass die gesamte Konfliktsituation um Bultmann und die „moderne Theologie“ in der Tat ein, und zwar ein relativ frühes Phänomen der sich pluralisierenden Gesellschaft des 20. Jahrhunderts war, insofern Pluralität unter anderem mit differenten Bildungsniveaus in Verbindung steht. Wenn auch

37 Vgl. *ebd.*, 121.

aus theologischem Blickwinkel teilweise fragwürdig, aber doch in der Konfliktsituation als ausgesprochen originell muss die Kompensation der als Übermacht empfundenen akademischen Theologie seitens der evangelikalen Trägergruppen bezeichnet werden: Dem Lesen und Verstehen der Bibel „via Vernunft“ wurde das Lesen und Verstehen der Bibel „via Heiligem Geist“ gegenübergestellt³⁸. Im Prinzip wurde hier der Versuch unternommen, die auseinanderklaffende Schere zwischen Gemeindefrömmigkeit und -weltverständnis sowie Theologie und Verkündigung zu schließen – allerdings mit dem Ergebnis, dass sich die Fronten dadurch erst recht aufbauten. Kernpunkt der präevangelikalen Frömmigkeitsdeutung, das muss immer wieder festgehalten werden, ist das Moment der tiefen Verunsicherung: Gerade die Tatsache, dass die von Bultmann vorgeschlagene Radikalisierung des Glaubens als ein Vertrauensakt so vehement abgelehnt und umgedeutet wurde, lässt darauf schließen, dass hier mehr im Spiel war als die Aversion von Antiintellektualität gegenüber Intellektualität. Auf Grund der Tatsache, dass in der akademischen Theologie der theologischen Arbeit ein anderes Wirklichkeits- und Weltverständnis zugrunde gelegt wurde als bei den Adressaten der theologischen Arbeit, deren Weltbild zumindest in den Jahren der Nachkriegszeit zutiefst erschüttert war, stellte die grundlegende Ursache der so empfundenen „Haltlosigkeit“ der Theologie und damit eines weiteren Verunsicherungsschubes dar. Diese Verunsicherung äußerte sich in teilweise scharfen Angriffen, die den Konflikt heraufbeschworen bzw. verschärften.

Die Konstruktion der „evangelikalen Identität“ war also gekennzeichnet von der Abgrenzung zur „modernen Theologie“, die eine Abgrenzung gegen die Kirche zwangsläufig nach sich ziehen musste, als diese keine Lehrzuchtverfahren einleitete bzw. Theologen suspendierte. Für die Probleme, die sich in den 1950er Jahren für

38 Diese Gegenüberstellung ist schon in der gesamten Zeit der zweiten Welle der Bultmannkontroverse mehr oder weniger zu verzeichnen, stellte aber seit der zweiten Hälfte der 1960er Jahre ein Stereotyp in den theologiekritischen Kreisen dar.

Evangelisations-, Gemeinschaftsbewegung und DEA ergaben, war dies zwar kein unmittelbarer Lösungsansatz, aber die Gemeinsamkeit in der Theologie- und später Kirchenkritik bot nicht nur die gemeinsame Basis für die Konstruktion einer „kollektiven Identität“, sondern vor allem überhaupt eine Identität. Wie sich zeigen sollte, boten sich darüber hinaus auch ganz neue Arbeitsfelder an – im Falle der DEA dasjenige als „Sammelbecken der Evangelikalen“. Letztlich blieb, auf Dauer gesehen, bei dieser Koalition die Gemeinschaftsbewegung in ihrer eigenen Identität am meisten unberührt: die DEA vermochte es, mit der evangelikalen Bewegung so zu verschmelzen, dass sie deren Dachorganisation bildete und bildet. Die Evangelisationsbewegung ging in die mannigfachen missionarischen Aktionsgruppen und Unternehmungen der evangelikalen Bewegung auf. Die Gemeinschaftsbewegung allerdings blieb der Tatsache, nicht nur evangelikale Trägergruppe, sondern auch Bewegung mit eigener über hundertjähriger Tradition zu sein, am treuesten und trat 1991 nach 10jährigen mehr oder weniger offenen Konfrontationen formal aus dem evangelikalen Bündnis aus – nicht ohne sich weiterhin Einzelzielen desselben verbunden zu fühlen.

Von der Koalitionsbildung bis zum evangelikalen Protest führte der nächste Schritt, identisch mit anderen „neuen sozialen Bewegungen“³⁹, nun auf die Handlungsebene zu den Aktionen und Kampagnen. Mobilisierungskampagnen „neuer sozialer Bewegungen“ arbeiten mit der Stimulation von starken Emotionen. Da die Relevanz von Protestbewegungen davon abhängt, inwieweit sie die mobilisierten Ressourcen wie Energie der Beteiligten, Menge der kritischen Masse, verfügbare Finanzen, Einflussmöglichkeiten usw. in kollektive Handlungen umsetzen, kommt der Bedeutung von Aktionen eine sehr hohe Bedeutung zu. Die Debatte im Bethel-Kreis um Aktion oder „stilles Wirken“ und die Entscheidung für die Aktion zeigt nicht nur die Nähe der sich formierenden evangelikalen

39 Vgl. dazu *Rucht*, Dieter: Soziale Bewegungen der 1960er und 70er Jahre in der Bundesrepublik. In: Hermle / Lepp / Oelke, Umbrüche (wie Anm. 5), 91–107.

Bewegung zu den „neuen sozialen Bewegungen“, sondern auch, in welchem Stadium, nämlich dem der Mobilisierung, man inzwischen angelangt war. Das nahezu gleichzeitige Ausscheiden der auf „stilles Wirken“ und theologische Durchdringung der Probleme ausgerichteten Pfarrergebetsbruderschaft aus dem Bethel-Kreis und das Hinzustoßen des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes, der vom Bethel-Kreis „Handlungsanweisungen“ erwartete, drückten auf verschiedenen Ebenen dasselbe aus: Eine auf einer differenzierten theologischen gemeinsamen Basis beruhende „kollektive Identität“ wurde zunehmend nebensächlich zugunsten der Aktionsdynamik generell und der Proteste gegenüber punktuellen Ereignissen. Ursprünglich lag diese Entwicklung nicht im Interesse mancher der Beteiligten, z. B. Hermann Haarbecks, der sich anfangs um theologische Unterstützung an den Bethel-Kreis gewandt hatte, dann allerdings den aktivistischen Kurs mit verfolgte. Es darf keinesfalls unterschätzt werden, dass der Gnadauer Gemeinschaftsverband als größte Laienbewegung innerhalb der evangelischen Kirche mit Mitgliederzahlen aufwarten konnte, die einer sich konstituierenden Protestbewegung auf einen Schlag die nötige „kritische Masse“ verschaffen konnte, und von daher von großer Bedeutung für die Bewegung war, die sich hier bildete.

Für das generelle Verständnis der Aktionen evangelikaler Trägergruppen in der Bultmannkontroverse und in der evangelikalen Bewegung ist der Befund hinsichtlich der „neuen sozialen Bewegungen“ hilfreich: „Die Skandalisierung und Inszenierung von Problemen kennt [...] oftmals keine Grenzen.“⁴⁰ Vor diesem Hintergrund bekommen Proklamationen des „Gottesgerichtes“ oder der Endzeit als Signum der Glaubenszerstörung eine evidente strukturelle Nähe zu dem Slogan „5 vor 12“ oder Weltuntergangsszenarien der ökologischen Bewegung.

40 Kern, Soziale Bewegungen (wie Anm. 35), 125.

Es ist schlichtweg falsch, von einer „gründliche[n] theologische[n] Arbeit [...] [als] Voraussetzung aller weiteren Bemühungen“⁴¹ im Bethel-Kreis zu sprechen, wie es Rudolf Bäumler in seiner Geschichte der B KAE in dem Dokumentenband „Weg und Zeugnis“ äußerte, denn gerade die sich im Bethel-Kreis abzeichnende Dynamik hin zu einer Protestbewegung verbot nahezu die „gründliche theologische Arbeit“: Für die Konstruktion der kollektiven Identität mussten der kleinste theologische Nenner und für die öffentlichkeitswirksamen Aktionen die größtmöglichen Handlungsfelder gefunden werden.

Ganz ähnlich wie in „neuen sozialen Bewegungen“ ist auch die Vorgeschichte und Geschichte der evangelikalen Bewegung von einem niedrigen Organisationsgrad gekennzeichnet, der eine föderale Struktur aufwies, d. h. aus einem Geflecht von lokal relevanten Gruppen und Einrichtungen bestand. Elemente von Institutionalisierung lassen sich daneben allerdings auch finden. So stellen z. B. die Bibel- und Missionsschulen eine gewisse Form von Institutionalität dar.

Generell sind „neue soziale Bewegungen“ äußerst fragile Gebilde: Einerseits kann eine zu starke Zentralisierung zur Ablösung von Interessengruppen führen. Andererseits kann auch das Anwachsen der Referenz- und Akteursgruppe, durch die neue Interessen und Ziele in die Bewegung einfließen, aber auch eine zu starke Konkurrenz anderer Bewegungen oder Organisationen, die auf einem ähnlichen Arbeitsfeld tätig sind, zu einem Zusammenbruch der Bewegung führen. Deshalb ist die Beziehung „neuer sozialer Bewegungen“ zu den Organisationen außerhalb der Bewegung von entscheidender Bedeutung. Von daher ist von besonderem Interesse die zwischen Verwerfung und Annäherung gelegene Haltung der evangelikalen Bewegung gegenüber der evangelischen Kirche.

41 *Bäumler*, Rudolf: Die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ (Gal. 1,6). In: *Bäumler / Beyerhaus / Grünzweig*, Weg (wie Anm. 19), 36–40, hier 37.

Einen weiteren Aspekt der soziologischen Bewegungsforschung stellt die Untersuchung der Weltbilder, Geschichtskonstruktionen und Zukunftsprognosen innerhalb von „neuen sozialen Bewegungen“ dar, die auch als „Framing-Ansatz“ bezeichnet wird. Als „framing“ werden Konstruktionen von Deutungsbildern innerhalb der Bewegung in Bezug auf die eigene Identität, Vergangenheit und vor allem die Umwelt und die Interaktionen der Bewegung mit der Umwelt benannt. Dabei wird zwischen diagnostic framing, den Problemdiagnosen, prognostic framing, den Lösungsstrategien, und motivational framing, den Motivationsstrategien für Sympathisanten unterschieden. Durch „Framing-Strategien“ kann es wiederum zu Veränderungen dieser Deutungsmuster auf Grund äußerer oder bewegungsinterner Veränderungen kommen, während „master frames“ die Gesamtheit der framing-Prozesse zusammenhalten⁴².

Ein Deutungsmuster der jungen evangelikalen Bewegung bezog sich auf die eigene Vergangenheit und die Kreation einer kollektiven Erinnerung in der Form „Wir sind aus der Bekennenden Kirche des Dritten Reiches hervorgegangen“. Diese Argumentation verlor mit dem zunehmenden Eintritt der nächsten Generation in die evangelikale Bewegung in den 1980er Jahren an Bindungskraft und Bedeutung, allerdings gehört dazu auch die begriffliche Einbindung des Terminus „Bekennen“ in die eigene Identitätsbeschreibung: Die „Bekennnis“-bewegung suggeriert schon mit der Namensgebung das Verdikt über die besonders kirchliche Umwelt, die einen Widerstand im Sinne des „Bekennens“ nötig mache.

Ebenso kann eine Veränderung der „diagnostic frames“ festgestellt werden: Begann die evangelikale Bewegung mit der Aussage, der Glaube werde von der Theologie unterhöhlt – durchaus bereits in der Tradition der schon vorhandenen Vorbehalte der Gemeinschaftsbewegung gegenüber der Theologie –, verschob sich dieses Deutungsmuster in den 1970er Jahren zu der Auffassung, die pluralisierte, politisierte und humanisierte Kirche unterhöhle eine bibeltreue Verkündigung. In den 1980er Jahren wurde schließlich

42 Kern, Soziale Bewegungen (wie Anm. 35), 149–152.

auch dieser frame überholt von der Deutung, die Kirche zerstöre mit ihrem sozialetischen Liberalismus, ihrer aufklärerischen Tradition und ihrem fehlenden missionarischen Eifer sich selbst. Als „master frame“ kann in allen Fällen aber die Konstruktion gelten, die Kirche stehe kurz vor ihrer Auflösung und man sei zum Kampf gegen diese Auflösung als Wächter und Ordner berufen. Angesichts des grundsätzlichen und identitätsstabilisierenden Moments der Abgrenzung von Kirche, Theologie und pluralisierter Welt der evangelikalen Bewegung wird man schwerlich eine andere Feststellung treffen können als diejenige, dass die evangelikale Bewegung *die* „neue soziale Bewegung“, *die* Protestbewegung innerhalb des Protestantismus des 20. und 21. Jahrhunderts darstellt.

Die Vorgeschichte der evangelikalen Bewegung stellt hauptsächlich den Entwicklungsschritt dar, der in der Forschung zu „neuen sozialen Bewegungen“ als „Mobilisierungsphase“ bezeichnet wird. Mobilisierungsphasen münden immer in einen Protest oder eine Protestwelle. Wie bereits deutlich wurde, fanden kleinere Proteste schon in der Mobilisierungsphase der evangelikalen Bewegung statt. 1966 kam es allerdings zu dem größten Protest der evangelikalen Bewegung – auch im Hinblick auf die folgenden Proteste und Protestaktionen. In einer Analyse, die von den Kriterien „neuer sozialer Bewegungen“ ausgeht, muss konstatiert werden, dass trotz der Wucht des evangelikalen Protestes 1966 und der in diesem Jahr stattfindenden Protestwelle der Bewegung kein Erfolg hinsichtlich einer Institutionalisierung beschieden war, wie es z. B. die Übernahme kirchenleitender Ämter in größerem Ausmaße oder eine grundsätzliche Kurskorrektur der evangelischen Kirche, z. B. durch zahlreiche Lehrverfahren gegen Theologen und Pfarrer, bedeutet hätten. Allerdings hat sie sich als Protestbewegung in den folgenden Jahrzehnten stabilisieren, verändern, halten und trotz ihrer internen Pluralisierung teilweise erweitern können. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei den evangelikalen Medien zu – insbesondere dem „Informationsdienst der Evangelischen Allianz“ idea –, die nicht personen-, sondern themenzentriert arbeiten und damit der Bewegung eine höhere Flexibilität und Offenheit verschaffen.

4. Zusammenfassung

Die skizzierten Überlegungen zur Charakterisierung der evangelikalischen Bewegung als innerkirchlicher „Protestbewegung“ nach den strukturellen Formen einer „neuen sozialen Bewegung“ bilden nicht nur den Abschluss der Darstellung der Sammlungsphase der evangelikalischen Bewegung, sondern sind auch als Einführung in die Geschichte der evangelikalischen Bewegung selbst zu verstehen. Hier spielten sich die Schübe von Protestwellen ebenso ab, wie in der Vorgeschichte des evangelikalischen Protestes 1966, hier finden sich die Vernetzungen ebenso wie die Auflösungen von Koalitionen in „neuen sozialen Bewegungen“. Mancher von den oben genannten Aspekten schneidet die Geschichte der evangelikalischen Bewegung nach 1966 vor dem Hintergrund des Konfliktes mit den westdeutschen Landeskirchen bereits an, wird aber an anderer Stelle ausführlich erörtert⁴³.

Resümierend kann festgehalten werden, dass den theologie- und kirchengeschichtlichen Ereignissen seit 1945 eine Dynamik innewohnte, die den spezifisch deutschen kirchengeschichtlichen Verhältnissen geschuldet war, und die die Entstehung der evangelikalischen Bewegung als innerprotestantische Variante einer „neuen sozialen Bewegung“ langfristig ermöglichte.

43 Im Herbst 2011 wird die Habilitationsarbeit der Verfasserin mit dem Titel „Evangelikale Bewegung und evangelische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Geschichte eines Grundsatzkonfliktes (1945–1989)“ im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in der Reihe „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ erscheinen. Die vorliegende Darstellung folgt in verkürzter Form einzelnen Kapiteln der Arbeit.