

# Charisma

Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen kommentiert:

„Charisma bietet in der Tat, was andere nicht bieten.“

- eine Plattform der Charismatischen Erneuerung
- Berichte über geistliche Aufbrüche innerhalb und außerhalb der Kirchen
- Reportagen von überregional bedeutenden Konferenzen und Erweckungen
- lehrhafte Beiträge
- persönliche Glaubenserfahrungen
- Interviews und Zeitanalysen
- wichtige Texte
- messianische

## Interessante

Wir laden Sie ein, **Charisma** zu lesen



Erhältlich bei:

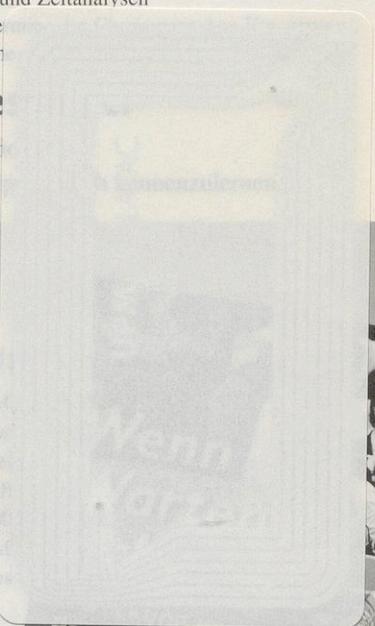
CHARISMA-Verlag, Mendelssohnstr. 2A, D-40233 Düsseldorf, Fax 0211-66 54 91

## Das Buch

### zur Titelgeschichte von Charisma

Pensacola-Brownsville, Florida. In der eher unbekanntenen Stadt am Golfküsten von Mexiko beten seit einigen Jahren die Mitglieder der „Brownsville Assembly of God“-Gemeinde für Erweckung. Als Evangelist Steve Hill am 18. Juni 1995 fragt, wer sich nach einer neuen Erweckung durch den Heiligen Geist sehnt, strecken sich ihm etwa 100.000 Hände entgegen. Dies wird der Auftakt zum bisher größten pfingstlich-charismatischen Aufbruch in der westlichen Welt am Ende des 20. Jahrhunderts.

Seit jenem Tag haben etwa 100 000 Menschen in Brownsville neues Leben in Jesus gefunden oder einen Neuanfang gemacht. Unter der schlichten Predigt bekehren sich Prostituierte mit ihren Zuhältern, Hausfrauen, Studenten und Geschäftsleute. Alkoholiker und Drogenabhängige werden frei. Soziale Veränderungen gehen mit den geistlichen Entwicklungen Hand in Hand. Dem Bezirkssheriff wurde von der Gemeinde ein Container mit Waffen, Rauschgift und Pornos als „Geschenk“ übergeben. Der Autor hat diese Erweckung miterlebt. Er schildert die Hintergründe, den Werdegang und die Auswirkungen u.a. durch Berichte derer, die sich dort bekehrt haben.



# FREIKIRCHEN FORSCHUNG

Nr. 6

1996

N12<518754503 021



UB ubTÜBINGEN



Herausgegeben im Auftrag des  
Vereins zur Förderung der Erforschung  
freikirchlicher Geschichte und Theologie  
an der Universität Münster e.V.

Selbstverlag 1997

Satz: GEBE-Glinde

Druck: Schnelldruck Coerdestraße GmbH, Münster



ZA 8655 - 6

## Inhalt

Martin Brecht:	
<i>Die Berufung von Pietismus und Erweckungsbewegung auf die Reformation</i> .....	1
Dietmar Lütz:	
<i>Ist die Selbstbezeichnung „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ ein Hinweis auf den reformatorischen Charakter der deutschen Baptistengemeinde? Dargestellt an Taufdiskussionen jüngerer Datums</i> .....	10
Helmut Mohr:	
<i>Reformation und Evangelisches Freikirchentum – Anmerkungen dazu im Blick auf die methodistische Tradition</i> .....	34
Karl Zehrer	
<i>Luther und Wesley, Impressionen</i> .....	47
Götz Lichdi:	
<i>Die Täuferbewegung und die Reformation – Anmerkungen zu einer Verhältnisbestimmung</i> .....	52
Hans Heinz:	
<i>Die Reformation aus der Sicht der Siebenten-Tags-Adventisten</i> .....	58
Dietrich Meyer:	
<i>Das Verhältnis der Brüdergemeine zur Reformation und die Lutherrenaissance im 20. Jahrhundert</i> .....	63
Robert C. Walton:	
<i>Elias Hicks (1748-1830) und die Spaltung der ‘Gesellschaft der Freunde’ in Amerika 1827/28: Das Ringen und die Seele des Quäkertums im frühen 19. Jahrhundert</i> .....	78
Reinhard Assmann:	
<i>Die CDU-Ost und der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR</i> .....	89

Erich Geldbach: <i>Zeitansage: Anmerkungen auf dem Zweiten Ostfriesischen Kirchentag in Leer</i> .....	101
Lars Heinrich: <i>Forschungsbericht: Gemeindeordnung und Gemeindestruktur im Cor- pus Paulinum</i> .....	106
Andreas Liese: <i>War alles ganz anders? Anmerkungen zur Geschichte der Brüderbe- wegung im Dritten Reich im Lichte neuerer Quellenfunde. Ein For- schungsbericht</i> .....	120
Buchbesprechungen .....	131
Bibliographie 1995 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen) .....	139
Autoren .....	161
Vereinsmitteilungen .....	163

## **Anschriften der Verfasser**

Pastor Reinhard Assmann, Landsberger Allee 175/1706, 10369 Berlin

Professor Dr. Martin Brecht, Schreiberstr. 22, 48149 Münster

Professor Dr. Erich Geldbach, Eifelstr. 35, 64625 Bensheim

Pastor Lars Heinrich, Nedderstr. 7, 42551 Velbert

Dr. Hans Heinz, Ruppert-Gugg-Straße 20/10, A-5280 Braunau/Inn

Pastor Götz Lichdi, Schwaigerner Str. 19, 74080 Heilbronn

Andreas Liese, Werther Str. 94, 33615 Bielefeld

Dr. Dietmar Lütz, Rue J.M. Maridor 6, 13405 Berlin

Dr. Dietrich Meyer, Graf-Recke-Str. 221, 40237 Düsseldorf

Dr. Helmut Mohr, Grazer Straße 52, 27568 Bremerhaven

Prof. Dr. Robert C. Walton, Salvatorstr. 2, CH-8050 Zürich

Dr. Karl Zehrer, Falkenweg 3, 95194 Regnitzlosau

Martin Brecht

## **Die Berufung von Pietismus und Erweckungsbewegung auf die Reformation**

Mit dem Thema ist ein überaus kompliziertes Traditionsverhältnis angesprochen, das bereits durch den Gang der frühen Reformationgeschichte bedingt ist. Die folgenden Ausführungen können keineswegs beanspruchen, das Problem umfassend darzustellen, sondern wollen dazu lediglich einige Denk- und Gesprächsanstöße bieten, die der Zuhörer oder Leser jeweils von seinem Standort fortführen mag.

Die Reformation nimmt zwar ihren Ausgang von Wittenberg, und sie bleibt auf diesen Ursprung auch ständig bezogen, aber sie zerfällt unter anderem infolge unterschiedlicher Schriftauslegung bzw. Offenbarungsquellen alsbald in einen Pluralismus mit verschiedenen Akzenten, wie sich z. B. am Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung oder von Heiligem Geist und Wort zeigt. Die Herkunft aus der Wittenberger Wurzel wird dabei wechselnd und gleitend positiv bis kritisch beurteilt. Dies gilt nicht allein für das Zeitalter der Reformation, sondern langandauernd in der Geschichte des protestantischen Konfessionalismus. Am Traditionsbezug läßt sich in nuce weithin die Geschichte des protestantischen Pluralismus demonstrieren.

Unweigerlich ergibt sich daraus ein ambivalentes Verhältnis der von Wittenberg bzw. von den reformatorischen Volkskirchen divergierenden Gruppen zu Luther bzw. zu den sonstigen protestantischen großkirchlichen Autoritäten. Einerseits ist den Reformatoren nicht zu bestreiten, die bestehenden Mißstände der mittelalterlichen Papstkirche aufgedeckt, benannt und auf deren Beseitigung hingewirkt zu haben. Hinter dieses Datum gibt es eigentlich kein Zurück, selbst wo man sich alternativ auf das Ideal des Urchristentums bezieht: Die Reformation brachte die Befreiung von päpstlichem Joch und Tyrannei. Weithin gemeinsam ist die apokalyptische Qualifikation des Papsttums als Antichrist und Babel, was sich noch heute in den Vorbehalten des Pietismus gegen einen ökumenischen Zusammenschluß mit der katholischen Kirche bemerkbar machen kann. Gelegentlich verband sich die antirömische Aversion allerdings auch mit dem Vorwurf der Inkonsequenz und des Rückfalls in den Papismus gegen die Reformatoren, wie es z.B. bei der Sakramentslehre der Fall war. Die kritisierte reformatorische Seite konnte darauf wie Luther gegenüber Karlstadt mit der Diagnose neuer Gesetzlichkeit oder des Verlassens des Schriftprinzips reagieren. Der Vorwurf, Babel zu sein, wurde vom radikalen Pietismus übrigens auf die evangelischen Staatskirchen ausgedehnt, was vom kirchlichen Pietismus dann wieder mühsam dementiert werden mußte, so weit sei es mit den Mißständen noch nicht.

Die reformatorischen Hauptprinzipien des sola scriptura und der Rechtfertigung allein aus dem Glauben werden vielfach, wenngleich nicht immer, anerkannt. Jedenfalls muß man sich hierüber genau vergewissern. Es gibt zu denken, daß das Täuferum offenbar doch derart auf die Erneuerung und den Gehorsam des erneuerten Menschen fixiert ist, daß die theologischen Grundlagen der reformatorischen Rechtfertigungslehre kaum geteilt werden und dafür auf Traditionen der vorreformatorischen Mystik zurückgegriffen wird<sup>1</sup>.

Abgesehen von den Gemeinsamkeiten sieht man andererseits bereits bei Luther und den anderen Reformatoren neue Fehlentwicklungen angelegt, drohen oder bereits eingeleitet. Dies führt dann zu einer differenzierten Qualifizierung der reformatorischen Tradition. Eindrückliches und wirkungsvolles Beispiel dafür ist die Darstellung des 16. Jahrhunderts in Gottfried Arnolds 'Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie'<sup>2</sup>. Arnold beginnt scheinbar höchst konventionell, aber mit erheblichen Folgen für die Ausrichtung der Darstellung mit dem „auswendigen Zustand der Kirchen“ (Kaiser und Päpste), fährt dann mit den Religionskriegen und besonders dem Schmalkaldischen Krieg fort, um sodann auf den Religionsfrieden zu kommen. Eine derartige, lediglich äußerliche Darstellung eines zentralen kirchengeschichtlichen Vorgangs verfehlt verständlicherweise ihren spezifischen Eindruck nicht. Das 5. Kapitel handelt zunächst vom Papsttum vor Luther, sodann von „denen werckzeugen und beförderern der Reformation, insonderheit von Luthero“. Neben Luthers Lob kommen bereits auch seine Irrungen und seine (charakterlichen) Fehler zur Sprache. „Art, Absicht und andere Umstände der Reformation“ werden sodann positiv wie negativ vorgeführt. Verfolgungen, zum Teil auch provoziert, und Martyrien, daneben aber auch die Abfälle von der Reformation bilden einen eigenen Themenkreis. Hinsichtlich des inwendigen Zustands der lutherischen Kirche wird einerseits über die Prävalenz der Lehre, andererseits aber auch über die Defizite im Leben informiert. An den lutherischen Schulen und Universitäten gab es für Arnold viel auszusetzen, ebenso an der Unterweisung und den Gottesdiensten. Luthers Empfehlung der „Privatversammlungen“ in der Vorrede zur Deutschen Messe wird dabei natürlich registriert<sup>3</sup>. Das Defizit in der Kirchenzucht wird moniert. Das 13. Kapitel handelt „Von dem verfall nach der reformation insgemein“. In zwei Kapiteln wird sodann die Kritik an den Predigern breit ausgeführt. Die Mißstände bei den Zuhörern, nämlich bei Obrigkeit und Untertanen, werden etwas knapper abgemacht. Die Bekenntnisbildung wird wegen des damit verbundenen Zwangs kritisch beurteilt. Ferner wird über die Enthusiasten (Schwärmer), be-

1 Vgl. Hans-Georg Tanneberger, Die Vorstellungen der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen. Diss. theol. Münster 1997.

2 Benutzt wird die Ausgabe Franckfurt am Mayn 1729 nach dem Reprint Hildesheim 1967. Die Reformationsgeschichte findet sich im 16. Buch von Bd. 1, T. 2, S. 453-887.

3 Ebd. Kap. 11, S. 578.

sonders über Karlstadt, über die Streitigkeiten mit Schwenckfeld, über die Wiedertäufer, über Paracelsus, über Propheten und Visionäre informiert. Die innerlutherischen Lehrstreitigkeiten schließen sich an. Vergleichsweise spät (Kap. 31) wird auf die „so genannten Reformierten“ eingegangen, wobei Zwingli lediglich kurz gestreift wird. Den Crypto-Calvinisten ist hingegen ebenso wie den Socinianern ein eigenes Kapitel gewidmet. Der Schluß des Buches befaßt sich mit den übrigen Parteien, nämlich den Papisten, Griechen und Juden.

Bei Arnold ist gelegentlich positiv, zumeist aber negativ vieles von der Topik innerprotestantischer Geschichtsbeurteilung und vor allem von der einschlägigen Kritik versammelt. Man muß sich das im jeweiligen Einzelfall bewußt halten, denn dadurch relativiert sich möglicherweise das Gewicht der aus diesem Arsenal entnommenen Argumente, wiewohl Arnold durchaus auch verbreitete Gravamina des kirchenkritischen Pietismus artikuliert.

Innerhalb der mit oder ohne Arnold ambivalenten Qualifikation der reformatorischen Tradition gibt es nun unterschiedliche Beispiele und Modelle:

a) Luthers Heranziehung der deutschen Mystik in seiner Frühzeit wird benutzt, um damit den eigenen Rückgriff auf die vorreformatorische Mystik von Tauler und der Theologia deutsch bis zu Bernhard von Clairvaux und Pseudoaugustin zu rechtfertigen. Übernahmen katholischer (allerdings nicht spätmittelalterlicher, sondern bereits jesuitischer) Seelsorgepraktiken zur Selbsterforschung und Meditation hat es beispielsweise auch im Puritanismus gegeben<sup>4</sup>. Das Interesse an der Mystik hielt dann den Zugang zu reichen Quellen verinnerlichter Religiosität offen, wobei man sich freilich nicht sonderlich darum kümmerte, daß dieses Material mit seinem Rigorismus, seiner Asketik und seiner Weltflüchtigkeit nicht immer mit reformatorischen Prinzipien vereinbar war. Der so erschlossene geistliche Reichtum enthielt also möglicherweise auch problematische Danaergeschenke. Er stellte jedenfalls ein vielfältiges Angebot für unterschiedliche Interessen dar, das dann auch aktualisierend fortentwickelt werden konnte, wie es u.a. bei Johann Arndt oder bei dem auf der Scheide der Konfessionen befindlichen Johann Scheffler der Fall war.

b) Geeignete Äußerungen des jungen Luther selbst werden benutzt, um die mystischen Traditionen zu sanktionieren. Auf diese Weise ist z.B. Spener verfahren bei seiner Ausgabe von Johann Arndts 'Vier Bücher vom wahren Christentum' (1674), daß er gewagte mystische Äußerungen Arndts mit gezielt ausgewählten, kühnen Zitaten des jungen Luther rechtfertigte<sup>5</sup>. In diesem Zusammen-

4 Berühmt ist das Beispiel des Andachtsbuches von Emanuel Sonthom, *Güldenes Kleinot der Kinder Gottes / Das ist / Der wahre Weg zum Christentumb*, Frankfurt a.M. 1612, bei dem es sich tatsächlich um die allerdings protestantisch bearbeitete Übertragung von *A Book of Christian Exercise* (1582/1584) des Jesuiten Robert Persons handelt. Vgl. Udo Sträter, Sonthom, Bayle, Dyke und Hall. Tübingen 1987 (BHT 71), S. 58-70.

5 Vgl. Martin Brecht, Philipp Jakob Spener und das Wahre Christentum. In: PuN 4 (1977/1978), S. 119-154.

hang konnte es vorkommen, daß der junge gegen den alten (orthodoxen) Luther ausgespielt wurde. Auch die Aufklärung und die liberale Theologie bedienten sich später gelegentlich dieses Verfahrens.

c) Bestimmte Texte Luthers erfreuten sich besonderer Beliebtheit. In erster Linie ist hier die ursprünglich in jeder Lutherbibel enthaltene Vorrede zum Römerbrief (1522) mit den Ausführungen über den Glauben zu nennen<sup>6</sup>. Der Text beschreibt den Glauben als von Gott gewirkt und unweigerlich sittlich fruchtbar<sup>7</sup>, wie es beispielsweise Speners Interesse entsprach, dazu als unerschütterliche Gewißheit<sup>8</sup>, wie es A.H. Francke in seinem Bekehrungsbericht erfahren hat<sup>9</sup>. Auch John Wesley erhielt bei der Verlesung von Luthers Römerbriefvorbrede am 24. Mai 1738 in Aldersgate, London die Gewißheit der Vergebung und Überwindung der Sünden durch Christus. Inwiefern es bei John Wesley und auch bei seinem Bruder Charles (ausgelöst durch Luthers Galaterkommentar) zu einer neuen Verbindung von lutherischer Rechtfertigungslehre und Heiligungsstreben kam, wird in der Forschung diskutiert<sup>10</sup>.

Zu den Lieblingsvorstellungen des Pietismus gehörte das „Teilhaftigwerden der göttlichen Natur“ nach der singulären neutestamentlichen Stelle 2. Petr. 1, 4. Strittig war in diesem Fall die Interpretation. Luther hatte sich auf diese Stelle durchaus bezogen, dabei die Partizipation als Prozeß verstanden und sich damit auch weithin durchgesetzt. Die Orthodoxie wehrte sich gegen die vom Pietismus in diesem Zusammenhang intendierte Vergöttlichung des Christen<sup>11</sup>.

Der Pietismus hat immer wieder Luthers Konzeption vom allgemeinen Priestertum der Getauften oder Glaubenden aufgenommen. Spener veröffentlichte 1677 'Das Geistliche Priestertum'. Vorangegangen waren ihm mit ähnlichen Schriften bereits Joachim Betke und Johann Vielitz. Die Intention war dabei keineswegs immer gegen das kirchliche Amt gerichtet, aber die Unabhängigkeit

6 WA DB 7, S. 2-27; bes. 8, S. 30-13,4. – Vgl. Martin Schmidt, Luthers Vorrede zum Römerbrief im Pietismus. In: Ders., Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus. Witten 1969 (AGP 2), S. 299-330.

7 Es handelt sich um die gängig gewordenen Formulierungen: „Glaube ist ein göttlich werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott [...] und tötet den alten Adam, machet uns gantz ander Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften, und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, [ge]schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, das[s] unmöglich ist, das[s] er nicht ohn Unterlaß solte guts wirken“ (WA DB 7; 11, S. 6-9).

8 „Glaube ist eine lebendige, [v]erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, das[s] er tausend Mal drüber stürbe [...] Da her der Mensch ohn Zwang willig und lüstig wird, jedermann guts zu thun, jedermann zu dienen, allerley zu leiden, Gott zu Liebe und Lob, der ihm solche Gnade erzeigt hat. Also das[s] unmöglich ist, Werk vom Glauben scheiden [...]“ (WA DB 7; S. 11,16-22).

9 Vgl. August Hermann Franckes Lebenslauf [1690/91]. In: Ders., Werke in Auswahl. Berlin 1969, S. 28.

10 Vgl. Patrick Streiff, Der Methodismus bis 1784/1791. In: Martin Brecht und Klaus Deppermann (Hg.), Geschichte des Pietismus. Bd. 2, Göttingen 1995, S. 623 f.

11 Vgl. Martin Schmidt, Teilnahme an der göttlichen Natur. In: Wiedergeburt und neuer Mensch (wie Anm. 6), S. 238-298.

und Verantwortlichkeit des christlichen Individuums innerhalb des eigenen Lebenskreises wurde dadurch jedenfalls betont und bestärkt.

Bekanntlich ist Luther über ihn selbst hinaus mit seiner berühmten Wendung aus der Vorrede zur Deutschen Messe (1526) von den besonderen Hauszusammenkünften derer, „so mit Ernst Christen sein wollen“<sup>12</sup>, vielfach für die pietistische Sache reklamiert worden. Luther meinte, für diese besondere Gemeinschaftsform die Leute nicht zu haben, und verzichtete auf die Verwirklichung einer derartigen Veranstaltung, die mit ihren Sakramentsgottesdiensten und ihrer besonderen Kirchenzucht in der Tat leicht zu Spaltungen der Gemeinde hätte führen können. Die Pietisten hielten vielfach solche Versammlungen der bewußten Christen für möglich und nötig. Interessant ist in diesem Zusammenhang übrigens, daß das neue Gemeinschaftsprojekt Luther offensichtlich von dem schlesischen Adligen und späteren Spiritualisten Kaspar von Schwenckfeld bei seinem Besuch im Dezember 1525 in Wittenberg nahegebracht worden ist. Dabei war es unter anderem um die „zukünftige Kirche“ gegangen, in der es auch zur sittlichen Verwirklichung der Reformation kommen sollte, an der Schwenckfeld so sehr lag<sup>13</sup>. Im Umkreis Schwenckfelds bildeten sich später lockere Konventikel, denen allerdings die für eine größere kirchliche Gemeinschaft nötige Stabilität fehlte.

Mit der Erwähnung Schwenckfelds deutet sich bereits an, daß es für den Pietismus neben den führenden Gestalten noch weitere Bezugspersonen in der Reformationszeit gab, deren Verhältnis zu den theologischen Prinzipien der Reformation freilich wie bei den Täufern jeweils zu klären ist. Historisch ist jedenfalls nicht zu bestreiten, daß es neben dem großkirchlichen Protestantismus noch eine oder mehrere Nebenströmungen gegeben hat, die später auch auf kirchliche Kreise wieder Einfluß gewonnen haben. Den Ansatz boten die unbestreitbaren Defizite der Großkirchen z.B. hinsichtlich der Verwirklichung der Heiligung, wegen der starren Bekenntnisorthodoxie mit ihrer Streitsucht, wegen der Unzulänglichkeit des Funktionsapparats oder auch das Interesse an bestimmten besonderen Heilslehren. Neben Schwenckfeld ist hierbei der Laientheologe Paracelsus (1493/1494-1541) zu nennen, der nicht nur eine alternative Naturwissenschaft und Medizin, sondern auch eine rigoristische Ethik, verbunden mit scharfer Kirchenkritik, offerierte und damit in kirchlich frustrierten Kreisen gut ankam. Es ist überraschend, wie weit in kirchliche und theologische Kreise hinein man paracelsischem Gedankengut begegnen kann. Johann Arndt im vierten der Bücher 'Vom Wahren Christentum' war nur einer seiner Abnehmer. Auf den Schultern von Schwenckfeld und Paracelsus steht der mit dem kursächsischen Luthertum der Konkordienformel heimlich zerfallene Pfarrer Valentin Weigel

12. WA 19; S. 75, 3-23.

13. Vgl. Martin Brecht, Martin Luther. Bd. 2, Stuttgart 1986, S. 250 und 294 f.

(1533-1588), dessen Schriften samt denen seiner Schüler ein spiritualistisches Netzwerk bildeten. In ähnlicher Weise, aber insgesamt wohl noch nachhaltiger als er und auch weit über Deutschland hinaus hat auch der Görlitzer Schuster Jakob Böhme (1575-1624) mit seinen tiefsinnigen und sprachgewaltigen theosophischen Schriften gewirkt. In allen diesen Fällen handelt es sich vielfach um ausgesprochene Untergrundtraditionen, die gleichwohl sehr virulent sein konnten. Neben der vorreformatorischen Mystik gab es hierbei geradezu einen protestantischen Zweig der Gnosis, der als solcher allerdings nur selten identifiziert worden ist. Aus diesem Wurzelboden stammt das ekklesiologisch wichtige philadelphische Ideal ebenso wie der spekulative Pietismus. Die Ableger finden sich auch in den Niederlanden, Großbritannien und schließlich auch in Nordamerika, weshalb dieser Teil des Pietismus jedenfalls nicht vergessen werden sollte.

Die führenden Gestalten des deutschen Pietismus waren allerdings bemüht, ihre Kontinuität mit Luther aufzuweisen, und ließen sich dies auch von der Orthodoxie nicht bestreiten. Hinsichtlich Ph. J. Spener ist in der Forschung allerdings strittig, welcher Art dieser Bezug war. Martin Schmidt<sup>14</sup>, nach dessen Auffassung Spener den Spiritualismus wieder in die lutherische Kirche und Theologie integriert habe und für den die Wiedergeburt mit dem Ziel der Vollkommenheit die Mitte von Speners Theologie ausmache, sah in Spener „nicht einfach Luthers Nachfolger, sondern Luthers Partner“<sup>15</sup>. Dem hat Kurt Aland widersprochen<sup>16</sup>. Er verwies dabei auf Speners eingehende Beschäftigung mit Luthers Werk sowie auf die Erklärung Speners, daß er nächst der Schrift seine Theologie hauptsächlich Luther verdanke. Gegen die Wittenberger Orthodoxen habe Spener 1695 seine „Aufrichtige Übereinstimmung mit der Augspurgischen Konfession“ erklärt. Die Rechtfertigung werde von Spener weiterhin imputativ und somit nicht als in die Wiedergeburt integriert verstanden, vielmehr sei die Wiedergeburt immer noch in die Taufe integriert. Man wird Aland zustimmen müssen, zumal sich Schmidts Behauptung von der zentralen Stellung der Wiedergeburt in der Theologie Speners so allgemein auch sonst nicht halten lassen.

Die pietistischen Professoren in Halle um August Hermann Francke, unter ihnen besonders Joachim Lange, stritten gegen die von ihnen als Pseudoorthodoxie qualifizierte Theologie des aus Wittenberg herkommenden Valentin Ernst Löscher und beanspruchten für sich, die neue Orthodoxie zu repräsentieren, weshalb man dann auch sehr darauf bedacht war, nicht in ein schiefes Licht zu gera-

14 Martin Schmidt, Spener und Luther. In: Ders., Der Pietismus als theologische Erscheinung. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Bd. 2, Göttingen 1984 (AGP 20), S. 156-181.

15 Ebd. S. 179.

16 Kurt Aland, Spener und Luther. Zum Thema Rechtfertigung und Wiedergeburt. In: Wolf-Dieter Hauschild u.a. (Hg.), Luthers Wirkung, FS Martin Brecht. Stuttgart 1992, S. 209-232.

ten<sup>17</sup>. Von daher relativiert sich das in der Gemeinschaftsbewegung gängige Geschichtsbild, nach dem das Schifflin der Jünger Christi während der Zeit der Reformation einigermaßen freie Fahrt gehabt habe, danach durch die tote Orthodoxie mühsam habe durchkommen müssen, bis im Pietismus wieder freies Wasser erreicht war, worauf dann in der Aufklärung neue Schwierigkeiten begegneten. An der pietistischen Universität Halle hatte man zumindest Grund für eine Wertschätzung des Etiketts orthodox. Spener, Francke und auch Friedrich Christoph Oetinger konnten und wollten nicht anders, als Luthers Kleinen Katechismus in ihrer intensivierten christlichen Unterweisung beizubehalten. Sie haben ihn in ihren Katechismuspredigten und -auslegungen biblisch erweitert und im pietistischen Sinn interpretiert, aber der Bezug zur lutherischen Tradition blieb dabei erhalten<sup>18</sup>. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde die pietistische Forderung nach biblischer Unterweisung zeitweilig zur Alternative gegenüber Luthers Kleinem oder dem Heidelberger Katechismus.

Auch Zinzendorf hat auf das Fundament des lutherischen Bekenntnisses Wert gelegt, wie seine 'Einundzwanzig Discurse über die Augspurgische Confession' von 1747/1748 belegen<sup>19</sup>. Dabei war es ihm nicht einfach um den reichsrechtlichen Schutz zu tun, den die Anerkennung der Confessio Augustana bot. Zinzendorf ging es vielmehr um eine Absicherung des Christus-Artikels, der damals durch den vom radikalen Pietismus zur Aufklärung hinübergewechselten Johann Konrad Dippel in seiner soteriologischen Funktion in Frage gestellt worden war. Der Vorgang läßt exemplarisch etwas von den Gemeinsamkeiten des Pietismus mit dem Altprotestantismus erkennen. Man wird darum vorsichtig sein müssen mit der Zuordnung des Pietismus als Schwester der neuprotestantischen Aufklärung. Nicht von ungefähr stellt sich auf die Dauer die Affinität des Pietismus zu den älteren Traditionen heraus.

Eigenartig ist, daß die Entstehung der lutherischen Kirche in den Vereinigten Staaten mit das Werk des von Halle dorthin ausgesandten Heinrich Melchior Mühlenberg (1711-1787) war, der auch zeitlebens in Verbindung mit dem Hallischen Pietismus blieb<sup>20</sup>. Der um der eigenen Identität willen herausgestellte lutherische Konfessionalismus scheint es mit sich gebracht zu haben, daß zumindest oberflächlich von den pietistischen Wurzeln kaum mehr etwas erkennbar oder bewußt ist.

17 Vgl. Martin Brecht, August Hermann Francke und der Hallische Pietismus. In: Martin Brecht und Klaus Deppermann (wie Anm. 10), S. 507-511.

18 Vgl. exemplarisch Martin Schmidt, A.H. Katechismuspredigten, in: Wiedergeburt und neuer Mensch (wie Anm. 6), S. 212-237.

19 Vgl. Martin Schmidt, Zinzendorf und die Confessio Augustana. In: Der Pietismus als theologische Erscheinung (wie Anm. 14), S. 284-307.

20 Vgl. James L. Schaaf, Art. Mühlenberg, Heinrich Melchior. In: TRE Bd. 23, S. 388-393.

Neben den durchgehaltenen Bezügen des Pietismus zur reformatorischen Tradition gibt es allerdings auch Abbrüche und Ablösungen. So ging beispielsweise der württembergische Prälat Johann Reinhard Hedinger (1664-1704) von Luthers Bibelübersetzung ab, während A.H. Francke wenig später auf ein derartiges Unternehmen verzichtete und die Bibeln in der Cansteinschen Bibelanstalt in der überkommenen Übersetzung herausbrachte. Ebenso stellte Hedinger dem (Brenzchen) Katechismus das (biblische) Spruchbuch zur Seite. Er gehörte schließlich auch zu denen, die die Decke der Rechtgläubigkeit so weit ausdehnten, daß darunter auch noch heterodoxe Auffassungen Unterschlupf finden konnten.

Im Blick auf das 19. Jahrhundert seien lediglich einige Beobachtungen festgehalten.

a) Die Erweckungsbewegung kann zu einer neuerlichen Konfessionalisierung führen, wie sich an den kirchenpolitisch vor allem in Preußen bedrängten Altlutheranern oder an Wilhelm Löhe zeigt. Umgekehrt macht das Beispiel Württemberg deutlich, daß die Erweckungsbewegung das Aufkommen eines Konfessionalismus auch erfolgreich verhindern konnte.

b) An Württemberg läßt sich ferner zeigen, daß die Publizistik der Erweckungsbewegung eine eigene Vätertradition, in diesem Falle die der 'Schwabenväter' aufbaut, unter denen nicht die Reformatoren, sondern die gängigen pietistischen Autoren aus dem Lande gemeint sind. Dies kann sich mit einer eigenen Anekdoten- und Legendenbildung verbinden. Sekundär kann dann in das bereits stabile und deshalb auch verpflichtende Geschichtsbild auch die Reformation wieder einbezogen werden, wie es im Titel eines 1946 im Auftrag des württembergischen Kirchengeschichtsvereins veröffentlichten Aufsatzbandes zum Vorschein kommt: 'Aus dem Lande von Brenz und Bengel'. Ganz auf dieser Linie gab Heinrich Hermelink seiner 'Geschichte der Evangelischen in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart' (Tübingen 1949) den zudem noch archaisierenden Untertitel 'Das Reich Gottes in Wirtemberg'. Wahrscheinlich lassen sich auch in anderen Regionen derartige Beschlagnahmen für die pietistische Geschichte ausmachen.

c) Eigene Aufmerksamkeit verdient der Beitrag der pietistischen Publizistik und Verlage bei der Herausbildung eines den Pietismus samt der Reformation oder ohne sie berücksichtigenden Geschichtsbildes. Welche Tendenzen hierbei in welcher Stärke am Werk waren, bedarf noch genauerer Erforschung.

d) Hinsichtlich der Kirchenpolitik muß man die Koalitionen der konfessionalistische wie pietistische Gruppierungen umfassenden 'Positiven' gegenüber den 'Liberalen' im Blick haben. In Württemberg wurde durch die Positiven 1919 die Bindung an die Bekenntnisse der Reformation in der Kirchenverfassung durchgesetzt. Umgekehrt verdächtigte Albrecht Ritschl von einer liberalen Position aus den Pietismus der Herkunft aus dem vorreformatorischen Katholizismus.

e) Instruktiv müßte sein, wie sich in den Geschichtsauffassungen der Freikirchen, also z.B. der Mennoniten, Methodisten oder Herrnhuter, das Verhältnis zur Reformation darstellt, sofern eine derartige Konzeption einigermaßen differenziert bereits entwickelt ist.

Insgesamt lassen bereits die berührten historischen Materialien erkennen, wie bewegt oder sogar dramatisch sich das Verhältnis des Pietismus zur reformatorischen Tradition darstellt. Man begegnet tiefer Bindung ebenso wie unbekümmerter Freiheit oder gar Gleichgültigkeit, partieller Distanz und partieller Inanspruchnahme. Dabei macht sich das, was als essentiell für Glauben und Frömmigkeit gilt wie das Schriftverständnis, die Rechtfertigungslehre, die Ethik, die Pneumatologie, das Kirchenverständnis oder die Eschatologie, als einflußreich und mitgestaltend für das Geschichtsbild bemerkbar. Man trifft auf viel Gemeinsames, allerdings möglicherweise auch spezifisch Akzentuiertes und somit auch gegenseitig Provozierendes. Gerade so aber setzt sich die unverzichtbare weitergehende Interpretation des reformatorischen Erbes fort.

Dietmar Lütz

## **Ist die Selbstbezeichnung „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ ein Hinweis auf den reformatorischen Charakter der deutschen Baptistengemeinden?\***

### **Dargestellt an Taufdiskussionen jüngerer Datums**

#### **1. Einleitung**

Der Theologie droht meines Erachtens nur eine Gefahr: daß sie vor lauter Begeisterung für Gedankenspiele den Kontakt zur Wirklichkeit verliert. Wie kann sie sich davor schützen? Vielleicht dadurch, daß sie sich beständig vor Augen hält, was ihr Thema zu sein hat, nämlich: die konkrete Welt, die konkreten Menschen und der konkrete Gott. Dabei heißt konkret nicht einfach „diese da!“ oder „der da!“. Konkret ist „mir“ etwas dadurch, daß es mit „meinem“ Leben zu tun hat, nicht einfach mit dem Leben „an sich“. Nur da, wo die Dinge „mit mir“ zusammengewachsen sind (lat. *concrecere* – zusammenwachsen), wo sie sich mit „meiner“ Existenz verbunden haben, da sind sie „konkret“ und „verbindlich“, und ich höre auf, vom tatsächlichen Leben zu „abstrahieren“. Eine abstrakte Theologie ist unwirklich und für das Leben irrelevant.

Nun haben Sie bereits gemerkt, daß ich dieses Gefahrenschild vor mir selbst aufgestellt habe, denn ein Vortrag zu einem Thema wie dem obigen könnte in der Tat an der Versuchung zum Spielen scheitern. Nicht daß Spielen etwa schädlich wäre, nicht daß es in der „ernsthaften“ Wissenschaft fehl am Platze wäre, nein, es fördert nur das Vergessen der Umgebung, der Umwelt, der Mitmenschen. Der vereinsamte und vertrottelte „Professor“ im Elfenbeinturm seiner Abstraktionen ist ja nicht umsonst seit Jahrtausenden das Spottbild der „Wissenschaft“. Ob ich nun meinen eigenen Warnschildern werde gehorsam sein können, das dürfen Sie am Ende meiner Ausführungen beurteilen.

Dergestalt vorbereitet, beginne ich also zunächst mit der Frage:

#### **2. Welche konkrete Bedeutung hat die Themafrage?**

Macht es einen Unterschied, ob man sie mit einem kurzen JA, einem NEIN oder einem langgezogenen JAIN beantwortet? Ich meine schon. Denn die Testfrage der praktischen Konsequenzen, also „whether it really makes a difference“, häufiger gestellt, gäbe uns eine Chance, echte Probleme von Scheinproblemen zu unterscheiden. Da sich die heutige Christenheit weltweit fast ausschließlich mit Scheinproblemen befaßt, deren Lösungen nirgends auf der Welt irgendeine prak-

---

\* Leicht bearbeitete Fassung eines Vortrages, gehalten auf der Jahrestagung des „Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie“ (VEfGT) in Münster am 26. April 1996.

tische Auswirkung haben<sup>1</sup>, nimmt man sie immer weniger ernst. Also: Ich behaupte, die Frage, ob sich deutsche Baptistengemeinden zu Recht als „reformatorische“ bezeichnen dürfen, ist alles andere als ein Scheinproblem. Es ist ein eminent praktisches Problem und zwar in dreifacher Hinsicht: Reformatorische Gemeinden haben „Reformation hinter sich“, sie spüren eine gegenwärtige Identität, und sie ersehnen eine gemeinsame Zukunft.

### **2.1 „Reformatorische“ Gemeinden haben „Reformation“ hinter sich**

Reformation „hinter sich“ haben heißt noch längst nicht, seine Wurzeln in der Reformationszeit zu haben. Die Selbsttäuschung, daß Vereidigung auf Bekenntnisse der Reformationszeit eine Kirche zu einer „reformatorischen“ mache, kann selbst große und bedeutende Kirchen in eine Sackgasse der Evolution führen. Bereits im Jahrhundert der Reformation mußte diesem Mißverständnis mit der Formel „ecclesia semper reformanda est“ gewehrt werden: Nur *die* Kirche ist „reformatorisch“, die sich selbst als beständig zu reformierende begriffen hat, die täglich nach der ersten der 95 Thesen Luthers lebt: „... daß das ganze Leben der Gläubigen ein Bußetun sein sollte“.

Weiterhin haben nur solche Kirchen die Reformation „hinter sich“, die durch eine reformatorische Krise hindurchgegangen sind, bzw. immer wieder hindurchgehen. Ich nenne hier nur die Krisen des Schriftverständnisses, der Existenzbegründung und der Kirchenautorität. In der reformatorischen Formelsprache heißen die Antworten auf diese Krisen: *sola scriptura, sola fide, solus Christus*. Wir werden später noch sehen, wie diese Formeln gewissenhaftester Qualifizierung bedürfen, um nicht schnurstracks in einen Fundamentalismus hineinzuführen. Also: *Allein in der Berufung auf tatsächlich erlebte Reformation finden „reformatorische Gemeinden“ ihre rechtmäßige Identität, selbst wenn sie statt 450 erst 150 oder 3 Jahre alt sein sollten.*

### **2.2 „Reformatorische“ Gemeinden spüren eine gegenwärtige Identität**

Da heutzutage alle Welt von Identität und ihren Krisen spricht, wird es gut sein, dem Begriff ein wenig auf den Leib zu rücken. Am hilfreichsten erschien mir folgende Formulierung:

---

1 Ich denke z.B. an die hitzigen Debatten darüber, ob die Entrückung vor oder nach der „großen Trübsal“ kommt. Ich denke auch an die fruchtlosen Streitereien über Engel, Dämonen, „wirksames“ Gebet und die Termine für die Wiederkunft Christi. Da diese Diskussionen vorwiegend im evangelikalen Raum ihren Platz haben, seien die Nicht-Evangelikalen an ihre eigenen jahrhundertealten Querelen erinnert, um die Trinitätslehre, die Ubiquität Christi, das filioque des Heiligen Geistes, die Transsubstantiation in der Eucharistie und etwa um die Frage, was denn nun genau in, durch, bei der Taufe eines Menschen von Gott her genau geschieht. Außer den durch diese theologischen Streitpunkte hervorgerufenen Kirchenspaltungen hatte vermutlich kein einziges dieser Themen eine praktische Auswirkung auf das Leben der Glaubenden und ihrer Gemeinden.

„Der Satz von der Identität (lat.: *principium identitatis*), ausgedrückt durch die Formel „A ist A“ meint meistens die Forderung, mit gleichen Namen nicht verschiedene Begriffe zu bezeichnen“<sup>2</sup>.

Es geht also um einen Namensschutz. Nur wenn ich weiß, was „reformatorisch“ ist, kann ich mich in Frieden damit identifizieren (gleichmachen) oder davon distanzieren. Ein vielsinniger (äquivoker) Gebrauch von Eigennamen hingegen, kann größte Verwirrung stiften. So hat z.B. die unklare Begrifflichkeit der Bezeichnung „evangelikal“ den deutschen Evangelikalismus in eine ernste Identitätskrise gestürzt. Ähnlich erging es auch dem Wort „reformatorisch“. Der undeutliche Gebrauch des Begriffs konnte z.B. dazu führen, daß er bis heute auf den Bereich des „Protestantismus“ eingeschränkt blieb, was meiner Meinung nach ungerechtfertigt ist<sup>3</sup>.

Wird hingegen „reformatorisch“ als die Herzenssache der Reformatoren definiert, die alle verbindet, die durch das Wort Gottes aus ihrer „reformatorischen Krise“ herausgeführt wurden, dann zeigt sich alsobald ein identitätsfördernder Effekt des Begriffes. „Reformation“ kann dann zusammenführen, was durch haushohe Mauern und klaffende Gräben getrennt zu sein scheint. Das Gespür dafür, und das Staunen darüber, daß Gott redet, geredet hat und reden wird, vereint trotz aller Gegensätze. „Reformation heute“ ist die Antwort auf die alte Frage, „was denn nun eigentlich das Christliche am Christen sei“<sup>4</sup>. In seiner denkwürdigen Schrift „Reformation heute“ schrieb darum Carl Heinz Ratschow 1967:

„Wir meinen auch, es gehe stets nur um das Christliche, und nicht um das Lutherische, wenn es um die Botschaft des Evangeliums geht. ... Wenn wir von der Reformation reden, so reden wir von dieser Botschaft des Evangeliums als Wort Gottes. Reden wir von dieser Botschaft, so reden wir nicht von etwas gewesenem, sondern von dem, was uns heute angeht“<sup>5</sup>.

Also: *„Reformatorische“ Gemeinden spüren eine aktuelle Gemeinsamkeit mit allen Kirchen, die Reformation „hinter sich“ haben und heute das Christliche an den Christen in der Botschaft des Evangeliums als Wort Gottes suchen.*

### **2.3 „Reformatorische“ Gemeinden ersehnen eine gemeinsame Zukunft**

Reformation – wenn sie echt ist – sucht nie das Eigene, nie die gereinigte Sonderexistenz, niemals auch das Neue, sondern lebt aus der erfahrenen Erneuerung in die noch zu reformierende Zukunft hinein. In der Sehnsucht auf die noch ausstehende Reformation werden aber zwei schmerzende Wunden als ständige Begleiter erfahren: die offenbar ausstehende und ausbleibende Herrschaft Gottes

2 Johannes Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg, 1955, Art. „identisch“, S. 318.

3 Diese Behauptung bedürfte einer umfangreicheren Darstellung als es das Thema und der Anlaß hier erlauben. Die folgenden Ausführungen sollen nur Schritte in die Richtung andeuten.

4 Carl Heinz Ratschow, Reformation heute, Gütersloh 1997, S. 10.

5 Ebd. S. 11.

und das Trauma, von der eigenen „Mutter“ verstoßen worden zu sein<sup>6</sup>. Darum enthält die Bitte „Dein Reich komme!“ immer auch das Gebet um Heilung der zerstrittenen Familie Gottes. Folglich: *Reformations-Gemeinden sind allein dann „reformatorisch“, wenn sie die Trennung und Gespaltenheit der Christenheit mit Schmerzen erleben und für ihre Versöhnung beten und arbeiten.*

Es dürfte inzwischen klar geworden sein, in welcher Weise ich die Titelfrage als eine eminent praktische mit höchst realen Konsequenzen verstanden wissen will. Wo es um Fragen der Existenzberechtigung geht, hört normalerweise das Spielen auf! Nun glauben Sie aber bitte nicht, durch meine selbstkonstruierte Definition dessen, was „reformatorisch“ sein soll, wäre die Frage nach dem reformatorischen Charakter deutscher Baptistengemeinden bereits positiv zu beantworten und damit erledigt. Bei oberflächlicher Betrachtung mag das angehen. Bei näherem Hinsehen jedoch zeigen sich mir, einem Baptisten, Probleme, die in den folgenden Überlegungen genauestens analysiert sein wollen. In gleicher Weise frage ich aber, ob etwa die traditionsreichen „Reformationskirchen“ diesem hohen Anspruch werden genügen können. Sie haben recht: Die Antwort steht und fällt mit der Definition des Begriffes „reformatorisch“. Da ich jedoch kaum davon ausgehen darf, eine allseitig befriedigende und rundum akzeptierte Füllung dieses terminus technicus zu finden, habe ich beschlossen: „Selbst ist der Mann!“ Damit übernehme ich auch die Verantwortung für meine Antworten. *Die Wahrheit gibt es meiner Ansicht nach ohnehin nicht, und gäbe es sie, wir würden denen, die sie gesehen zu haben vorgeben, doch nicht glauben.*

Im Wissen um diese Begrenzung also liegt meine Freiheit zu sagen, was ich will, und Ihre Freiheit, meine Ausführungen in den Bereich der Dichtung zu verweisen. Da ich aber glaube, daß sich Wahrheiten nicht durch Beweise, sondern kraft der ihnen innewohnenden Überzeugungsmacht fortpflanzen, wird unser gemeinsames Unternehmen in jedem Falle nicht vergeblich sein. Noch einmal die Frage: Was ist „reformatorisch“? Antwort: Christliche Gemeinden sind „reformatorisch“,

- wenn sie durch das Evangelium von Jesus Christus aus den „reformatorischen Krisen“ des Wort-, Existenz- und Autoritätsproblems herausgeführt worden sind,
- wenn sie in diesem Evangelium das Christliche am Christsein gefunden haben und

---

6 Vgl. das Lied der Böhmisches Brüder von 1544 „Lobt Gott getrost mit Singen“. Dort heißt es: „Kann und mag auch verlassen eine Mutter je ihr Kind“. Ist es Überinterpretation, wenn man aus dieser Zeile die Trauer einer christlichen Gemeinde über ihr Verstoßenwerden durch ihre „Mutterkirche“ heraushört? Und ist in der Linie dieser Deutung nicht vielleicht auch der Grund dafür zu finden, warum Baptisten zu ihrer „Mutter“, der Evangelischen Kirche, in einem gespannteren Verhältnis leben als zu ihrer „Großmutter“, der Römischen Kirche?

- wenn sie „Reformation“ als Weg zur Versöhnung christlicher Gegensätze verstehen<sup>7</sup>.

### 3. „Gemeinde nach dem Neuen Testament“

Ich weiß nicht mehr, was mich vor einigen Jahren auf die Spur der Formel „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ setzte. Irgendetwas an der Selbstverständlichkeit ihres Gebrauches in meiner Umgebung muß mich gestört oder geärgert haben. Jedenfalls ergab sich bei näherem Hinsehen, welche enorme Bedeutung das kleine Wörtchen „nach“ (griech. kata) für die Auslegung des Neuen Testaments hätte. Hier ist nicht der Ort, darüber zu referieren, obwohl weiter unten das Wichtigste doch mitgeteilt werden wird. Jedenfalls war mir schon vor langer Zeit aufgefallen: Deutsche Baptisten wollen „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ sein! Was meinten sie wohl damit, fragte ich mich. Und weiter: War dies eigentlich eine gelungene und zukunftssträchtige Weise, sich selbst zu definieren?

#### 3.1 Eine baptistische Selbstbezeichnung

Ich weiß nicht, wo der Ursprung der Floskel „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ zu finden ist. Eine erste flüchtige Durchsicht baptistischer, weiterer freikirchlicher und reformatorischer Schriften sowie eine – ebenso flüchtige – Umfrage bei meinen Fachkollegen brachte keine Sicherheit<sup>8</sup>. Zur Zeit vermute ich folgendes:

- Die Phrase ist baptistischen Ursprungs und Gebrauchs;
- sie entstand erst in unserem Jahrhundert;
- sie wurde durch den Titel des Buches, „*Gemeinde nach dem Neuen Testament*“, von Johannes Schneider, dem damaligen baptistischen Neutestamentler an der Berliner Humboldt-Universität, 1939 geprägt;
- sie ist in den letzten Jahren immer mehr zur formelhaften, halbformelhaften Selbstdefinition deutscher Baptisten geworden.

7 Die hier vorgetragene Definition von „reformatorisch“ ist zugegebenermaßen unüblich. Es hätte z.B. nahegelegen, „reformatorisch“ entweder inhaltlich als im Einklang mit den Bekenntnisschriften lutherischer, reformierter oder anglikanischer Tradition zu bestimmen oder als wenigstens aus der Reformationszeit stammend. Derartige Definitionen hätten allerdings den Nachteil, daß sie den alten Streit um das rechtmäßige Erbe der Reformation von neuem beleben, daß sie vermutlich den gesamten Flügel der „radikalen Reformation“ (Täufer, etc.) ausschließen und daß sie dennoch den Anschluß an heute nur durch Wiederbelebung des Vergangenen suchen. Ich habe mich zu dieser „unhistorischen“ Umschreibung „kata pneuma“ entschlossen, um Reformation in ihrem Wesen darzustellen und um nicht durch Historisierung das kritische Potential des „Reformatorischen“ zu verlieren.

8 Gesucht hatte ich auch nach nicht-deutschsprachlichen Äquivalenten wie „ecclesia secundum novum testamentum“, „église selon le Nouveau Testament“ und „church according to the New Testament“ – bisher erfolglos. Daß die reformierten Kirchen die Selbstbezeichnung „reformiert nach Gottes Wort“ tragen, sagt ebensowenig über den Ursprung unserer Formel wie die Tatsache, daß bereits Paulus mehrfach „κατὰ τὰς γραφάς“ („nach den [heiligen] Schriften“) formelhaft benutzt. Wonach wir suchen, ist tatsächlich die originale Formulierung „Gemeinde nach dem Neuen Testament“.

Die Wurzel dieser Formel würde allerdings wenig Erhellendes zu ihrem heu-  
tigen Gebrauch beitragen. Darum soll an dieser Stelle ein Blumenstrauß von  
Zitaten stehen, der zunächst nur andeuten will, mit welcher Selbstverständlich-  
keit deutsche Baptisten sich in den letzten Jahren mit dieser Formel selbst defi-  
nierten:

„Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden wollen betontermaßen Gemeinde nach dem  
Neuen Testament sein“<sup>9</sup> (1986).

„Gemeinsam bilden sie [sc. die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden] den Bund  
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, sind in diesem lebendigen und vielfältigen  
Organismus mit anderen zusammen auf dem Weg zu ihrem Idealbild, das ‘Gemeinde  
nach dem Neuen Testament’ heißt“<sup>10</sup> (1992).

„Ein bißchen gehört es zum Selbstverständnis von Brüdergemeinden und Baptisten,  
etwas Besonderes zu sein. Nicht Kirche wollen sie sein – aber ‘Gemeinde nach dem  
Neuen Testament’. Lieber lebendiger Organismus als bloße Organisation. Bloß keine  
Dogmatiker, dafür ‘jeder Baptist ein Missionar’“<sup>11</sup>.

(Unter der Überschrift „*Gemeinde nach dem Neuen Testament*“ steht weiterhin fol-  
gendes:) „Das neutestamentliche Zeugnis von der Gemeinde Jesu Christi ist die Her-  
ausforderung, die zur Gründung unserer Gemeindebewegungen im 19. Jahrhundert  
geführt hat. An ihm haben wir uns zu orientieren, wenn wir nach der Berechtigung  
unserer Gemeindebewegung oder nach der Gestaltung des Gemeindelebens fragen.  
Denn die Daseinsberechtigung einer Kirche läßt sich nicht mit ihrer Tradition oder  
der Abgrenzung von anderen christlichen Gemeinschaften begründen“<sup>12</sup>.

„Der Baptismus ist keine Tauf-, sondern eine Gemeindebewegung. Erst aus der Kon-  
sequenz, Gemeinde nach dem NT bilden zu wollen, ergibt sich Lehre und Praxis der  
Glaubenstaufe“<sup>13</sup>.

Bevor wir uns an die Einzelbeobachtung dieses Blumenstraußes begeben, sei  
eine Bemerkung gestattet. Die selbstverständliche und großzügige Einvernahme  
der sogenannten „Brüdergemeinden“ unter die Formel „Gemeinde nach dem  
Neuen Testament“ bedürfte vermutlich kritischer Reflexion. Zwar bilden ihre  
Gemeinden einen gewichtigen – wenn auch zahlenmäßig geringeren – Teil des  
Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, aber ihrem Selbstverständnis  
nach empfinden sie sich doch stärker als „Versammlungen“ denn als Gemeinden  
oder gar als Kirchen. Ich zitiere aus einer lexikalischen „Selbstdarstellung“:

9 Günter Lorenz, *Die Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden. Geschichte und Gegenwart*. Berlin 1986, S. 8.

10 Vorwort Wolfgang Lorenz, Walter Zeschky. In: *Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Eine Selbstdarstellung*. Wuppertal/Kassel, 1992, S. 11. Im folgenden zitiert als „Selbstdarstellung“.

11 O. Verfasserangabe, *Selbstdarstellung*, S. 14.

12 O. Verf., *Selbstdarstellung*, S. 114.

13 Edwin Brandt, Art. „Baptismus/Baptisten“. In: *ELThG*, Bd. 1 (1992), S. 174.

„Beide Zweige der Brüderbewegung“ [sc. „geschlossene“ und „offene“ Brüder] verstanden sich nicht als neue Freikirchen im institutionellen Sinne, sondern ihre Glieder betrachteten sich als Christen, die sich einfach gemäß Mt 18,20 im Namen Jesu versammeln“<sup>14</sup>.

Sie werden darum Verständnis dafür haben, daß ich in meine Überlegungen allein die deutschen Baptistengemeinden einbezogen habe und weder die „Brüder“ stillschweigend mitgemeint habe noch – wie allgemein üblich – die „Schwestern“.

Was also sind die ausgesprochenen und unausgesprochenen Inhalte der Formel „Gemeinde nach dem Neuen Testament“?

- Sie begründet die baptistische Bestrebung, kirchlich-gemeindliche Eigenarten direkt aus dem Neuen Testament herzuleiten.
- Sie benutzt das Wort „Gemeinde“ als Kontrastbegriff zu „Kirche“.
- Sie wird weitgehend naiv und unreflektiert als stolze Selbstbezeichnung verwendet.
- Sie wird bewußt in Anspielung auf eine Verwandtschaft zum reformatorischen „sola scriptura“ gebraucht.
- Sie bezeichnet – bei vorsichtigen Schreibern – eine noch nicht erreichte Wirklichkeit, ein Ziel, ein „Idealbild“.

„Habent sua fata formulae“ (Formeln haben ihre Schicksale) könnte man in Abänderung eines bekannten Sprichwortes sagen. Formeln haben auch ihre Macht und heißen nicht umsonst so: Sie formen, auch als „Förmchen“<sup>15</sup>. Zwar denkt niemand dabei an etwas Arges, wohl eher an Sandkastenspiele, aber man unterschätze nicht die prägende Kraft von „Formulierungen“! Die Gewalt der (genetischer) Vor-Prägung sei an einem nicht-baptistischen Beispiel demonstriert.

### 3.2 Eine lutherische Variante

Im vergangenen Jahr veröffentlichte der Tübinger Neutestamentler Peter Stuhlmacher einen Vortrag mit dem Titel „Kirche nach dem Neuen Testament“<sup>16</sup>. Sein Vortrag „berührt ein Dilemma, das die großen (Volks-)Kirchen (im deutschsprachigen Raum) seit ihren Anfängen begleitet und nunmehr zu der schweren Krise geführt hat, in der sie sich befinden“ (301):

„Im Blick auf das Neue Testament und die ersten drei Jahrhunderte der Kirchengeschichte könnte man sagen, die Kirche solle wieder werden, was sie ursprünglich war: die von einer Minderheit glaubender Menschen getragene, von Jesus Christus Zeugnis ablegende geistliche ‘Kontrastgesellschaft’. Aber dies ist alles andere als

14 Gerhard Jordy, Art. „Versammlung, Christliche“, in: ELThG, Bd. 3, S. 2087.

15 „Formula“ ist das lateinische Diminutiv von „forma“, also: kleine Gestalt, oder eben „Förmchen“.

16 In: Theologische Beiträge 26 (1995), S. 301-325. Seitenangaben von Zitaten im Text.

einfach, weil der Weg, den sie mittlerweile als Staats- und Volkskirche gegangen ist, die Kirche mehr oder weniger unfähig gemacht hat, zu den Ursprüngen zurückzukehren und wirklich das zu sein, was sie sein soll und ihrem Bekenntnis nach auch sein will: Kirche, die sich ganz dem Gotteswort der Heiligen Schrift verdankt und für nichts anderes in der Welt da ist als zur Bezeugung der Christusherrschaft“ (ebd.).

Bitte, halten Sie vorläufiges baptistisches Frohlocken über Stuhlmachers Äußerungen noch einen Augenblick zurück. Er sagt nämlich weiter: „In den Freikirchen steht es mit alledem (etwas) anders, obgleich auch hier Krisensymptome und theologische Desorientierung beklagt werden“. (302f.) Um Abhilfe zu schaffen, schlägt Stuhlmacher vor, „vom evangelischen Standpunkt aus ... die nötige Orientierung in der Bibel zu suchen und auch die Maßstäbe für kirchliches Handeln von ihr her zu entwickeln“ (303). Darum fragt er in einer längeren Untersuchung „nach der Kirche im Neuen Testament“(304). Wir wollen ihm auf diesem Wege nicht folgen, sondern nur einigen Ergebnisse und Folgerungen lauschen: Da ist die Frage, „*ob nicht die Hausgemeinde die eigentlich dauerhafte, christentumsspezifische soziale Lebensform darstellt*“(312). Dann heißt es: „*Das endzeitliche Gottesvolk, dessen irdische Vorhut die Gemeinde Jesu Christi ist, besteht aus Juden und Heiden und darf Israel niemals aus seinem Missionshorizont und seiner Endzeithoffnung ausklammern*“(315). Er betont weiterhin die „*Vielfalt der Kirche ... schon in neutestamentlicher Zeit*“ und daß die Christen „in Lehrfragen immer wieder verschiedener Meinung waren und hart um die Wahrheit des Evangeliums gerungen haben“(320). Schließlich meint er, das Neue Testament gebe „uns weder ein festes Modell von der einen Kirche nach dem Neuen Testament [!] an die Hand, noch das Recht, die mißliche (großkirchliche) Situation der Gegenwart durch Hinweis auf die schon in neutestamentlicher Zeit sichtbar werdenden Glaubens- und Lebensprobleme der Christen zu rechtfertigen“(321). In aller Schärfe verurteilt er den „Abstand, der zwischen dem Neuen Testament und den heutigen Volkskirchen besteht“(322):

„Denn angesichts der Diskrepanz von Kirchenleben und Schriftprinzip stellt sich unabweichlich die Frage, ob das, was in unseren volkscirchlich strukturierten Landeskirchen gegenwärtig unter Kirche, Glaube und Bekenntnis, Evangelium, Taufe, Abendmahl, Wille Gottes usw. verstanden und gelehrt wird, überhaupt noch mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift übereinstimmt oder nicht denselben Abstand von ihm aufweist wie die kirchliche (Un-)Ordnung“(ebd.).

Angesichts solcher Worte könnte ich mir den Rest des Vortrages sparen und Stuhlmacher als unverdächtigen nicht-baptistischen Kronzeugen präsentieren. Wird hier nicht in bester Weise vorgetragen, was Baptisten seit langem als „ihr“ Verständnis dessen reklamierten, was „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ sei? Doch halt. Lassen wir uns zuvor durch die Schluß-Folgerungen seines Vortrags irritieren:

„Die evangelischen Kirchen sind im Abendland aus der katholischen hervorgewachsen und behalten ihr reformatorisches Existenzrecht nur so lange, als sie dem Evangelium Gottes von Jesus Christus besser und glaubwürdiger dienen, als es der römischen Seite gelingt. Diese Zeit neigt sich offenkundig ihrem Ende zu, obwohl die römische Kirche trotz ihres erheblichen inneren Wandels ... noch immer nicht so weit ist, daß sie die evangelische Herausforderung ganz angenommen und verarbeitet hätte. ... Angesichts der Agonie der evangelischen Großkirchen muß man aber darauf hoffen, daß Rom diese Probleme bald meistert. Denn erst wenn dies geschehen ist, kann man wieder auf eine einzige abendländische Kirche zugehen“ (323).

Nun, Stuhlmachers radikale Gedanken sind höchst bedenkenswert. Was mich allerdings nachdenklich macht, sind weniger seine Vorschläge, alle Wege wieder einmal nach Rom führen zu lassen, als vielmehr die unbegründete Zuversicht, mit der er offensichtlich die Römische Kirche als eine weitgehend reformatorische ansehen kann. Seine unverhohlene Bereitschaft, den Bischof von Rom „zwar ein zentrales Hirten- und Lehramt ausüben“ (ebd.) zu lassen unter der Voraussetzung, daß dieser (im Gegenzug?) „darauf verzichten würde, seiner Lehre im Entscheidungsfall die göttliche Qualität der Unfehlbarkeit beizumessen“ (ebd.), scheint mir nun allerdings eher nach den katholischen Eierschalen der Reformation zu klingen als nach einer „Kirche nach dem Neuen Testament“. Daß eine Krise nach einem starken Mann ruft, versteht sich immer von selbst. Daß dieser starke Mann in Rom sitzt, scheint mir ein kirchengeschichtlich bedingtes Vorturteil zu sein.

Sie sehen: Mit aller Macht „Kirche nach dem Neuen Testament“ sein zu wollen, reicht allein nicht aus, um es wirklich zu sein und führt gelegentlich nicht nach Palästina, sondern nach Italien. Doch kehren wir von unserem Ausflug ins kirchliche Umland zurück zu unserem eigenen Hause und kehren vor der eigenen Tür. Schon seit längerem nämlich ist die Großzügigkeit, mit der Baptisten „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ sein wollen, auch von Baptisten gewogen und zu leicht befunden worden. Den Anfang dazu machte bereits 1991 Uwe Dammann in der „Festgabe für Adolf Pohl zum 65. Geburtstag“<sup>17</sup>.

### 3.3 Eine baptistische Kritik

Dammann will „überprüfen ... , ob die unter Baptisten weitgehend übliche Formulierung, Gemeinde nach dem Neuen Testament zu sein, geeignet ist, das konfessionelle Proprium zu benennen“ (59). In der Formel werde deutlich,

„daß Baptisten nicht daran anknüpfen wollen, wie sich die Gemeinde Jesu Christi durch die fast zwei Jahrtausende geformt und auch verformt hat. Man möchte unmittelbar an das Neue Testament anschließen, oder noch stärker, man möchte sich und

17 „Anmerkungen zu einem baptistischen Selbstverständnis“. Zitate mit Seitenangaben im Text. Erschienen in der Sondernummer „Theologisches Gespräch“ 1 (1992), S. 59-62, unter dem Titel „Gemeinde nach dem Neuen Testament“.

die geübte Gemeindepraxis im Neuen Testament wiederfinden und sich so urchristlich legitimiert wissen“ (60).

Ähnlich wie Stuhlmacher konstatiert Dammann eine große „Weite“ und Vielfalt neutestamentlicher Gemeindemodelle. Jedoch, meint er: „Vergleichen nun Baptistengemeinden ihre Praxis mit der Schrift, tauchen erhebliche Differenzen auf“ (ebd.). Dies insbesondere, „weil bestimmte urchristliche Modelle nicht übernommen werden konnten und wollten“ (ebd.). Darum die Frage: „Welche Gemeinde nach dem Neuen Testament wollen Baptisten also sein?“ (61) Gemessen am kleinsten gemeinsamen Nenner, daß „Gemeinde sich nur aus den erwählten und berufenen, glaubenden und wiedergeborenen Menschen aufbauen“<sup>18</sup> kann, ist ihr „Anspruch, Gemeinde nach dem Neuen Testament zu sein, berechtigt“ (ebd.). Da sie aber trotz der Verbindlichkeit dieser Norm „in der Gestalt der Gemeinde aber erstaunliche Freiheit vom Neuen Testament praktizieren“, ist es unangemessen, „diesen Terminus als konfessionelle Selbstbezeichnung zu benutzen“ (ebd.). Leider hat uns Dammann konkrete Beobachtungen vorenthalten. Was seine Kritik an der Verwendung unserer Formel hätte griffig werden lassen, ist – vermutlich aus Platzgründen – unterblieben. Zudem mündet sein Plädoyer in den Vorschlag, statt der Formel doch besser die Worte „evangelisch-freikirchlich“ zu verwenden, um das konfessionelle Proprium zu benennen, und das hinterläßt den Eindruck, es gehe ihm vor allem um die rechte Farbe des baptistischen Gartenzaunes. Von bleibender Wichtigkeit ist jedoch sein Hinweis, daß die Wendung „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ der Versuch einer Legitimierung der eigenen Gemeinde ist durch unmittelbaren Anschluß an die „Urgemeinde“. Und ihm kommt das Verdienst zu, als erster Kritiker am Lack eines stolzen Firmenschildes gekratzt zu haben.

Wo stehen wir jetzt? Durch Stuhlmacher sind die Baptisten prinzipiell und gründlich in ihrem Anliegen rehabilitiert und bestätigt. Dammann widerspricht nicht, wenn er auch ein anderes Namensschild vorzieht. Eigentlich könnten Baptisten mit dieser Sachlage zutiefst zufrieden sein, wenn – ja, wenn da nicht ihre merkwürdige Lust wäre, reformatorisch zu sein. Dadurch tritt die Formel unmittelbar neben das reformatorische Schriftprinzip und muß es lernen, sich dort zu behaupten.

#### **4. „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ und das reformatorische Schriftprinzip**

##### **4.1 Von der merkwürdigen Lust deutscher Baptisten, „reformatorisch“ sein zu wollen**

Ist es denn wahr, daß deutsche Baptisten „reformatorisch“ sein wollen? Nun, einmal verrät es ihr Name: Sie sind mindestens „evangelisch“ und wenigstens

<sup>18</sup> So Johannes Schneider, *Gemeinden nach dem Neuen Testament*. 3. Aufl. Kassel 1955, S. 48.

zur Hälfte „kirchlich“. Da hilft auch das zwischengeschaltete „frei“ nicht als Feigenblatt. Persönlich freue ich mich dieser reformatorischen Obertöne, nur weiß ich nicht, wie ernst sie gemeint sind. Reformatorisch wollen Baptisten allerdings auch *expressis verbis* durchaus sein. So Dammann:

„Im Gründungsprotokoll der ersten Gemeinde vom 23. April 1834 steht als Ziel festgeschrieben: Gemeinde nach dem ‘Modell der Urgemeinde’. Man war also nicht angetreten, um innerkirchliche Erweckungsbewegung zu werden. Man wollte radikal das reformatorische ‘sola scriptura’ auch für die Ekklesiologie durchsetzen“<sup>19</sup>.

Und in der „Selbstdarstellung“ heißt es:

„Allein die Schrift‘ – mit dieser zentralen Aussage der Reformation betonen wir, daß die Bibel die entscheidende Quelle unseres Glaubens und die allein verbindliche Norm für unser Denken und Handeln in Gemeinde und Welt ist. Dieser Satz ist exklusiv gemeint. Nichts darf neben die Heilige Schrift treten, was ihre Gültigkeit in Frage stellen könnte oder sie ergänzen wollte. Weder Bekenntnisschrift noch Tradition können neben der Bibel einen verpflichtenden, unser Gewissen bindenden Anspruch an uns stellen“<sup>20</sup>.

„Der Grundsatz ‘Allein die Schrift’ bezieht sich konsequent auch auf die Lehre von der Gemeinde und von ihrem Wesen“<sup>21</sup>.

Und bei E. Brandt, dem Leiter des Theologischen Seminars der deutschen Baptisten in Hamburg, lesen wir:

„Mit der Reformation bekennt sich der Baptismus zum Grundsatz, allein die Heilige Schrift als Richtschnur für Glauben und Leben anzuerkennen. In konsequenter Fortführung des reformatorischen Ansatzes soll das umfassend gelten, für die Soteriologie ebenso wie für die Ekklesiologie“<sup>22</sup>.

Ganz eindeutig wird hier die Formel „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ als Auslegung und Anwendung des reformatorischen „sola scriptura“-„allein die Schrift“ verstanden und behauptet. Damit wäre nun alles bestens geregelt, wenn erstens die Reformationstheologie – allen voran Luther – ihr Schriftprinzip nach Maßgabe der Baptisten verstanden hätte oder zweitens wenigstens die Baptisten das „Nach dem Neuen Testament“ der reformatorischen Theologie entsprechen ließen. Dem ist aber m.E. nicht so. Ich habe den Eindruck, die fröhliche Übereinstimmung beruhe auf einer Illusion und einer sehr fatalen dazu. Wenn Baptisten reformatorisch wären, hätten sie nicht die Fessel eines permanenten Bibelproblems, und wenn Lutheraner z.B. wirklich ihrem eigenen Schriftprinzip entsprächen, besäßen sie – nun allerdings ganz im Sinne Luthers – „Gemeinden nach dem Neuen Testament“ und hätten endlich die Freiheit, den Gang ins 21.

19 Ebd. S. 59.

20 Selbstdarstellung, S. 111.

21 Selbstdarstellung, S. 114.

22 Ebd. S. 176.

Jahrhundert ohne Hand- und Fußschellen anzutreten. Um dies zu verdeutlichen sollen beide Schriftprinzipien in ihrem je eigenen Profil in übergroßer Kürze umrissen werden.

#### 4.2 *Das reformatorische Schriftprinzip*

Wir beschränken uns hier auf ein Stenogramm des Schriftverständnisses Luthers<sup>23</sup>. Von ihm her kommt zunächst ein gewichtiger Vorbehalt:

„Darum ist's gar nicht neutestamentisch, Bücher schreiben von christlicher Lehre; sondern es sollten ohne Bücher an allen Orten sein gute gelehrte geistliche fleißige Prediger, die das lebendige Wort aus der alten Schrift zögen, und ohn Unterlaß dem Volke vorbleueten, wie die Apostel getan haben ... . Daß man aber hat müssen Bücher schreiben, ist schon ein großer Abbruch und ein Gebrechen des Geistes, daß es die Not erzwungen hat und nicht die Art des Neuen Testaments“<sup>24</sup>.

Carl Heinz Ratschow weist denn auch darauf hin, „daß die Schrift als Schrift nicht der Bezugspunkt des Glaubens ist“(ebd.). Und er warnt: „Man soll daher die Rede von dem sola scriptura als Grundsatz der Reformation vorsichtig gebrauchen“(ebd.). Das Wort Gottes ist eben ein lebendiges und zunächst kein geschriebenes Wort!

Des weiteren: Luther darf wohl als Wiedererwecker des schlichten Litteralsinnes in der Bibel genannt werden, aber der heute grassierende Biblizismus ist nicht aus seinem Geiste. Dazu verhalten ihm die Unterscheidungen: einmal von Geist und Buchstabe und zum anderen von Gesetz und Evangelium. In einer Erklärung zu Psalm 119, 125 schreibt er:

„Der Psalmist bittet um Verstehen gegen den bloßen Buchstaben, denn der Geist ist Verstehen. Aber wie die Zeiten sich mehrten, so verhält es sich auch mit Buchstabe und Geist. Denn was jenen damals zum Verstehen genügte, das ist für uns jetzt Buchstabe. ... Deshalb sollen wir stets um das Verstehen beten, um nicht im tötenden Buchstaben zu erstarren“<sup>25</sup>.

Genau das aber hatte Luther damals den Schwärmern vorgehalten:

„Aber unser Rottengeister fahren zu. Alles, was sie in Mose lesen, sprechen sie: Da redet Gott, das kann niemand leugnen, darum muß man's halten. Da fällt denn der Pöbel zu: Hui, hat es Gott geredet, wer will dawider reden. ... Es ist alles Gottes Wort, wahr ist es. Aber Gottes Wort hin, Gottes Wort her, ich muß wissen und acht haben, zu wem das Wort Gottes geredet wird ... Man muß mit der Schrift säuberlich handeln und fahren“<sup>26</sup>.

23 Ausführlicher dazu etwa Gerhard Ebeling, Luther. Tübingen 1990 (UTB 1090, 1990<sup>4</sup>=1981), „Buchstabe und Geist“, 100-119 und „Gesetz und Evangelium“, 120-136.

24 Zitat o. Quellenangabe bei Ratschow (wie Anm. 4), S. 17.

25 WA 4,365,5-14, zit. nach Ebeling (wie Anm. 23), S. 108.

26 Ratschow (wie Anm. 4), S. 19, o. Quellenangabe.

Wir könnten in gleicher Weise fortfahren und Luthers Prinzipien der Schriftauslegung erklären, wofür hier die Zeit fehlt. Es müßte gezeigt werden, wie nicht die Bibel, sondern das Evangelium der rechtmäßige Name für das heilschaffende Wort Gottes zu sein hätte. Es müßte nachgelesen werden, aus welcher Freiheit Luther „Christus gegen die Schrift“ anbietet<sup>27</sup>. Weiterhin müßten wir verstehen lernen, in welcher Weise Christus als Einheit der ganzen Schrift und gleichzeitig als ihre wichtigste innere und äußere Grenze anzusehen ist. Darum kann die Mahnung Ratschows nicht eindringlich und oft genug wiederholt werden: „Man soll daher die Rede vom sola scriptura als Grundsatz der Reformation vorsichtig gebrauchen“<sup>28</sup>.

### 4.3 „Nach dem Neuen Testament“ als Einspruch gegen das reformatorische Schriftprinzip

Aus Prinzip kann man baptistische Haltungen nur bedingt aus Dokumenten herauslesen. Es gibt halt keine Autoritäten oder Repräsentanten, sondern nur „Gelegenheitsstimmen“. Niemand darf je „für die Gemeinde“ oder gar für „die Gemeinden“ sprechen. Sie werden darum verstehen, wenn ich eigene Stimmungen und Erfahrungen schildere. Die Kosten der Nachteile eines solchen Vorgehens muß ich selber tragen.

Der Grundsatz baptistischer Gemeindeftheologie, Handeln und Lehre nur „nach dem Neuen Testament“ kennen zu wollen, hat drei unmittelbar einleuchtende Vorzüge:

a) Er schafft unmittelbare *Nähe* zu seinem Gegenstand. Es ist die Nähe zur eigentlichen und einzigen wirklichen Gottesgeschichte. Da, dort und damals! Alles andere ist weit weg von dem, was zum Heil dient. Auch und erstaunlicherweise das Alte Testament! Daß aber diese Nähe nur eine scheinbare sein kann und wegen ihrer völligen Geschichtslosigkeit eine stete Illusion bildet, stört ohnehin geschichtsuninteressierte Christen wenig. Ebensowenig stört die Tatsache, daß die wirkliche Geschichte des NT in den Texten selbst mehr versteckt als offenbar ist. Sind sie eben keine Berichte, sondern selbst Verkündigung.

b) Er schafft unerschütterliche *Gewißheit*. Da ich das, was „da steht“ einfach tue, bin ich ganz sicher, in vollem Gehorsam gehandelt zu haben. Die Tatsache, daß wir heute kaum noch verstehen, was „die damals“ wirklich taten, wird als unbedeutende Frage gar nicht beachtet. Die Tatsache, daß das NT zu etwa 99% meiner Fragen heute schweigt, ist belanglos angesichts der überwältigenden Gewißheit, das Wesentliche und Wichtigste ganz „nach dem Neuen Testament“ getan zu haben.

<sup>27</sup> Vgl. das bekannte: „Christum contra scripturam urgemus“!

<sup>28</sup> Ebd. S. 17.

c) Drittens schafft der Grundsatz eine erfreuliche *Einfachheit*. Das Lesen und Verstehen der einfachen Geschichten des NT als ob sie gerade heute und in meiner Nachbarschaft geschehen wären, läßt alles ganz einfach werden. Was nicht verstanden wurde, existiert darum weder als Anfrage noch als Problem. Es gibt keine Niveauunterschiede in der Bibel, alle Texte sind gleichartig, gleich gewichtig und gleich einleuchtend: Denn hier redet Gott. Punctum. (Wir erinnern uns der Worte Luthers über die Rottengeister). Somit ähnelt dieser Punkt fraglos einer Haltung der Einfalt, die auf dem Nährboden unproblematischer Naivität lebt und gedeiht.

Aus den aufgezählten drei Vorzügen der *Nähe*, der *Gewißheit* und der *Einfachheit* ergibt sich wie von selbst der Schluß: Baptistische Theologie ist etwas für Jeden. Nicht zufällig vertreten baptistische Gemeinden das allgemeine Priestertum. Selbst ungebildete, einfache Menschen können ja alles Wichtige verstehen, bejahen oder ablehnen. Jeder kann bei ihnen Experte des Glaubens sein. Und jeder soll es sein. Und jeder ist es. Das händeringende Resignieren so manchen Baptistenpastors hat hier seinen Wurzelboden.

Die Kirchengeschichte hat für die drei genannten Eigenschaften andere Begriffe geprägt: *Geschichtslosigkeit*, *Bibilizismus*, *Schwärmertum*. Diese sind die negativen Kehrseiten, die Schattenseiten von Nähe, Gewißheit und Einfachheit sozusagen. Aber – so muß unbedingt hinzugefügt werden – ohne die Positiva wären weder die Gemeinden der radikalen Reformation noch die Baptisten jemals so vital gewesen und geblieben!

In den letzten Jahrzehnten nun hat eine intensive Begegnung zwischen reformatorischem und baptistischem Schriftprinzip stattgefunden. Das Ergebnis: eine theologische Erschütterung auf seiten der Baptisten, die wieder einmal – quasi zum Schutz – die Kehrseite des Baptismus, nämlich Geschichtslosigkeit, Biblizismus und Schwärmertum, verstärkt hervortreten ließ. Ich hoffe, mir den Beweis dieses Satz ersparen zu können.

Verständlicherweise ist der scharfe Gegensatz zwischen den beiden Schriftprinzipien nicht als Einspruch gegen das reformatorische Schriftprinzip zum Ausdruck gekommen, sondern als eine Ablehnung der Theologie im Allgemeinen, und der historisch-bewußten Exegese mit den damit verbundenen hermeneutischen Fragen im Besonderen. Baptistische Theologie ist bis heute Basis-Theologie der Nähe, Gewißheit und Einfachheit, die ihre Bestätigung vor allem in der Praxis sieht. Reformatorische Theologie hingegen ist Katheder-Theologie der Gebildeten. Der Zürcher Kirchengeschichtler Alfred Schindler hat diese Beschreibungen bereits für die Zeit der Reformation bestätigt gefunden:

„Die Reformatoren stellen die Hl. Schrift gleichsam in eine Szenerie der antiken Sprache und Geschichte, einschliesslich, wenn auch nur subsidiär, der christlich-antiken Auslegungs- und Dogmengeschichte. Innerhalb dieser Szenerie, auf dieser Bühne sozusagen, kommt die Schrift selbst erst eigentlich zu ihrer eigenen und eigenständi-

gen Geltung. Nicht die kirchliche Tradition erhellt erst die an sich unklare Bibel, sondern die in sich selbst klare Bibel strahlt erst uneingeschränkt, wenn sie in ihrem geschichtlichen Kontext erkannt und auf ihre Sachmitte hin bezogen ist. Altertumswissenschaft und Christusglaube bilden so die Säulen des Schriftprinzips im reformatorischen Sinne.

Und das Schriftprinzip der Täufer? Man wird ihnen das *sola scriptura* an und für sich nicht streitig machen dürfen. Aber es ist ganz anders akzentuiert. Es schliesst eine Unmittelbarkeit ein, die auf direkte und volle Geistbegabung und Vollmacht auch der Ungebildeten abgestützt ist, zudem aber eine *imitatio Christi et Christianorum (primi saeculi!)* umfasst, wie sie den reformatorischen Kirchen weitgehend fremd blieb. Die urchristliche Lebensform zu übernehmen, dementsprechend auch notfalls Minderheitsgemeinden zu bilden und die blutige Verfolgung der Obrigkeiten auf sich zu nehmen – das sind Grundanliegen und Grundimpulse des täuferischen Schriftprinzips<sup>29</sup>.

Was Schindler hier von den Täufern der Reformationszeit sagt, trifft – so scheint mir – mutatis mutandis weitgehend auch für die deutschen Baptistengemeinden zu<sup>30</sup>. Wie gewöhnlich kommen theoretische Widersprüche erst in der Praxis an das Tageslicht. Wie weit her es also mit der tatsächlichen Übereinstimmung zwischen baptistischem und reformatorischem Schriftprinzip ist, das zeigt darum der Zankapfel *par excellence*: der praktische Vollzug der Taufe.

## 5. Widerspruch in der Tauffrage

Wie an einem Kristallisationskern zeigt sich an der Taufe der krasse Gegensatz zwischen dem vermeintlich reformatorischen „*sola scriptura*“ und dem baptistischen Grundsatz „Gemeinde nach dem Neuen Testament“. Die baptistische Taufauffassung hier vor diesem Auditorium zu referieren, hieße Eulen nach Athen tragen. Nur soviel sei gesagt: *Baptisten taufen nur auf das persönliche, bewußte Bekenntnis des Glaubens, denn das Neue Testament weiß es nicht besser*. Wenn sich irgendwo baptistische Beharrlichkeit, „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ zu sein, zeigt, dann hier! Wenn also Baptisten das „*sola scriptura*“ für sich in Anspruch nehmen, und damit auf direkten Kollisionskurs mit den Reformationskirchen geraten, stellt sich doch die Frage: Was geht hier vor?

Nun konnte es sich eine selbstherrliche Landeskirchlichkeit bis vor einigen Jahrzehnten leisten, das baptistische Festhalten an der Gläubigentaufe durch Untertauchen als uneinsichtige Sturheit exegetisch ungebildeter Kreise zu disqualifizieren. Die jüngste Geschichte der Erforschung des Neuen Testamentes

29 Alfred Schindler, Schriftprinzip und Altertumskunde bei Reformatoren und Täufern. In: Theol. Zeitschrift 49 (1993), S. 229-247, hier S. 246. Vgl. Dazu auch die sehr parallelen Ausführungen von Götz Lichdi über „Die Täufer inmitten und neben der Reformation“, vorgetragen auf derselben Tagung.

30 Daß diese Behauptung heftigen Widerspruch vor allem unter den Gebildeten bei den Baptisten wird auslösen können, ist mir bewußt, hindert mich aber nicht, sie dennoch zu machen.

jedoch gab den Baptisten recht: *Es gibt keine expliziten oder auch nur unzweifelhaft impliziten Hinweise auf die Praxis der Säuglingstaufe im Neuen Testament.* Was baptistischer Gemeindefrömmigkeit wie eine späte Rechtfertigung als ein Himmels Geschenk erschien, geriet den Baby-taufenden Volkskirchen zunehmend zur Bedrängnis. Als dann gar ein neo-orthodoxer Reformierter von Weltformat die Säuglingstaufe auch aus dogmatischen Gründen ablehnte (ich spreche von Karl Barth), da begannen die Zünglein eines Buschfeuers in diesen Kirchen zu brennen, eines Feuers, das bis heute weder ausgebrannt ist, noch erstickt oder gelöscht werden konnte. Eine zunehmende Zahl von Kirchenbeamten machen nämlich von ihrem – neuerdings in etliche Kirchenordnungen aufgenommenen – Recht Gebrauch, die Taufe ihrer eigenen Babies auf „später“ zu verschieben.

Anhand der heftigen Voten, die unlängst in dieser Sache von einigen Lutheranern und Reformierten abgegeben wurden, möchte ich demonstrieren, was denn nun kirchlicherseits das reformatorische „sola scriptura“ in der Praxis zu bedeuten hätte. Ich meine, daß an keiner anderen Stelle der offenkundige Gegensatz von Anspruch und Wirklichkeit besser zur Schau gestellt werden könnte. Dabei zwingt der enorme Rechtfertigungsdruck, der durch die Bekenntnisbindung an die Confessio Augustana ausgeübt wird,<sup>31</sup> manche reformatorischen Theologen zu einer Akrobatik, die ein „freier“ baptistischer Theologe nicht ohne eine gewisse Schadenfreude mit ansehen kann (- die ihm allerdings alsbald vergeht, wenn er selbst seiner Gemeinde den Spagat vorführt, daß auch die Frauenordination „biblisch“ und „nach dem Neuen Testament“ sei).

Im Prinzip geht der „Beweisgang“ heutiger lutherischer Theologen in Sachen Kindertaufe sehr stereotyp immer gleich vor sich:

- Zuerst wird der exegetische Negativbefund „gestanden“ (allerdings nicht ohne den Hinweis, Kindertaufe sei im Neuen Testament auch nicht explizit „verboten“).
- Danach wird die Taufe „ihrem Wesen nach“ theologisch gedeutet, um die Tür aufzustoßen zum freihändigen Jongleurakt<sup>32</sup>.
- Ein nicht unwesentlicher Schritt ist dann die ausdrückliche Berufung auf Dr. Martin Luther.

Erlauben Sie mir eine weitere Zwischenbemerkung: Ist es gänzlich falsch zu behaupten, lutherische Theologie sei in jüngster Zeit zunehmend „theologia secundum Lutherum“ (Theologie nach Luther) geworden? Und was hätte es zu

31 Vgl. CA 9: „Von der Taufe lehren sie: Sie ist notwendig zum Heil; durch die Taufe wird die Gnade Gottes dargeboten; die Kinder müssen getauft werden, sie werden durch die Taufe Gott dargeboten und in die Gnade Gottes aufgenommen“.

32 Zwei Bemerkungen seien hier erlaubt: *Erstens* ist dieser Jongleurakt keinesfalls so freihändig, wie er scheint, sondern von stärkstem konfessionellen Interesse geleitet (man spricht von „Bekennnismäßigkeit“) und *zweitens* muß zugestanden werden, daß ein biblisch-exegetischer Befund ja keineswegs die systematisch-theologische Reflektion ersetzen kann. In der Tauffrage ist also noch nichts endgültig entschieden, wenn der exegetische Befund feststeht.

bedeuten, wenn meine Vermutung stimmte, lutherische Theologie sei gelegentlich dabei anzutreffen, „Lutherum contra scripturam urgere“, also „Luther gegen die Schrift aufzubieten“?

Beginnen wir mit einem der führenden heutigen lutherischen Systematiker, Wolfhart Pannenberg.

### 5.1 *Wolfhart Pannenberg*

Kaum ein anderer hat in seiner Systematischen Theologie so radikal mit Traditionsgütern aufgeräumt wie Pannenberg – und zwar durchweg mit biblischen Gründen! Selbst die Tauffrage bleibt davon nicht unberührt.

Zunächst folgt er dem üblichen Muster: Neues Testament und Alte Kirche zeigen (bis zum Ende des 2. Jahrhunderts), „daß der Glaube vorangeht und die Taufe folgt“<sup>33</sup>. Jedoch: „Die Angaben der Apostelgeschichte, daß Neubekehrte sich ‘mit ihrem ganzen Haus’ (Apg 18,8, vgl. 10,2; 11,14; 16,33) taufen ließen, lassen hinsichtlich einer Taufe von Säuglingen keine sicheren Schlüsse zu“ (288).

Danach die Frage: „Kann die Praxis der Kindertaufe dagegen als dem Wesen der Taufe angemessen verteidigt werden?“ (289) Die Antwort enthält alles Nötige, aber unter Vorbehalt: „Wenn die Taufe als sakramentale Zeichenhandlung zwar auf den Glauben ... zielt, ihn aber nicht notwendigerweise voraussetzt, weil in jedem Falle der Glaube die Taufe nur *empfangen* kann, dann – und nur dann – ist vom Wesen der Taufhandlung her auch eine Taufe von Kindern und Säuglingen grundsätzlich zulässig“ (292). Ein zweiter Konditionalsatz: „Wenn die Taufe als eine „Gabe“ zu verstehen ist, deren Empfang nicht an eine bestimmte Stufe menschlicher Urteils- und Entscheidungsfähigkeit gebunden ist, ... warum sollte sie dann Kindern versagt werden?“ (293)

Nun endlich kann Luther sein Werk tun: „Luthers Erwägungen über die Möglichkeit eines vom Heiligen Geist gewirkten Kinderglaubens (*fides infantium*), also einer dem frühen Kindesalter entsprechenden, der Sache nach (wenn auch nicht explizit) auf Gott hin geöffneten Variante gläubigen Vertrauens, sind im Lichte dieser letzten Erwägungen nicht als so abwegig zu beurteilen, wie manche Kritiker das behauptet haben“ (ebd.).

Aus einem mir nicht ausreichend verständlichen Gedankengang folgert Pannenberg schließlich, daß *nicht* „unterschiedslos alle Menschen bereits als Säuglinge getauft werden müssen“ (294). Das aber hat Konsequenzen: „In diesem Punkt bedarf die Lehrverurteilung der Gegner der Kindertaufe durch die Augsburger Konfession der Korrektur“ (ebd.). Mit Seitenblick auf die Baptisten heißt es dann jedoch: „Kirchentrennende Wirkung hat erst die Wiedertaufe von bereits

33 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*. Göttingen 1993, Bd. 3, S. 287.

Getauften, weil damit *ipso facto* die Ungültigkeit der bereits empfangenen Taufe unterstellt wird“ (295).

Was hier in wenigen Zeilen referiert wird, nimmt bei Pannenberg zwanzig dichtgefüllte Seiten ein. Damit wird man ihm natürlich nicht gerecht! Dennoch bleibt die Frage nach seinem Umgang mit dem neutestamentlichen Faktum der Glaubenstaufe. Heißt das etwa „*sola scriptura*“, wenn die elementarste aller christlichen Zeichenhandlungen derart ausgedünnt und vergeistigt wird, daß sie zur Kirchentrennung[!] mit denen führen muß, die sich an dieser Spiritualisierung aus Gewissensgründen nicht beteiligen können? Kann die Interpretation der Taufe „*kata pneuma*“ so weit getrieben werden, daß von einer Taufe „*kata tas grafas*“ nichts mehr übrigbleibt? Kein Zweifel, daß es der heilige Geist ist, der für Glaube und Taufe einsteht. Daß dieser Geist Pannenberg aber schnurstracks und fast zwangsläufig nach Wittenberg entführt hat, ist zwar begreiflich aber immerhin ein Fragezeichen wert: Muß Theologie denn immer Konfessionstheologie sein und bleiben?<sup>34</sup>

## 5.2. Oswald Bayer

Unser zweites Beispiel ist dem Werk des lutherischen Systematikers Oswald Bayer, „Theologie“ von 1993 entnommen. Wieder geht es um die Taufe „nach dem Neuen Testament“. Und wieder geht es um konfessionelle Abgrenzung, diesmal gegen das reformierte Taufverständnis im Anschluß an Zwingli und Barth. Es handelt sich also um den alten Streit: *Est* oder *Significat*? Bayer wirft Barth vor, er wolle „das lutherische *est* wieder zum *significat* machen, ... damit Gottes eigenes Wort unterschieden bleibe von menschlichem Wort“ (382). „Diesen ... grundsätzlichen Vorbehalt gegen das lutherische *est* wie gegen die daran hängende lutherische Heilsgewißheit hat Barth nie aufgegeben“ (ebd.).

Soweit Bayers Vorwurf. Doch damit nicht genug, er meint, es habe „also nicht nur Barth gegen Luther geschrieben, sondern schon Luther gegen Barth“ (ebd.). Ja, noch mehr: „Luther [sic!] lehnt Barths Lehre von der Taufe ... aufs schärfste ab – als Übertretung des Ersten Gebots!“ (383). Und so wird Luthers Zorn gegen Wiedertäufer und Schwärmer auch gegen Barth ins Feld geführt:

„Die Schwärmer heutigen Tages treiben auch alle das Erste Gebot [und] sagen: Wir verkündigen auch Gnade und Barmherzigkeit durch Christus und werfen nicht den Artikel des ersten Gebots ... Sie bekennen den gestorbenen Christus ...: das ist wahr. Aber sie leugnen das, dadurch wir ihn bekommen, das ist: das Mittel, der Weg, die Brücke und Steg, den brechen sie ein““ (386 f).

<sup>34</sup> Wer sagt denn endlich wieder einmal, daß Konfessionstheologie „gebundene“ Theologie ist, unfreie Theologie, mit der Vereidigung auf Bekenntnisse in verständlicher aber unevangelischer Weise an die Probleme einer immer ferner werdenden Vergangenheit „gefesselt“? Wer heute ohne Not bekennen kann (und muß!), was einst lebensgefährlich war, spielt mit dem Erbe der Geschichte Monopoly und wird gehindert, *heute* auch wieder „unter Gefahr“ zu bekennen, nicht aber das Alte, denn: Es gilt ein frei Geständnis *in dieser unsrer Zeit!*

Der hier von Bayer unter der Schirmherrschaft Luthers betriebene Sakramentalismus ist sowohl überraschend als auch unbegreiflich. Überraschend im Blick auf eine im Verfall begriffene Volkskirchlichkeit und unbegreiflich im Blick auf die nüchterne Rationalität der heutigen Zeit, in der ein solcher Sakramentalismus wie ein erratischer Felsen erscheint. Überraschend und unbegreiflich auch im Blick auf das, worum es geht: die *lutherische* Heilsgewißheit. Kein einziger Bezug auf das Neue Testament trübt den Diskurs. Hier kämpft die WA gegen die KD! Aber: Ist es so völlig belanglos, den alten Streit von 1529 in Marburg als Ringen um die angemessene *Schriftauslegung* zu verstehen – was es ja allein war! – und als ein solches wieder zu beleben, statt immer nur nach Luthern zu rufen? Welcher Geist attestiert hier allen „Zwinglianern“ (natürlich nur in einer Fußnote) durch den Mund Luthers: Es sei

„offenbar, das wir nicht ainerlay gayst haben: dann das kann nicht ainerlay gayst sein, da man an ainem ort die wort Christi ainfeltigklich glaubt und am andern denselben glauben tadelt, widerfichtet, lügstraft und mit allerlay frefeln lesterworten antastet“ (353, aus dem Bericht Osianders an den Nürnberger Rat über Luthers Rede an Zwingli)?

Ist das etwas der *methodos* des Theologisierens Luthers, aus dem paulinisch-lutherischen „*kata pneuma*“ der eigenen Geist-Freiheit flugs den Vorwurf des Un-Geistes zu konstruieren?

Das *sola scriptura* hat hier den Geist völlig aufgegeben, den Geist der Schrift! Die Taufe hat nur noch die Funktion eines – um jeden Preis – als ursprünglich lutherisch zu bewahrenden Konfessionsmerkmals. Aber: Ist „Taufe nach dem Neuen Testament“ nicht unbedingt doch einer solchen „Taufe nach Luther“ vorzuziehen?

### 5.3. Otfried Hofius<sup>35</sup>

Bei unserem dritten Beispiel, dem reformierten Neutestamentler O. Hofius, finden wir wiederum die Diskussion um die Begründung der Kindertaufe. Hofius folgt dem bereits erwähnten Muster. Nur erleben wir hier die gründlichste exegetische Untersuchung, – so scheint es jedenfalls. Denn bereits nach drei kurzen Seiten steht das Ergebnis fest: „Das Neue Testament ‘setzt ohne Frage die Abfolge von Bekehrung und Taufe voraus’“ (137).

Es folgt der übliche Vorbehalt: „Die Frage, ob ... auch Säuglinge und Kinder mitgetauft worden sind, läßt sich weder positiv noch negativ beantworten; denn wir *wissen* es einfach *nicht*“ (ebd.). Welche Konsequenz zieht Hofius?

„Werden wir den skizzierten Textbefund aus, so ist zu fragen: Was sagen die genannten Texte *präzise* und was sagen sie *nicht*? Sie *sagen*: Wer zum Glauben an Jesus

35 Otfried Hofius, Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments. In: ZthK (1994), S. 134-156.

Christus gekommen ist, der läßt sich taufen bzw. der wird getauft. Sie sagen hingegen *nicht*: Wer getauft wird bzw. getauft werden soll oder will, *muß* zuvor glauben. Die Texte beschreiben lediglich ein Faktum, – sie geben aber keine kirchenordnungsmäßigen Anweisungen ...“ (ebd.).

„Das von den Texten beschriebene Faktum entspricht der Missionssituation der ältesten Kirche, und die Abfolge von Glaube und Taufe spiegelt eben diese Missionssituation wieder“ (ebd.).

Danach das unvermeidliche Forschen nach dem „Wesen“ der Taufe:

„Eine sachgemäße Verhältnisbestimmung kann nicht biblizistisch aus der im Neuen Testament bezeugten urchristlichen *Taufpraxis* gewonnen werden, sondern sie kann nur dem folgen, was das Neue Testament über das *Wesen* des Glaubens und über das *Wesen* der Taufe sagt“ (ebd.).

Ich hätte mir das letzte Beispiel ersparen können, wenn es nicht genau diesen rhetorischen Schlenker vom Sein zum Sollen, vom Dogma zur Ethik, von der Ontologie zur Deontologie sichtbar gemacht hätte. Einerseits lehnt Hofius ja den „Bibilizismus“ ab, die biblische Gebrauchsanweisungsmentalität. Aber: Ist es nicht ebenso „biblizistisch“, wenn man das „neutestamentliche Wesen von Glauben und Taufe“ zum Maßstab für „kirchenordnungsmäßige Anweisungen“ macht? So jedenfalls läßt sich eine – auch kirchenrechtliche – Ethik m.E. nicht gewinnen<sup>36</sup>. Taufe bzw. Taufpraxis ist ein ethisches Problem, das rein dogmatisch nach meiner Meinung unlösbar sein wird.

Der „Steigflug“ aus den biblizistischen Niederungen in die dünne Lüft des „Wesens“ von Taufe und Glauben wird nun vor allem dem Neuen Testament zum Schaden. Es muß herhalten zu allerlei Erstaunlichem, z.B.:

„Eine ‘bewußte Glaubensentscheidung’ in dem Sinne, daß das Evangelium ein ‘Angebot’ sei, das der Mensch mit freiem Willen ‘annehmen’ oder auch ‘ablehnen’ kann, gibt es nach dem eindeutigen Zeugnis des gesamten Neuen Testaments nicht“ (142), oder:

„Die Rede von einer solchen ‘bewußten Glaubensentscheidung’ ist weder schriftgemäß noch reformatorisch. Sie ist vielmehr eine falsche Lehre“ (ebd.), darum:

„Konstitutiv für die Taufe ... ist dagegen *nicht* der Glaube des Menschen, der getauft wird. Daraus folgt aber: Es gibt keine Glaubenstaufe“ (152) und schließlich:

„Eine Wiedertaufe ist grundsätzlich zutiefst verwerflich“ (155).

---

36 Ich höre natürlich sofort die Gegenfrage „Wie denn?“ Darauf will ich eine kurze Antwort nicht schuldig bleiben: Ethik – auch kirchliche – gründet immer auf einer freien Setzung durch Menschen. Keine noch so biblische oder biblizistische Begründung kann einem Menschen die Verantwortung für sein Handeln abnehmen. Die Funktion des Gotteswortes – gleich in welcher Form – ist immer die der Erinnerung und der Gewissensprüfung, „ob ich auf rechtem Wege bin“ (Ps. 139).

Mit vehementen Worten hat Hofius mit Hilfe des *sola gratia, sola fide* und *solus Christus* dem *sola scriptura* den Garaus gemacht. Er hat den Baum an den Wurzeln ausgerissen und mit seiner Krone eingepflanzt. Was bleibt? Hofius hat es anfangs bereits angesprochen: Es bleibt die „Frage einer neutestamentlich-biblischen Begründung der Ethik!“ Aus dieser Grundfrage ergeben sich im Blick auf die Taufe zwei gewichtige Anfragen:

Wie soll aus einem „biblischen Befund“, also aus einer Feststellung, einer „Seinsaussage“, eine Forderung, ein „Sollen“ abgeleitet werden können? Philosophisch wird ein solcher Schluß „naturalistischer Fehlschluß“ genannt – und als unmöglich abgelehnt!

Wie sollte etwas, an dem kein Mensch, sondern nur Gott Anteil hat, verwerflich sein können? M.a.W.: *Können Menschen in Sachen Taufe schon nichts richtig machen, können sie dann etwas falsch machen?*

Mit diesen zwei Fragen werden nun interessanterweise sowohl das reformatorische als auch das baptistische Schriftprinzip an entscheidender Stelle außer Kraft gesetzt:

- das reformatorische, indem es nach einer Autorität jenseits seiner (Vor)Machtstellung durch majorisierende Volks- oder Landeskirchen gefragt wird;
- das baptistische, indem es nach der Legitimität von Geschichte als normierender Tatsache gefragt wird.

Vielleicht wird das gemeinsame Leiden an der eigenen Unfähigkeit und der Unmöglichkeit, diesen Fragen zu genügen, eines Tages die Bereitschaft fördern, einander anzunehmen, „wie Christus uns angenommen hat“.

Wo stehen wir jetzt? Am reformatorischen Umgang mit dem Neuen Testament in Sachen Taufe kann gelernt werden, daß sich Reformationstheologie, wenn sie sich auf das „*sola scriptura*“ beruft, in Kollision begibt mit dem baptistischen Grundsatz „*nach dem Neuen Testament*“. Umgekehrt wird es baptistischer Theologie fast unmöglich, nicht biblizistisch zu sein, wenn sie denn „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ will. Ein Ausweg scheint mir nun tatsächlich in einer kleinen hermeneutischen Überlegung zur Bedeutung der Präposition „nach“ (griechisch: „kata“) zu liegen. Versteht man nämlich „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ so, wie das Neue Testament selbst seine Präposition „kata“ versteht und gebraucht, dann verliert der baptistische Grundsatz völlig seine biblizistischen Fußfesseln und darf nun dem reformatorischen *sola scriptura* mit erhobenem Haupte entgegentreten und es auffordern, seine Theologen zu einer „*theologia secundum novum testamentum*“ zu ermutigen. Was ich hier als eine Skizze der „Hermeneutik des ‘kata’“ vorlege, bedarf noch tüchtiger Weiterarbeit von berufeneren Exegeten, von der ich für unsere gemeinsame Sache viel Erfreuliches erhoffe.

## 6. Die Hermeneutik des „Kata“

Lag die Begrenztheit des baptistischen Schriftprinzips „nach dem Neuen Testament“ gerade in dem Verständnis des Wörtchens „nach“ als einer übertriebenen Annäherung, Vereinnahmung und Vereinfachung einer viel zu weit entfernten Geschichte, so wird durch das Bedeutungsspektrum seines griechischen Äquivalents „kata“ die baptistische Formel in ein gänzlich neues Licht getaucht. Obwohl sich die Bedeutungsvielfalt der Präposition keineswegs in den hier genannten vier Aspekten erschöpft, seien sie beispielhaft genannt, um ihr jeweils andersfarbiges Licht auf die Formel „nach dem Neuen Testament“ zu werfen.

### 6.1. „Kata tas grafas“ („nach den Schriften“)

Die ntl. Bezeichnung „nach den Schriften“ ist ein direkter Bezug auf Vorgegebenes. „Kata“ verweist hier auf eine normative Tradition, verknüpft ein heute Gegebenes mit einem vor Zeiten Vor-Gegebenen, es handle sich dabei um eine Sitte, ein Gesetz, eine Regel, eine Gewohnheit, eine Überlieferung (nomos, taxis, euaggelion, paradosis, ...). Dabei ist gerade bei diesem Gebrauch des „kata“ die intime Übereinstimmung mit dem Vor-Gegebenen ausschlaggebend. Dennoch handelt es sich niemals um Identifizierung, um unendliche Annäherung an das Vor-Bild, sondern nur um Neugestaltung, Neu-Schöpfung gemäß der Vorgabe. Das Original wird nicht – auch nicht versuchsweise – kopiert, sondern nach Maß-Gabe des Verständnisses seiner selbst in eine neue Form gebracht. Es wird so maß-gebend für das Neue! Kriterium für die Angemessenheit der Neugestaltung ist das Empfinden für die Stimmigkeit zwischen alt und neu, die zu sagen erlaubt: Dies ist seinem Urbild gemäß. Locus classicus ist und bleibt 1. Korinther 15, vv.3-5. Hier wird über die jüngste Geschichte ein Urteil gesprochen: Sie sei „kata tas grafas“. Somit will die Hermeneutik des „kata“ das Neue keineswegs an das Alte anpassen, sondern seinem Urteil aussetzen und der Frage, ob es denn sachgemäß, angemessen sei. Diese Hermeneutik ist nicht Paläontologie, sondern Selbstvergewisserung auf dem Wege in die Zukunft! So wird die Vergangenheit kein hinderlicher „Klotz am Bein“, sondern ein Licht, das von hinten den Weg nach vorn erleuchtet. Somit heißt „kata tas grafas“ ganz evangeliumsgemäß: die durch das Evangelium gewonnene Freiheit wahrnehmen. Das wird noch deutlicher an dem folgenden Aspekt des „kata“:

### 6.2. „Kata pneuma“ („nach dem Geist“)

Die Wendung „nach dem Geist“ stellt den Bezug auf den Autor der „Schriften“ her und ist wesentlicher Bestandteil für die Lösung des Autoritätsproblems. Sie ist also keinesfalls die oft unterstellte Basis für das Schwärmertum, die Freikarte für die ungebundenen Höhenflüge. „Geistgemäß“ bedeutet gleichwohl den Verweis auf eine andere Ebene, die des freien Handelns Gottes, der wirkt, „ubi et quando visum est deo“ (wo und wann es Gott gefällt). „Geistgemäß“ heißt damit (fast) nichts anderes als „gottgefällig“, wohingegen das „kata sarka“ („nach dem

Fleisch“) als das gerade Gegenteil anzusehen ist. Damit ist jedoch noch zu wenig gesagt, wie die Antithese „pneuma – gramma“ deutlich macht. Der Geist Gottes steht nämlich in krassem Widerspruch zu allen menschlichen Bemühungen, Gott in seinem Handeln und Wollen festzulegen. Ist also „kata tas grafas“ der Blick in die noch immer offene Gottesgeschichte, so ist das „kata pneuma“ getragen von der glaubenden Überzeugung, der Schöpfer sei nach wie vor tätig und wirksam. Menschen, die „nach dem Geist“ leben, sind nach vorn gewandt, lassen das ängstliche Schielen nach hinten, ob sie denn auch wirklich Tag für Tag „kata tas grafas“ lebten. Aber dieser selbe Geist fesselt die Aufmerksamkeit immer wieder durch das „was geschrieben steht“, um Vergewisserung und Korrektur zu bewirken auf dem Wege, den ja niemand selbst begonnen oder erfunden hat.

### 6.3. „Kata nomon“ („nach dem Gesetz“)

„Nach dem Gesetz“ ist terminus technicus juristischer Gesetzesauslegung. Das Gesetz trifft das Leben nie – darum gibt es Auslegung. Urteile über ein Leben müssen notwendigerweise am Leben selbst scheitern, dennoch ist das Gesetz als gewolltes Leben hilfreich. Es ist das ewig-alte Mißverständnis der Gesetzestreuern, die meinen, durch Erfüllen der Gesetzesvorschriften sei die Grundintention des Gesetzes getroffen, Weisung zu geben auf den Weg des Lebens. Das Johannesevangelium spricht hier eine deutliche Sprache: Mose brachte das Gesetz, aber Gnade und Wahrheit sind durch Jesus in die Welt gekommen. „Nach dem Gesetz“ sind Menschen der gnadenlosen Verurteilung verfallen (z.B. die Ehebrecherin in Joh.8), die Gnade und die Wahrheit des Evangeliums jedoch läßt sie frei und aufrecht in ein neues Leben gehen. Das Gesetz kann nur verurteilen, wenn es nicht als göttliches Wort des Lebens verstanden wird. Jesus hat Gnade und Wahrheit nie an die Stelle des Gesetzes treten lassen, sondern als Ziel des Gesetzes wieder neu aufgerichtet und aufstrahlen lassen. Ein herz- und lebloses „kata nomon“ ist dem Gesetz als Wort Gottes endlos fern. Ein evangeliumsgemäßes „kata“ schließt jede Fremdbestimmung durch kalte und lieblose Rechthaberei aus.

### 6.4. „Kata Maththaion ...“ („nach Matthäus“)

Kaum jemand macht sich darüber Gedanken, daß wir das Evangelium immer nur „kata“ haben und haben können. Es gehört zu den Großtaten der Urchristenheit, daß sie das Evangelium nirgendwo als Evangelium an sich propagiert hat, sondern eingestand, das Evangelium immer nur als „Evangelium nach ...“ zu kennen und zu besitzen. So haben wir fünf Evangelien, wenn man das „kata to euangelion mou“(Röm 16, 25) des Paulus mitzählt. Dabei sind die Unterschiede bedeutsam: Sie ändern nichts daran, daß jedes von ihnen in vollster Gültigkeit „Evangelium“ ist, wenn auch „nach Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, Paulus“. Alle diese „Evangelien nach“ behaupten jedoch „Evangelium Jesu Christi“ zu sein – und sind es ohne Zweifel auch. Diese letzte hermeneutische Funktion

des „kata“ ist m.E. die weitreichendste: Sie führt in großer Harmonie eklatante Unterschiede in eins zusammen.

Ich meine, daß mit dieser vierfachen Bedeutung des „kata“ eine weitgehende Übernahme des „baptistischen“ Schriftprinzips durch andere Kirchen und Freikirchen möglich ist, und daß die so gedeutete „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ eine große Öffnung auf die Zukunft und auf andere Kirchen hin zulassen kann.

## 7. Klare Frage – klare Antwort

Wir sind am Ende eines gewundenen Weges. Vieles ist noch unklar, auch mir. Dennoch hoffe ich, durch die Ausführungen zum klärenden Nachdenken beigetragen zu haben. Verstehen Sie die gelegentliche Polemik als das bißchen Salz und Pfeffer, ohne die eine Suppe halt nur fade ist.

Auf die etwas umständliche Themafrage am Anfang kann jetzt klar geantwortet werden: Ist die Selbstbezeichnung „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ Hinweis auf den reformatorischen Charakter deutscher Baptistengemeinden? Ich meine: NEIN. Rebus sic stantibus (so wie die Dinge heute stehen), sind reformatorische und baptistische Gemeinden weit voneinander entfernt – die Taufe zeigt es. Wenn Baptisten und Reformationskirchen jedoch in Wahrheit „reformatorisch“ sein wollen, nehmen sie die schmerzliche Distanz als täglichen Anlaß, hier Gott um Hilfe zu bitten. Niemand hat ein Recht „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ oder etwa „reformatorisch“ sein zu wollen, der den zertrennten Leib Christi sine ira et studio und ohne jegliche Regung der Trauer, der Reue und der Buße betrachtet, sich selbst aber zugleich als rechtmäßigen Erben des Vermächnisses Christi empfindet.

Ein katholischer Freund, Giancarlo Collet, der hier in Münster Missionswissenschaften lehrt, sagte einst in einer Sitzung: „Wenn Theologie praktisch werden soll, wird sie historisch“. Ich bitte Sie darum heute, historische Forschung nicht als Flucht vor praktischen Konsequenzen zu nutzen. Ich persönlich jedenfalls weigere mich, wesentliche Teile meiner Lebenszeit damit zuzubringen, den Ur-ur-urgroßvätern auf allen ihren Irrwegen nachzueilen, um dabei vielleicht meine eigene Unvoreingenommenheit zu verlieren. Ich hege die Hoffnung, daß diese Tagung auch künftig von dem festen Willen geprägt sein wird, Geschichte nicht nur zu erforschen, sondern – so Gott will – selbst zu machen!

#335

e

## Reformation und Evangelisches Freikirchentum – Anmerkungen dazu im Blick auf die methodistische Tradition\*

### I.

Das 'Freikirchentum' ist eine theoretische Größe; in der konkreten Wirklichkeit gibt es nur die Pluralität verschiedener Freikirchen. Im Namen der meisten von ihnen findet sich die Bezeichnung 'evangelisch'. Damit ist wohl in jedem Fall eine positive Bezugnahme auf das 'Evangelium' signalisiert, wie es durch die Reformation des 16. Jahrhunderts wieder neu entdeckt und betont worden ist als Mitte all dessen, was 'christlich' genannt werden kann und soll<sup>1</sup>. Sicher wäre es nicht nur reizvoll, sondern zur Erfassung von Wesen und Eigenart auch hilfreich, für jede einzelne Freikirche zu untersuchen, wie und wann man sich in ihr auf die Reformation berufen hat. Denkbar, ja sogar wahrscheinlich ist ferner, daß solche Bezugnahme in den verschiedenen Phasen einer freikirchlichen Tradition auch in unterschiedlicher Weise und Betonung vorgenommen worden ist. Möglicherweise spiegelt sogar der Charakter solcher Bezugnahme etwas von der speziellen Eigentümlichkeit in eben dieser Zeitspanne wider.

Umgekehrt ist aber ebenfalls zu berücksichtigen, daß auch 'die Reformation' keine einheitliche und festumrissene Größe ist. Wenn man sich auf sie bezieht, muß immer auch bestimmt werden, ob nun Wittenberg, Straßburg, Zürich, Genf oder ein weiterer Quellort der Reformation vor Augen steht<sup>2</sup>. Die aufgewiesene

---

\* Bei dem hier abgedruckten Text handelt es sich im wesentlichen um die Wiedergabe eines Vortrags auf dem 8. Symposium des Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie e.V. (VEfGT) am 27.4.1996. Er stand damals unter dem Thema: „Das evangelische Erbe der Freikirchen aus der Zeit der Reformation aus dem Blickwinkel der methodistischen Tradition“. Im ersten Teil waren auf weite Strecken Aussagen und Gedankengänge von Michel Weyer referiert worden, wie sie vor Jahren bei einer Zusammenkunft von Dozenten freikirchlicher Seminare vorgetragen worden waren. Da der Weyersche Text (auf Bitten der Teilnehmer des Symposions) nun gesondert veröffentlicht werden soll, sind hier alle diesbezüglichen Passagen und Hinweise gestrichen. Aus demselben Grund waren auch sonst Veränderungen bei den Ausführungen und in der Titelformulierung nötig.

- 1 Im Blick auf die Evangelisch-methodistische Kirche (EmK) vgl. dazu z.B. Heft 1 des Informationsdienstes der EmK 'Die EmK. Sie stellt sich vor' aus dem Jahre 1968 (Stuttgart), S. 3: „Wie dem Namen 'Evangelisch-methodistische Kirche' zu entnehmen ist, handelt es sich hier um eine evangelische Kirche. Das bedeutet, daß diese Kirche in ihrer Lehre und ihrer Verkündigung auf dem Boden der Reformation steht. Sie wurde sowohl von Luther und dem Luthertum, als auch von Calvin und der Reformierten Kirche entscheidend beeinflusst“. Hans-Dieter Stolze (in: 'Die EmK', Stuttgart 1979, S. 6) konnte sogar schreiben: „So wie es eine Evangelisch-lutherische und eine Evangelisch-reformierte Kirche gibt, so gibt es eine Evangelisch-methodistische Kirche“.
- 2 Und sollten z.B. Außenstehende für diese oder jene freikirchliche Gruppierung in dieser oder jener Phase eine besondere Nähe zu bestimmten 'Nebenströmungen' der Reformation feststellen, so wäre zumindest auf das mit solcher Begrifflichkeit gegebene Vorverständnis hinzuweisen, nach dem von vornherein festgelegt zu sein scheint, was als 'Hauptstrom' und als 'Nebenströmung' zu gelten hat.

Problematik kann an dieser Stelle nicht umfassend diskutiert werden. Es soll ja um die Rezeption der Reformation in den konkreten Freikirchen gehen, wie sie z.B. vertreten sind durch die Mitglieder des VefGT<sup>3</sup>.

## II.

Im vorliegenden Beitrag geht es um die *methodistische* Tradition. Doch ist auch unter diesem Blickwinkel eine umfassende Erörterung nicht möglich, da sich der Methodismus weltweit ausgebreitet hat. Es ist doch von vornherein wahrscheinlich, daß seine Ausprägung in den verschiedenen Gebieten auch unterschiedlich erfolgt ist<sup>4</sup>.

Es soll hier auch nicht abstrakt danach gefragt werden, welche Wesensmerkmale die verschiedenen methodistischen Kirchen verbinden, die seit 1881 im Methodistischen Weltrat eine gemeinsame Plattform gefunden haben, um danach, gleichsam in einem zweiten Schritt, dieselben mit der Größe 'Reformation' in Beziehung zu setzen. Die Hauptblickrichtung der vorliegenden Ausführungen erfolgt auch nicht zu den methodistischen Anfängen um die Gebrüder Wesley hin und den britischen Methodismus<sup>5</sup>. Vielmehr soll sich das Augenmerk vor allem auf den deutschsprachigen Methodismus richten. Der ist bekanntlich viel stärker von Nordamerika als von Großbritannien bestimmt worden<sup>6</sup>. Dabei soll auf ein paar ins Auge fallende Tatbestände hingewiesen werden, deren Stellenwert im ganzen der methodistischen Tradition hier aber nur angedeutet werden

- 
- 3 Hier kann und soll auch nicht die Bestimmung des Begriffes 'Freikirche' erörtert werden, ob nun soziologische oder theologische Kriterien oder beides anzuwenden ist oder man sich einfach mit dem „Gegenüber zur Territorialkirche“ (so A. Adam in: RGG, 3. Aufl., Bd. 2, Sp. 1110) zufriedengibt.
  - 4 Auch in diesem Zusammenhang wäre noch einmal die Bezugsgröße 'Reformation' zu problematisieren. Zu beobachten ist nämlich das Faktum, daß im angloamerikanischen Raum, in dem der Methodismus am stärksten vertreten ist, viel häufiger als im deutschsprachigen Calvin und seine Nachwirkungen diskutiert werden, wenn von Reformation die Rede ist. In Deutschland dagegen hat man meist zuerst, oft sogar allein Luther und die lutherische Tradition vor Augen. Bezeichnenderweise wird heute auch von den deutschen Methodisten die Untersuchung von August Lang aus dem Jahre 1941 'Puritanismus und Pietismus. Studien zu ihrer Entwicklung von M. Butzer bis zum Methodismus' (unveränderter Nachdruck durch die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972) kaum mehr beachtet.
  - 5 Natürlich kann niemand von Person und Werk John Wesleys absehen, wenn er etwas zum Wesen des Methodismus ausmachen will. Die nachfolgenden Ausführungen zur Sicht der Dinge durch Nuelsen machen dies deutlich. In solchen Zusammenhängen wäre aber wohl auch Charles Wesley stärker zu beachten, der mit seinem unermeßlichen Liederschatz die Ausbreitung des frühen Methodismus beflügelt hat und methodistische Frömmigkeit (natürlich besonders im englischsprechenden Raum) bis heute prägt.
  - 6 Hier ist natürlich auch nicht der Ort, den nordamerikanischen Methodismus als eigengeprägte Größe zu besehen.

können<sup>7</sup>. Freilich ist eine solche Begrenzung nicht unproblematisch, wie z.B. Karl Heinz Voigt am Beispiel von Wilhelm Nast dargelegt hat<sup>8</sup>:

„Das Eigentümliche seines theologischen Wirkens schien zu sein, daß sich in seiner Person lutherische Theologie und methodistische Frömmigkeit vereinten. Es war bezeichnend für ihn, daß er den wesleyanischen Katechismus durch den Nastschen ersetzte. In Anlehnung an Luther gab er einen ‘Großen’ und einen ‘Kleinen’ Katechismus heraus [...]. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Nast in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe von ‘Der Größere Katechismus’ feststellt: ‘Der Katechismus einer Kirche muß, wenn er seiner Bestimmung entsprechen soll, ihre Bekenntnisschrift sein’“.

Und in der ersten Ausgabe der von Nast herausgegebenen deutschsprachigen Zeitschrift ‘Der Christliche Apologete’ vom 4.1.1839 stand zu lesen<sup>9</sup>: „In dem Apologeten werden alle jene biblische Lehren dargestellt und verteidigt werden, welche von Martin Luther und seinen ausgezeichneten Mitarbeitern und Nachfolgern in der Reformation als wesentlich zur Seligkeit vorgetragen worden sind“. Voigt kommentiert<sup>10</sup>: „Gewiß hätten englische Methodisten die Akzente anders gesetzt, als es dann in der Ausführung dieses Satzes durch W. Nast geschah. Bezeichnenderweise ist nämlich von der Heiligung und von guten Werken aus dem Glauben bei ihm nicht die Rede“.

7 Man vergleiche im übrigen auch die weit ausholende Sicht der Dinge bei Karl Heinz Voigt, Ökumenische Wirkung der Wittenberger Reformation in den angelsächsischen Ländern. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK 10 (1989), Heft 2, S. 4-34.

8 Die nachfolgenden Sätze Voigts sind entnommen seinem Beitrag, Der deutschsprachige Zweig der Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika. In: Geschichte der EmK, hg. von Karl Steckel und C. Ernst Sommer. Stuttgart 1982, S. 39-58, hier S. 51 f. Zu Nast, der vor seiner Auswanderung nach Amerika, wo er sich den Methodisten anschloß, in Tübingen Theologie studiert hatte, vgl. weiter Carl Wittke, Wilhem Nast, Patriarch of German Methodism. Detroit 1959 und Friedrich Wunderlich, Brückenbauer Gottes, Frankfurt/Main 1963, S. 11-44. Nast war der *eine* große Begründer des deutschsprachigen Methodismus. Zu dem *anderen*, Jacob Albrecht, durch den die Evangelische Gemeinschaft ins Leben gerufen worden war, die sich 1968 weltweit mit der (von den USA ausgehenden) Methodistenkirche zur Evangelischen-methodistischen Kirche (im englischen Sprachraum: United Methodist Church) vereinigt hat, vgl. jetzt auch Karl Heinz Voigt, Jacob Albrecht. Stuttgart 1997, aber vor allem Raymond W. Albright, A History of the Evangelical Church. Harrisburg, Pa. 1945. Einzubeziehen wären auch noch William Otterbein und Martin Böhm, wenn man den Anfängen des deutschen Methodismus nachgeht. Auf Otterbein und Böhm ist die Kirche der Vereinigten Brüder in Christo zurückzuführen, mit der sich die Tradition der Evangelischen Gemeinschaft im außereuropäischen Raum zur Evangelischen Vereinigten Brüderkirche vereinigt hatte. Vgl. dazu A.W. Drury, History of the Church of the United Brethren in Christ. Dayton, Ohio 1924 und vor allem J. Bruce Behney und Paul H. Eller, The History of the Evangelical United Brethren Church. Nashville 1979 (edited by Kenneth W. Krueger). Die deutschen Gemeinden der Kirche der Vereinigten Brüder in Christo hatten sich übrigens schon 1905 der Methodistenkirche angeschlossen. Vgl. dazu Karl Heinz Voigt, Die Methodistenkirche in Deutschland. In: Geschichte der EmK (wie Anm. 8), S. 94 f. Zu den Vätern des Methodismus auf deutschem Boden vgl. neben dem genannten Beitrag Voigts unter anderem auch Paul Wüthrich, Die Evangelische Gemeinschaft im deutschsprachigen Europa. In: Geschichte der EmK (wie Anm. 8), S. 149-203.

9 Nach Voigt (wie Anm. 8), S. 52.

10 Ebd.

In der Evangelischen Gemeinschaft<sup>11</sup> scheint noch deutlicher eine gewisse Eigenwilligkeit gegenüber dem ursprünglichen Methodismus nachweisbar zu sein. Auf ein besonders eindrückliches Beispiel dafür stößt man sogar in der neuesten 'Lehre, Verfassung und Ordnung der EmK' von 1993<sup>12</sup> wo es heißt:

„Jakob Albrecht wurde von der Konferenz 1807 beauftragt, Glaubensartikel auszuarbeiten. Er starb, bevor er diesen Auftrag ausführen konnte. Danach übernahm Georg Müller diese verantwortungsvolle Aufgabe. Er empfahl der Konferenz von 1809 die Übernahme der methodistischen Glaubensartikel in deutscher Übersetzung, unter Hinzufügung eines neuen Artikels 'Vom letzten Gericht'. Die Empfehlung wurde angenommen. Dieser Beschluß bestätigt eine bewußte Entscheidung für die methodistischen Artikel als Lehrnorm. Der zugefügte Artikel entstammte dem 'Augsburger Bekenntnis' und enthielt ein Thema, das die anglikanischen Glaubensartikel ausgelassen hatten“<sup>13</sup>.

Damit hatte die Eschatologie, anders als in der wesleyanischen Tradition, einen größeren Stellenwert bekommen. So konnte auch die Vollkommenheitslehre Wesleys, in der wenig zu spüren ist von einem eschatologischen Vorbehalt, von der Evangelischen Gemeinschaft übernommen und bis zur deutschen Kir-

11 Zum methodistischen Charakter der Evangelischen Gemeinschaft (EG) in ihren Anfängen vgl. Helmut Mohr, Zur Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – eine Aufgabenstellung. In: Der kontinentale Methodismus zwischen den beiden Weltkriegen, hg. von Michel Weyer. Stuttgart 1990, S. 199-217, hier S. 200 f.: „Von seinem Elternhaus her war der Begründer der EG bekanntlich Lutheraner gewesen. Seine geistliche Erweckung war aber in einem Bereich erfolgt, der stark bestimmt war von einem mystischen Spiritualismus reformiert-pietistischen Ausprägung. Hier sollte es wenig später durch den Reformierten Otterbein und den Mennoniten Böhm zur Formierung der 'Kirche der Vereinigen Brüder in Christo' kommen [...]. Trotz Schwierigkeiten mit der englischen Sprache hat sich Jacob Albrecht aber nicht den Kreisen um Otterbein und Böhm angeschlossen, sondern wurde Glied einer methodistischen Klasse, da ihm nach dem Zeugnis von George Miller 'zu jener Zeit keine Klasse christlicher Bekenner bekannt [war], die [...] lebendiger und tätiger im Guten schienen und deren vortreffliche Zucht und Ordnung [...] besser gefiehl als die Methodisten'. Auch als er dann unter den Deutschen seiner Heimat eine selbstständige Evangelisationsarbeit begann und eigene Klassen bildete, geschah dies 'nach methodistischem Muster'. Die erste Jährliche Konferenz von 1807 entschied sich sogar für den Namen 'Die neuformierte Methodistenkonferenz', Jäckel (der Verfasser der ersten umfassenden Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft) verdeutlicht mit aller Klarheit, daß diese Konferenz 'in der Lehre und Praxis methodistisch war. Albrecht war ja ein eifriger Methodist gewesen und war es im Geiste jetzt noch'. Daß auch die Kirchenordnung der EG [...] an dem methodistischen Vorbild orientiert, ja zum Teil einfach abgeschrieben wurde, ist vielfach nachzulesen. In jenen Tagen wurden die Albrechtsleute mitunter sogar die 'deutschen Methodisten' genannt“.

12 Mit dem Verlagsort Stuttgart, und zwar auf S. 39.

13 Zum Charakter der methodistischen Glaubensartikel überhaupt vgl. Walter Klaiber und Manfred Marquardt, Gelebte Gnade. Grundriß einer Theologie der EmK. Stuttgart 1993, S. 78: „Als sich die methodistische Bewegung 1784 in den USA als selbständige Kirche konstituierte, gab ihr Wesley eine knappe Darlegung christlicher Glaubensaussagen in Gestalt von 25 Artikeln mit. Diese Artikel enthalten kein spezifisch methodistisches Gedankengut, sondern stellen eine – allerdings sehr charakteristische – gekürzte Fassung der 39 Artikel der anglikanischen Kirche dar, die ihrerseits reformatorisches Erbe aufgenommen haben“.

chenordnung von 1952 festgehalten werden, ohne daß es dadurch zu einer einseitigen Bestimmung von Glaubensanschauungen und Frömmigkeit kam<sup>14</sup>.

Übrigens soll schon um das Jahr 1857 von dem (nordamerikanischen!) EG-Prediger Salomon Neitz gegen die in der damaligen EG herrschende Heiligungslehre polemisiert worden sein<sup>15</sup>:

„Die englische oder wesleyanische Theologie ist eine seichte und oberflächliche; die Oberflächlichkeit ist in der Art der Engländer, was man schon daran sehen kann, daß sie sich von einer Frau regieren lassen [...]. Die deutsche Theologie ist kernhaft und gründlich; die deutschen Theologen sind Denker, sie gehen einen erhabenen Gang und nehmen einen hohen Flug [...]. Nachdem Wesley bekehrt war, empfand er die Nothwendigkeit, sich in der Theologie noch weiteren Unterricht zu holen, so reiste er nach Deutschland [...]. Von Zinzendorf heimgekommen ging Wesley dran und stellte seine Extra-Heiligungslehre auf; aber mit derselben wird es nicht auf die Länge gehen“.

Obwohl sich Neitz damals dem Widerstand der EG-Majorität beugen mußte, sollte sich seine Prophezeiung in gewisser Weise als wahr erweisen. So hat der britische Methodist und Reformationstheologe E. Gordon Rupp einmal angemerkt<sup>16</sup>:

„Immerhin war Wesleys Lehre von der Heiligung für die methodistische Bewegung wichtig. Hätte es diese Lehre nicht gegeben, wäre die methodistische Erweckung sehr schnell in gesetzlichem Moralismus erstarrt. Wesley sagte seinen Leuten, daß sie sich ausstrecken sollten nach dem Ziel, ihre Augen auf Christus gerichtet und voll Vertrauen in seine Verheißungen [...]. [Aber] ob es gut oder schlecht ist, diese Lehre hat aufgehört, von den Methodisten selbst als das 'große Vermächtnis' angesehen zu werden, das ihnen von Gott anvertraut ist“.

Die allmählich fortschreitende 'Lutheranisierung' der Evangelischen Gemeinschaft in Deutschland übertraf aber wohl noch die ihrer methodistischen

14 Es bedurfte dann auch noch anderer, d.h. nichtmethodistischer Einflüsse, um der Heiligungsbeziehung im europäisch-kontinentalen Raum Eingang zu verschaffen. Vgl. Michael Weyer, Heiligungsbeziehung und Methodismus im deutschen Sprachraum. Stuttgart 1991. Zu den Glaubensartikeln der EG vgl. Karl Steckel, Die Veränderung des Traktats zur 'Christlichen Vollkommenheit' in den KO-Ausgaben der Evangelischen Gemeinschaft (1809-1868). In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK 11 (1990), Heft 2, S. 5-27.

15 Vgl. Ruben Jäckel, Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft. Cleveland/Ohio 1895, Bd. 2, S. 66. Vgl. auch Thomas Bowman, Die Störungen in der Evangelischen Gemeinschaft. Cleveland/Ohio 1894, S. 32.

16 S. 14 in: John Wesley und Martin Luther, ein Beitrag zum lutherisch-methodistischen Dialog. Stuttgart 1983. Er spielt damit auf ein viel gebrauchtes Zitat von John Wesley an aus einem Brief kurz vor seinem Tode, wo er zum Thema der völligen Heiligung geschrieben hat: „Diese Lehre ist das großartige Vermächtnis (the grand depositum), das Gott den sog. Methodisten zu treuen Händen übergeben hat, und hauptsächlich um ihrer Ausbreitung willen scheint er uns ins Leben gerufen zu haben“, Übersetzung von Theophil Spörrli, in: Das Wesentliche methodistischer Theologie. Zürich 1954, S. 28. Zu Rupp vgl. Karl Heinz Voigt im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon, hg. von Friedrich Wilhelm Bautz und Traugott Bautz. Bd. VIII Herzberg 1994, Sp. 937-939.

Schwesterkirchen. Am offenkundigsten und fast peinlich tritt diese Tatsache ans Licht mit dem Erscheinen der 'Christenlehre für die Jugend der Evangelischen Gemeinschaft' von Johannes Schempp d.J. im Jahre 1938, die den Escherschen Katechismus ablöste. In ihr ist über weite Strecken der Kleine Katechismus Martin Luthers regelrecht aus- und abgeschrieben; schon auf dem Titelblatt ist auf ihn verwiesen.

Karl Heinz Voigt hat sicher recht, wenn er zum Gesamtphänomen des deutschen Methodismus ausführt<sup>17</sup>:

„Es ist unverkennbar, daß sich in der Entwicklung der deutschsprachigen Methodistenkirche in Amerika und Deutschland vorwiegend das lutherische Erbe der deutschen Reformation mit methodistischen Frömmigkeitsstrukturen wie Evangelisation, Reisepredigerdienst, Lagerversammlungen und im englischen Puritanismus wurzelnden Grundformen verbunden hat. Gleichzeitig verlor der deutschsprachige Teil der Kirche aber auch einen Teil des theologischen Erbes John Wesleys wie beispielsweise die Lehre von der Heiligung, besonders in ihrem gesellschaftsbezogenen Teil, wie er heute bis in die Ökumene hinein nachwirkt“.

Ähnlich kann auch der schon erwähnte E. Gordon Rupp diesen Sachverhalt beleuchten, wenn er im Blick auf die Bewährungsprobe des Dritten Reiches eine Einstellung kritisiert, „die ganzen Bereiche des Lebens einfach dem säkularen Staat überläßt“<sup>18</sup>. Rupp fährt fort<sup>19</sup>:

„Das gilt natürlich nicht für englische und amerikanische Methodisten, die niemals solchen Versuchungen ausgesetzt waren wie die deutschen Methodisten. Der Methodismus in England und den Vereinigten Staaten von Nordamerika ist kaum einmal von einem Pietismus berührt worden, der vom politischen Leben getrennt war“.

### III.

Natürlich ist man sich auch darüber nicht einig, was denn als genuiner Methodismus anzusehen ist und welches die Kriterien sind, ihn zu bestimmen. Klar scheint auf jeden Fall, daß man bei dieser Frage zurück zu John Wesley und dann wieder von ihm ausgehen muß. So etwa ist schon der große methodistische Bischof John L. Nuelson<sup>20</sup> vorgefahren, als er anläßlich des Reformationsjubiläums im Jahre 1917 über das Thema 'Reformation und Methodismus' zu sprechen hatte<sup>21</sup>.

17 Geschichte der EmK (wie Anm. 8), S. 52 f.

18 Rupp (wie Anm. 16), S. 18.

19 Ebd..

20 Vgl. zu ihm C. Ernst Sommer, in: RGG, 3. Aufl., Bd. 4, Sp. 1541 f., aber auch Paul Ernst Hammer, John L. Nuelsen. Stuttgart/Zürich 1974 und Wilhelm Nausner, Methodismus und Weltmission: Bischof Dr. J.L. Nuelsen als prägende Gestalt des Zeitabschnitts 1912-1940. In: Der kontinentaleuropäische Methodisten zwischen den beiden Weltkriegen, hg. von Michel Weyer. Stuttgart 1990, S. 11-38, auch Friedrich Wunderlich (wie Anm. 8), S. 138-175.

21 Der Text seiner Rede ist (in erweiterter Fassung) 1931 in 2. Auflage in Bremen gedruckt worden. Aus ihm wird nachstehend zitiert.

Obwohl dieser Vortrag im reformierten Zürich gehalten und dort zunächst auch publiziert worden ist, ist es vornehmlich Martin Luther, auf den sich Nuelsen beim Stichwort 'Reformation' bezog<sup>22</sup>. Nuelsens Ausgangspunkt ist eindeutig<sup>23</sup>: „Als deutsche Methodisten verwalten wir [...] nicht bloß das Erbe des Methodismus, sondern haben auch unseren Anteil am Erbe der Reformation“. Bezeichnend ist auch die Fortsetzung dieser Feststellung<sup>24</sup>:

„Denn als deutsche evangelische Christen hat unser religiöses Leben nach Inhalt und Form seine wesentlichen Züge erhalten durch das, was Gott dem deutschen Volke durch die Reformation Martin Luthers geschenkt hat; als Methodisten ist ihm seine besondere Ausdrucksform aufgeprägt worden durch das, was Gott auf dem englischen Boden durch John Wesley geschaffen hat“.

Nuelsen erinnert daran<sup>25</sup>, „daß der Methodismus geschichtlich im engsten Abhängigkeitsverhältnis zur Reformation steht [...]. Ohne Luther gäbe es keinen Wesley“. Ja<sup>26</sup>, „was wir Methodisten den Gebrüdern Wesley, Whitefield, Flettscher verdanken, wäre ohne das grundlegende Wirken der Reformation nicht zustande gekommen“.

Von diesem Ausgangspunkt her behandelt Nuelsen in drei Querschnitten<sup>27</sup> „die religiöse Frage, das Verhältnis des Menschen zu Gott“, dann<sup>28</sup> „die soziale Frage, das Verhältnis des Menschen zum Menschen“ und schließlich<sup>29</sup> „die rechtliche Frage, das Verhältnis der Kirche zum Staat“, um darzulegen<sup>30</sup> „wie der Methodismus voll und ganz auf dem Boden der Reformation steht“. Ja, er behauptet<sup>31</sup>: „Wir dürfen den Methodismus als geradlinige Fortsetzung der zentralen Reformationsgedanken, als Umsetzung in die Praxis von lebenskräftigen Reformationsgrundsätzen betrachten“. Darum also<sup>32</sup>: „dürfen auch wir uns als Nachfolger der Reformation, als Kinder der Reformation betrachten, die ihr reiches Erbe angetreten und den Schatz nicht nur erhalten, sondern durch Glaubensarbeit noch vermehrt haben“. Und er wagt es<sup>33</sup> „auszusprechen, daß früher als

22 De facto dürfte es der junge Luther sein, wie Nuelsen ihn bei seinen Zusatzstudien in Berlin und Halle kennengelernt hatte, nachdem er als Deutscher Amerikaner seine Graduierung am Drew Theological Seminary in Madison, NJ, erhalten hatte. Bezeichnend sind Nuelsens wiederholte Hinweise auf Karl Holl.

23 Wie Anm. 21, S. 5.

24 Ebd.

25 Ebd. S. 6.

26 Ebd. S. 37.

27 Ebd. S. 11 ff.

28 Ebd.-S. 19 ff.

29 Ebd. S. 28 ff.

30 Ebd. S. 9.

31 Ebd. S. 37.

32 Ebd.

33 Ebd. S. 10.

manche direkte Nachfolger Luthers die Methodisten einen beträchtlichen Teil jenes Erbes angetreten haben“.

Ein paar Zitate von Nuelsen müssen hier als Beleg für seine Gedanken genügen. „In der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, die Wesley ‘den starken Fels und die Grundlage der christlichen Religion’ nennt [...]“, so führt er aus<sup>34</sup>, „herrscht zwischen Reformation und Methodismus völlige Übereinstimmung“. „Die Form freilich“, so gibt er zu bedenken<sup>35</sup> „in welcher die religiöse Frage den beiden Männern [sc. Luther und John Wesley] auf der Seele brannte, war etwas verschieden. Luthers Frage war: ‘Wie kriege ich einen gnädigen Gott?’, Wesleys: ‘Wie kann ich vor Gott heilig wandeln?’ In theologischer Schulsprache ausgedrückt: Bei Luther stand die Frage der Rechtfertigung im Vordergrund, bei Wesley die der Heiligung“. „Über diese beiden Begriffe ist schon viel gestritten worden“, so meint Nuelsen<sup>36</sup>. „Zumeist war es ein Streit um Worte. Beide gehören zusammen wie Wurzel und Stamm, wie Blüte und Frucht. Ja, noch enger sind sie verbunden. Man kann gar keinen Trennungsschnitt machen, wo die eine aufhört und die andere beginnt. In dem Theologenstreit zeigt sich denn auch, wie der eine in seiner Rechtfertigungslehre das ganze Heilungsleben einbezieht, der andere in seiner Heiligungslehre die Rechtfertigungsatsache als Grundlage voraussetzt. Nur der Nachdruck, der Akzent ist verschieden. Luther legt ihn mehr auf den grundlegenden Anfang, Wesley mehr auf die notwendige Fortsetzung“. Und weiter führt Nuelsen aus<sup>37</sup>: „Reformation wie Methodismus binden das Heilsleben an das Wort Gottes. Aber auch hier zeigt sich ein Unterschied zwischen den beiden Bewegungen. Die Reformatoren betonen mehr das intellektuelle Moment in ihrem Verhältnis zur Schrift, die Methodisten mehr das praktische, erfahrungsmäßige“. Und weiter<sup>38</sup>: „Die Reformationskirchen entwickelten sich unter der Herrschaft des Intellektualismus zu Theologienkirchen und unter dem Einfluß des aus der engen Verbindung mit dem Staate herübergenommenene Beamtenbegriffs zu Pastorenkirchen“. Anders die von Wesley ausgehende Tradition<sup>39</sup>: „Die Laientätigkeit wurde im Methodismus nicht bloß geduldet, sondern wurde ein wichtiger Teil des kirchlichen Arbeitsprogrammes“. Und schließlich behauptet Nuelsen<sup>40</sup>: „Die neue Lutherforschung hat überzeugend nachgewiesen, daß der Kirchenbegriff Luthers ein

---

34 Ebd. S. 14.

35 Ebd.

36 Ebd. S. 14 f.

37 Ebd. S. 16.

38 Ebd. S. 21.

39 Ebd. S. 22.

40 Ebd. S. 35.

zweispältiger war“. Nuelsen verweist in diesem Zusammenhang auf Ernst Troeltsch, beruft sich aber auch auf Karl Holl<sup>41</sup>.

Mit einem Zitat von Heinrich Böhmer legt Nuelsen ferner dar<sup>42</sup>,

„daß Luther das Staatskirchentum, wie es sich in Deutschland entwickelt hat, nicht wollte, und daß ebensowenig wie das landesherrliche Kirchenregiment auch das moderne naturrechtliche Ideal der autonomen Gemeinde der Kirchensteuerzahler als legitime Ausgestaltung der lutherischen Prinzipien betrachtet werden kann“.

Von solchen Überlegungen her kommt Nuelsen zu der Schlußfolgerung<sup>43</sup>: „Somit hat auf diesem Gebiete der Methodismus zielsicher den Weg verfolgt, welcher sich aus dem Kirchenbegriff der Reformation mit Notwendigkeit ergibt“.

#### IV.

Wir müssen es uns hier versagen, die Glaubensanschauungen John Wesleys selber eingehender zu beleuchten und auf ihre historisch gegebenen Wurzeln hin zu befragen. Reformatorischen Erbe ist ihm ja einerseits *indirekt* zugeflossen (a) durch die Vermittlung der 39 Glaubensartikel und die Homilien der Kirche von England, (b) durch die starke Wirkung des Puritanismus in Großbritannien und (c) durch die intensive und wiederholte Begegnung mit Herrnhuter Theologen, Kirchenmännern und Laienfrömmigkeit<sup>44</sup>.

Es spielte bei Wesley aber auch *direkte* Kenntnisnahme reformatorischer Schriften eine Rolle. Besonders ist es wieder Luther, dem er so begegnet ist<sup>45</sup>.

Bemerkenswert sind allerdings auch gewisse recht schroffe Abgrenzungen Wesleys, besonders im Blick auf die Bewertung der Vernunft in Luthers Galaterkommentar, Luthers Lehre von der Heiligung und in diesem Zusammenhang auch seine Abwertung des Jakobusbriefes. Wesleys diesbezügliche Aussagen sind mitbegründet durch aktuelle Auseinandersetzungen mit Antinomisten in

41 Vgl. Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur KG. Band I: Luther. 2. und 3. Aufl. Tübingen 1923, S. 359: „Volkskirche und Freiwilligkeitskirche, beides hat Luther gewollt. Man darf nicht [...] die Frage auf ein Entweder-Oder zuspitzen. Der Tatbestand nötigt vielmehr zu der Anerkennung, daß Luther das eine wie das andere in derselben Zeit erstrebt hat“.

42 Nuelsen (wie Anm. 40).

43 Ebd.

44 Vgl. Martin Schmidt, in: EKL, 2. Aufl, Bd. 3, Sp. 1784: „Zunächst arbeiteten Herrnhuter und Methodisten so eng zusammen, daß sie nicht zu unterscheiden waren, bis Zerwürfnisse wegen der Bewertung des äußeren Gottesdienstes und mystischer Tendenzen auftraten. 1741 entzweiten sich Wesley und Zinzendorf, während das wichtigere Verhältnis zu Spangenberg und Peter Böhler sich nur abkühlte, aber erhalten blieb“.

45 Dazu gibt es eine Fülle von Literatur auch im deutschen Sprachraum, nicht zuletzt die große Biographie des lutherischen Kirchenhistorikers Martin Schmidt, John Wesley, Band 1, Zürich und Frankfurt am Main 1953; Band 2, Zürich und Frankfurt am Main 1966 wie eine ganze Reihe kleinerer Veröffentlichungen von Martin Schmidt zu Wesley in Form von Monographien, Zeitschriftenaufsätzen und Artikeln in theologischen Lexika. Wesleys besonderes Heilserleben entzündete sich bekanntlich an Luthers Vorrede zum Römerbrief.

seinem Seelsorgebereich<sup>46</sup>. E. Gordon Rupp macht zudem darauf aufmerksam, daß Luthers Schriften im damaligen England nur zu einem kleinen Teil bekannt gewesen sind, so daß Wesley nur einen Teilaspekt Luthers vor Augen hatte<sup>47</sup>.

Vor allem aber ist in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen, daß Wesleys *Begrifflichkeit* mit derjenigen Luthers nicht immer übereinstimmt. Methodistische Theologen von heute sind im allgemeinen sehr frei, dies zu konstatieren und ihre eigene Sprache entsprechend zu klären<sup>48</sup>.

Bei allen Diskrepanzen, Walter Klaiber, der amtierende Bischof der EmK, konnte es am 4. Mai 1994 auf der 4. Volksversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen in Wien auf den Punkt bringen<sup>49</sup>: „Wenn es [...] um die Voraussetzungslosigkeit des Gnadenhandelns Gottes ging, dann wurde die Rechtfertigungsbotschaft von Wesley und der methodistischen Theologie immer festgehalten“. Schon Nathan Söderblom hat Wesley darum die „anglikanische Version Luthers“ genannt<sup>50</sup> und festgestellt<sup>51</sup>: „Der Methodismus war eine in Erweckungseifer, sittlichen Enthusiasmus und Unternehmungsgeist übersetzte evangelisch-lutherische Reformbewegung innerhalb der anglikanischen Kirche“. Professor Lezius von Königsberg soll den Methodismus geradezu als „das richtig verstandene Luthertum“ bezeichnet haben<sup>52</sup>.

46 Vgl. Henry Carter, *Der Erbe Johannes Wesles und die Ökumene*. Frankfurt am Main und Zürich 1951, S. 267-279, besonders S. 278 f.: „Die allgemeine Schlußfolgerung scheint darauf hinauszukommen, daß Wesleys ablehnendes Urteil über Luthers Kommentar zum Galaterbrief beeinflusst war durch die Auseinandersetzung mit den Antinomisten, [...] eine Auseinandersetzung, welche für den Fortgang der Evangelischen Erweckung von lebenswichtiger Bedeutung war, und daß seine hastige Lektüre des Kommentars zu Urteilen führte, die bei einer umfassenderen Vertrautheit mit Luthers Schriften nicht bestätigt worden wären“. Carter weist darauf hin (S. 278), daß Wesley an anderer Stelle Luther sogar einen „viel größeren Mann“ nennen konnte.

47 Vgl. Rupp (wie Anm. 16), S. 9 und 11. Vgl. auch S. 12: „Es ist schade, daß er nie Luthers Predigt über die ‚guten Werke‘, seien Schriften ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘ und gegen den Antinomismus, Melanchthons ‚Loci Communes‘ und die daraus entstandenen Aussagen der Konkordienformel über den Brauch des Gesetzes für den Glaubenden und über die Notwendigkeit guter Werke, wie sie aus einem lebendigen Glauben kommen, gelesen hatte“.

48 So kann man in der gleichsam offiziellen Dogmatik von Walter Klaiber und Manfred Marquardt (wie Anm. 13, S. 239) auch den Satz lesen: „Was bei Wesley fehlt, ist eine letzte Radikalität im Glaubensbegriff, wie sie sich bei Luther immer wieder findet“. Ähnlich weist Rupp (wie Anm. 16, S. 14) darauf hin, daß Wesley „etwa Sünde als ‚äußere Übertretung eines bekannten Gebots‘ definierte und den Einfluß menschlicher Schwäche und die Anlage zum Irrtum zuließ“. Doch halten auch Klaiber und Marquardt daran fest (wie Anm. 13), S. 239): „Wesleys Entdeckung der Bedeutung des Glaubens wäre trotz des eindeutigen biblischen Befundes schwer denkbar gewesen ohne die Wiederentdeckung des paulinischen sola fide (‘allein aus Glauben’) durch die Reformatoren“. Und weiter (a.a.O., S. 252): „Was den reformatorischen Kirchen als articulus stans et candelis ecclesiae (d.h. als Glaubensartikel, mit dem die Kirche steht und fällt) galt[...], [nahm] auch in der methodistischen Verkündigung einen zentralen Platz ein“.

49 ‚Gelebte Gnade – Methodistische Impulse zum gemeinsamen Auftrag reformatorischer Kirchen in Europa‘. epd-Dokumentation 26 (1994), S. 30.

50 Vgl. Rupp (wie Anm. 16), S. 10.

51 Vgl. Nuelsen (wie Anm. 21), S. 42.

52 Nach ebd.

In diesem Zusammenhang ist aber auch den Bedenken Rupps<sup>53</sup> Rechnung zu tragen im Blick auf die „Tatsache von zweihundert Jahren Geschichte [...], die zwischen ihnen [sc. Luther und Wesley] liegen [...]. Die [machen] die Art einer direkten theologischen Konfrontation [...] zu einer delikaten und riskanten Sache“. Als Luther sich zu Wort meldete, hatte er Auswüchse des mittelalterlichen Katholizismus vor Augen. „Der Methodismus war dagegen eine Reaktion gegen den Deismus“, wie Nuelsen ausführt<sup>54</sup>, „jene eisig-kalte Philosophie, die Gott in nebelhafte Fernen hinausgerückt hatte“. Von großer Übereinstimmung Wesleys mit Luther in der *Sache* bei völlig verschiedenen Zeitumständen geht auch Philip S. Watson aus, wenn er zusammenfassend feststellt<sup>55</sup>: „Theologen verfehlen ihre Aufgabe, wenn sie nicht wie Luther und Wesley die gegenwärtigen Philosophien kritisieren, sondern sich mit ihrer Theologie einer von ihnen anpassen“.

Übrigens waren es dieser Watson<sup>56</sup> und E. Gordon Rupp, die als methodistische Theologen durch ihre Lutherstudien und Publikationen in der Nachkriegszeit Martin Luther gegen den Vorwurf, „geistiger Ahnherr Adolf Hitlers“ zu sein, in Schutz nahmen<sup>57</sup>.

## V.

Einen sicher interessanten längeren Exkurs zu unserem Thema könnte man schreiben, wenn man das Verhältnis der frühen Methodisten zu den älteren britischen Freikirchen untersuchen würde. Beide Eltern Wesleys entstammten nämlich Dissenterkreisen, die große persönliche Opfer in den staatskirchlichen Kämpfen ihrer Zeit gebracht hatten<sup>58</sup>. Beide aber, Vater und Mutter John Wesleys, waren bewußt und entschlossen in die Kirche von England zurückgekehrt<sup>59</sup>. Auch Wesleys eigene Haltung dem zeitgenössischen Freikirchentum gegenüber war von Distanziertheit geprägt. Bei Martin Schmidt ist es nachzulesen<sup>60</sup>: „Unter den führenden Gestalten des Nonkonformismus war er [sc. der kongregationalistische Theologe Philip Doddridge] der einzige Freund John Wesleys“. Und<sup>61</sup> „häufig [...] gab es Auseinandersetzungen zwischen Wesley

53 Rupp (wie Anm. 16), S. 9 angesichts des in vielem erhellenden Buches von Franz Hildebrandt, *From Luther to Wesley*. London 1951.

54 Wie Anm. 21, S. 12 f.

55 In: *Die Autorität der Bibel bei Luther und Wesley*. Stuttgart 1983, S. 26.

56 Vgl. ebd. S. 3 und 5.

57 Vgl. bei Rupp (wie Anm. 16), S. 3. Das Lutherbuch Watsons ist dann auch von Gerhard Gloege ins Deutsche übersetzt worden. Vgl. bei Watson (wie Anm. 55), S. 3.

58 Vgl. Rupp (wie Anm. 16), S. 10: „Seine [sc. Wesleys] Großväter auf beiden Seiten der Familie gehörten zu den aus dem Amt gejagten Pfarrern“.

59 Vgl. Martin Schmidt, *John Wesley*. Bd. 1, Zürich/Frankfurt a.M. 1953, S. 33-43.

60 Martin Schmidt, *John Wesley*. Bd. 2, Zürich/Frankfurt a.M. 1966, S. 324.

61 Ebd. S. 540. Vgl. aber auch S. 410: „Obwohl er [sc. Wesley] mit Baptisten und Quäkern keine ausgesprochenen Beziehungen bekam oder pflegte, dachte er nicht daran, sich von ihnen fernzuhalten“.

einerseits, Baptisten und Quäkern andererseits, wobei Wesley stets den biblischen Standpunkt geltend machte“. Wesley hat seine Wirksamkeit auch nie als Revolution gegen das bestehende Staatskirchentum verstanden, sondern als die Erweckung desselben im Sinne einer Wiederbelebung der am Anfang gegebenen reformatorischen Grundeinstellung.

Es war gerade der Puritanismus, der die damaligen Freikirchen weithin bestimmte, der Wesley auf Abstand hielt<sup>62</sup>. Denn war die eine theologische Front für Wesley der Antinomismus, so die andere die calvinistische Erwählungslehre. Letztere hatte auch im Lager des alten Weggenossen George Whitefield und der Lady Huntingdon ihre Anhänger, ja Verfechter gefunden. John Wesley dagegen vertrat den „Optimismus der Gnade“<sup>63</sup>. Von den „calvinistischen Methodisten“ ist aber so gut wie nichts geblieben. Der „Optimismus der Gnade“ von John Wesley dagegen hat sich im weltweiten Methodismus durchgesetzt.

Zu einem stärkeren Zusammenrücken des britischen Methodismus mit dem dort existierenden Freikirchentum kam es dann aber im 19. Jahrhundert, als die anglikanische Kirche immer mehr von der hochkirchlichen Oxfordbewegung dominiert wurde. Bezeichnend ist aber, daß die britischen Methodisten wie ihre Glaubensgeschwister in aller Welt an der Kindertaufe als dem Normalfall festgehalten haben<sup>64</sup>.

## VI.

Ein neuerer Aspekt der zu verhandelnden Sache läßt sich noch gewinnen, wenn wir in die jüngste Vergangenheit schauen und die Lehrgespräche zwischen Lutheranern und Methodisten bedenken. Ihr wichtigstes Ergebnis dürfte für uns *einmal* die Erklärung der Kanzel- und Abendmahlsgespräche zwischen EmK und den evangelischen Landeskirchen Deutschlands sein im Jahre 1987, andererseits die Aufnahme der europäischen methodistischen Kirchen in die Leuenberger Kirchengemeinschaft, wie sie sich gegenwärtig abzeichnet auf Grund einer gemeinsamen Erklärung im Herbst 1993<sup>65</sup>. In der Darstellung des Internationalen Lutherisch-Methodistischen Dialogs 1979-1984 wird ausgeführt<sup>66</sup>:

62 Den Einfluß Calvins, Theoder Bezas und des Hieronymus Zachi während der Regierungszeit von Elisabeth und Jakob I. und das Wachsen der Freikirchen in jener Zeit erwähnt auch Rupp (wie Anm. 16), S. 9.

63 Zur Herkunft dieses Ausdrucks vgl. ebd. S. 11 f. Zu seiner Verwendung als Wesensbezeichnung methodistischer Glaubenüberzeugung vgl. auch E. Gordon Rupp, *Die Zukunft der methodistischen Tradition*. Zürich 1959, S. 12 und 18.

64 Was den deutschen Methodismus angeht, so ist erst in der Gegenwart die Doppelpraxis von Kindertaufe und Mündigentaufe freigegeben worden. Doch überwiegt immer noch bei weitem die Kindertaufe. Und eine „Wiedertaufe“ von Personen, die bereits im Säuglingsalter die Taufe empfangen haben, bleibt strikt ausgeschlossen. Vgl. Rudolf Werth, *Taufverständnis und Taufpraxis in den Freikirchen als Anfrage an die landeskirchliche Taufpraxis*. In: Christine Liene-mann-Perrin (Hg.), *Taufe und Kirchenzugehörigkeit*. München 1983, S. 337-366, hier S. 358 f.

65 Vgl. 'ACK – aktuell' 3 (1996), S. 37: „Der Exekutivausschuß der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG), zu der 91 protestantische Signatarkirchen gehören (fünf nordische lutherische Kirchen sind beteiligt), und der Europäische Rat der Methodistischen Kirchen haben überein-

„Hintergrund und Begründung für unseren Dialog beruhen auf der Erkenntnis, daß lutherische und methodistische Kirchen sich zwar unterscheiden in der Ausdrucksform ihres Glaubens und Lebens, ihres Ethos und ihrer Kirchenverfassung, daß die Unterschiede aber häufig das Ergebnis einer bestimmten Entstehungsgeschichte und der sich daraus ergebenden weiteren Entwicklung der beiden Kirchen sind“.

Und im Blick auf der Lehrgespräche in Deutschland heißt es<sup>67</sup>:

„Im Gespräch wurde nach kirchentrennenden Faktoren gefragt. Dabei wurde festgestellt, daß im Verständnis des Evangeliums keine grundlegenden Unterschiede bestehen. Dagegen gibt es in der theologischen Akzentsetzung, in der Praxis der Frömmigkeit und der Ordnung des kirchlichen Lebens eine Reihe von Verschiedenheiten. Diese sollen jedoch so in das Miteinander eingebracht werden, daß beide Kirchen ihre je eigene Ausprägung besser erkennen und sich gegenseitig helfen, das Evangelium lebendig und glaubwürdig zu verkündigen“.

Und im Zusammenhang der Erörterung von Rechtfertigung und Heiligung ist folgender Satz zu lesen<sup>68</sup>: „Für beide Traditionen sind die Christen ihr ganzes Leben lang angewiesen auf Gottes vergebende Gnade“.

Von solchen Feststellungen her wäre nun ganz neu zu fragen, welche Gemeinsamkeiten es denn sind, die die EmK mit den anderen evangelischen Freikirchen im deutschen Sprachraum verbinden. Auch zur Beantwortung dieser Frage bedarf es wohl sorgfältiger Überlegungen und aufrichtiger Gespräche. Am besten wären wohl die Beziehungen zu jeder einzelnen konkreten freikirchlichen Tradition zu untersuchen. Dabei sollte aber nicht die segensreiche Geschichte vergessen werden, die die EmK<sup>69</sup> mit den anderen Freikirchen im Rahmen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen schon gemeinsam zurückgelegt hat.

---

stimmend festgestellt, daß das nötige Quorum der Zustimmungen zu einer 1993 erarbeiteten 'Gemeinsamen Erklärung zur Kirchengemeinschaft' erreicht ist“.

66 Vom Dialog zur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Eine Dokumentation der Lehrgespräche und der Beschlüsse der kirchenleitenden Gremien, hg. vom Lutherischen Kirchenamt und von der Kirchenkanzlei der EmK. Hannover und Stuttgart 1987, S. 62.

67 Ebd. S. 13 f.

68 Ebd. S. 67.

69 Bzw. ihre beiden Vorgängerkirchen: die Evangelische Gemeinschaft und die Methodistenkirche.

## Luther und Wesley, Impressionen

Einem evangelischen Christen methodistischer Tradition fällt es leicht, sich dem Luthertum zu nähern. Bereits bei der Hinwendung zur Person Luthers begegnet ihm manches, das er von Wesley her kennt. Beide waren in einer ganz bestimmten Weise volkstümlich und humorvoll. Strenge, vor allem gegen sich selbst, Einfachheit und Freigebigkeit kennzeichnete ihr Dasein, das sie mit einer außergewöhnlichen geistig-geistlichen Konzentration bewältigten. Sie waren beide zeitweilig heftig umstritten und allezeit recht angefochten, wenn auch ihre Anfechtungen unterschiedlicher Art waren. Zu dem haben beide ihr Vertrauen ganz auf Christus gesetzt und ihren Mitmenschen in Lehre und Seelsorge nahegelegt, ebenfalls mit der kühnen und verwegenen Zuversicht auf Gottes Gnade um Christi willen zu leben<sup>1</sup>.

Martin Luther hatte den Glauben als „kühne und verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade“ um Christi willen beschrieben; und zwar in seiner „Vorrede auf die Epistel Sankt Paulus an die Römer“<sup>2</sup>, die bei Wesleys „Aldersgate-Erlebnis“ vom 24. Mai 1738 von entscheidender Bedeutung war. Wesley hat sich damals beim Hören dieser Ausführungen zwar nicht „bekehrt“, wie viele Christen methodistischer Tradition meinen<sup>3</sup>. Aber Luthers Beschreibung der Veränderungen, die Gott im Herzen eines Glaubenden bewirkt, haben ihn erkennen lassen, daß er den biblischen Glauben besitzt. John Wesley verdankte also Ausführungen Luthers seine Heilsgewißheit<sup>4</sup>, wie auch sein leiblicher Bruder und geistlicher Mitstreiter Charles beim Hören auf Ausführungen Luthers seines Heils gewiß wurde<sup>5</sup>. In der Frage rechten Glaubens hat also zwischen Luther und den Brüdern Wesley Übereinstimmung bestanden, bevor es zur Herausbildung der methodistischen Bewegung kam.

Von einer weitgehenden Übereinstimmung Wesleys mit Luther sprechen die Experten auch im Blick auf viele andere theologische Fragen. So haben beide am sola Scriptura festgehalten und damit an der Heiligen Schrift als der letzten Au-

1 Gordon E. Rupp, John Wesley und Martin Luther. o.O. o.J., deutsch als Beiträge zur Geschichte der Ev.-method. Kirche, Heft 16. Stuttgart 1983.

2 Wiedergegeben nach Franz Lau, Der Glaube der Reformatoren. Wuppertal 1988, Bd. 2, S. 138.

3 So noch Carl Ernst Sommer in Karl Steckel u. Carl Ernst Sommer (Hg.), Geschichte der Ev.-method. Kirche. Stuttgart 1982, S. 16, ein Nachdruck von C.E. Sommer, Die Kirchen der Welt. Bd. 6 Stuttgart 1968, S. 14.

4 Nach Karl Zehrer, John Wesley, 1703-1791, S. 115 f: Manuskript, das für die Reihe 'Biographien zur Kirchengeschichte' beim Union-Verlag Berlin vorgesehen war. Wesleys „Bekehrung“ ist auf 1725 anzusetzen, vgl. Albert C. Outler, Evangelisation im Geiste Wesleys. Zürich o.J. [1972], S. 12.

5 John L. Nuelsen, Geschichte des Methodismus. 2. Aufl. Bremen 1929, S. 55-57.

torität in Fragen des Lebens und des Glaubens, auch wenn es den Anschein hat, daß Wesley für die Auslegung der Schrift den Kirchenvätern eine größere Bedeutung zuerkannte als Luther<sup>6</sup>. Wesley „las die Schrift mit den Augen der Tradition; er prüfte die dort gewonnenen Einsichten im Schmelztiegel persönlicher Erfahrung und suchte sie innerhalb der Grenzen der Vernunft zu verstehen“<sup>7</sup>.

Eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Luther und Wesley gibt es in der Lehre von der Erbsünde. Der gottabgewandt lebende Mensch ist der Schuld und Verderbnis anheimgegeben und unfähig, das Geringste zu tun, um vor der Reinheit seines Schöpfers bestehen zu können. Das meinte auch Wesley, den außerdem eine zweihundertjährige evangelische Tradition sagen lehrte, daß dies nur durch Gnade geheilten Augen erkennbar wird<sup>8</sup>. Doch habe die Erbsünde den Menschen zwar krank gemacht, nicht aber seiner Gottesebenbildlichkeit beraubt. Er ist jedoch nicht in der Lage, von sich aus wieder gesund zu werden. Nur die „unverdiente, voranlaufende, rechtfertigende, heilige Gnade“, kann ihm zurecht-helfen<sup>9</sup>.

Es hat Vermutungen gegeben, daß Wesley in der sola-fide-Lehre von Luther abgewichen sein könnte und die Rechtfertigung aus Glauben *und* Werken predigte. Konferenzverhandlungen von 1770 haben das als möglich erscheinen lassen. In einer sehr schwierigen Situation der methodistischen Gemeinschaften und seiner Ehe bemühte sich Wesley damals mit recht allgemein gehaltenen Formulierungen um den Nachweis, daß es einen Unterschied zwischen ‘Glauben’ und ‘Glauben’ gibt. Er sprach in diesem Zusammenhang vom „Bußglauben“, den er den „Glauben eines Knechtes“ nannte, und den „Rechtfertigungsglauben“, den er als „Glauben des Kindes“ bezeichnete. Wesley begriff jedoch sehr schnell, daß diese Ausführungen mißverständlich waren und setzte an der Konferenz von 1771 den möglichen Mißdeutungen seines Rechtfertigungsglaubens durch die Bemerkung ein Ende: Bezüglich der Rechtfertigung setzen wir unsere Hoffnung *nur* auf Christus<sup>10</sup>.

Auch in der Frage der Heilsgewißheit und der Buße der Gläubigen gibt es keine ernsthaften Differenzen zwischen Luther und Wesley. Luther hat sich nach seinem Turmerlebnis in schwierigen Situationen bekanntlich immerfort auf seine Taufe berufen. Dagegen hat für Wesley in derartigen Situationen die Dankbarkeit

6 Outler (wie Anm. 4), S. 33.

7 Ebd. S. 33.

8 So Colin W. Williams, Die Theologie John Wesleys. New York/Nashville 1960, deutsch: Frankfurt/Main 1967, S. 32 f, 46 f.

9 Outler (wie Anm. 4), S. 36 f.

10 Williams (wie Anm. 7), S. 39-54 – Martin Schmidt, John Wesley. Bd. 2, Zürich/Frankfurt/M. 1966, S. 380-384 – Manfred Marquardt, John Wesleys Synergismus. In Lorenz Hein (Hg.), Die Einheit der Kirche. Wiesbaden 1977, S. 98 f.

für die vorlaufende Gnade eine große Rolle gespielt. Grundsätzlich war aber für beide entscheidend, daß der Geist Gottes unserem Geist Zeugnis gibt, daß wir Gottes Kinder sind. Von der „billigen Gnade“ hielten Luther und Wesley nichts. Sie wußten von der christlichen Existenz als simul iustus et peccator und lebten als gerechtfertigte Sünder und sündige Gerechtfertigte ein Dasein in fortwährender Buße und täglicher Hinwendung zu Christus. Dabei war es ihnen ein Herzensanliegen, sich Christus immer mehr auszuliefern. Was Wesley unter „Christlicher Vollkommenheit“ verstand – dem zunehmenden Verzicht darauf, das zu begrenzen, was die Gnade Gottes hier und jetzt für einen Menschen zu tun vermag –, war auch Martin Luther nicht fremd<sup>11</sup>.

Bemerkenswert ist, daß sich nach Wesleys Tod in den methodistischen Gemeinden allmählich gottesdienstliche Strukturen herausbildeten, die der „dritten Weise des Gottesdienstes“ sehr nahekommen, von denen Luther in der Vorrede zur ‘Deutschen Messe’ schrieb. Es sind Gottesdienste, bei denen sich vorwiegend Menschen versammeln, „die mit Ernst Christen sein wollen und das Evangelium mit Taten und Worten erkennen, sich mit Namen eingetragen und irgendwo in einem Haus versammeln, um zu beten, zu lesen, zu taufen, das Abendmahl zu empfangen und andere christliche Werke zu tun“<sup>12</sup>. Diese gottesdienstlichen Strukturen wurden nicht planmäßig angestrebt. Sie haben sich ergeben und dürften auch als Hinweis darauf zu verstehen sein, daß von Wesley und vielen anderen frühen Methodisten Luthers ekklesiologische Anliegen durchaus verstanden und im Rahmen des Möglichen praktiziert wurden. Es erscheint deswegen unangebracht, von ihnen als „Ergänzung“ oder „Fortführung“ der Reformation<sup>13</sup> zu sprechen. Es wurden hier ekklesiologische Strukturen entwickelt, die Luther für erstrebenswert und zu seiner Zeit für noch nicht machbar hielt.

Daß der im 18. Jahrhundert beheimatete Wesley mit dem Luther des 16. Jahrhunderts in vielem konform ging, erscheint heute vielen als selbstverständlich. Dabei wird zu wenig berücksichtigt, daß es im 16. Jahrhundert neben dem lutherischen Zweig der Reformation auch noch einen calvinistischen Zweig gab, an dem Wesley ebenfalls partizipierte. Wesley hatte außerdem beachtliche Affinitäten für die vorreformatorische Kirche; vor allem für die frühen Kirchenväter, von denen er mancherlei aufnahm. Er hat sich mit den geistlichen Strömungen zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert befaßt, mit denen in England und mit

11 Williams (wie Anm. 7), S. 106-108 – Marquardt (wie Anm. 10), S. 101 f – Henry Carter, *Das Erbe Johannes Wesleys und die Ökumene*. Zürich 1951, S. 272-279 – Philip S. Watson (deutsch Gerhard Gloege), *Um Gottes Gottheit (Let God be God)*. Berlin 1952, S. 195, 257 f, Anm. S. 179-182.

12 Martin Luther, *Taschenausgabe* in 5 Bänden. 2. Aufl. Berlin 1983, Bd. 3, S. 119 f; WA 19, 72-113.

13 I.W. Ernst Sommer, *Die Bedeutung der methodistischen Erweckungsbewegung für die protestantischen Kirchen*. In: F.H. Otto Melle, *Das Walten Gottes im deutschen Methodismus*. Bremen o.J. [1924], S. 41-65, hier S. 43 f.

solchen auf dem europäischen Kontinent. Außerdem war er von Haus her in die kirchlich-theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit involviert. Seine weitreichende Übereinstimmung mit Luthers Lehre und Verkündigung erhält von daher noch einen besonderen Stellenwert.

Daß die auf Wesley gründende reformatorische Kontinuität und die ebenfalls auf Wesley zurückzuführende ökumenische Gesinnung des methodistischen Kirchentums hintergründig auch für das Zustandekommen der Erklärung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den evangelischen Landeskirchen Deutschlands und der Evangelisch-methodistischen Kirche bedeutsam waren, braucht nicht besonders nachgewiesen zu werden. Erwähnenswert ist jedoch, daß unvoreingenommene Christen lutherischer Tradition sich allezeit mit solchen methodistischen Kirchen verbunden fühlten, die ihrer Tradition treu geblieben sind. Aus der methodistischen Frühzeit wäre hier der lutherische Propst Karl Magnus Wrangel zu nennen, ein Hofkaplan des schwedischen Königs, der während eines mehrjährigen Amerikaaufenthalts die methodistische Kirche kennen- und schätzenlernte und der Wesley persönlich beschwor, Prediger nach Nordamerika zu senden, „um den Mengen zu helfen, die wie Schafe ohne Hirten sind“<sup>14</sup>. Im 19. Jahrhundert haben jene landeskirchlichen Theologen zu ihnen gehört, die bereits vor Beginn der methodistischen Wirksamkeit in Deutschland Bücher über Wesley und den Methodismus veröffentlichten. Namen wie Johann Gottlieb Burckhardt<sup>15</sup>, August Tholuck<sup>16</sup> oder Friedrich Adolph Krummacher<sup>17</sup> wären hier zu nennen. Im 20. Jahrhundert hat zu ihnen auch der frühe Bonhoefferfreund Franz Hildebrandt gehört, der „1946 im Methodismus sozusagen die englische Ausgabe der Luthertums“ sah, und zwar in Übereinstimmung mit Hanns Lilje. Er ist aus der methodistischen Kirche Großbritanniens erst wieder ausgetreten, als sie sich seines Erachtens immer weiter von Wesley entfernte<sup>18</sup>.

Wesley war nicht angetreten, „um seiner Generation ein nach allen Seiten hin ausgedachtes System der Theologie zu schenken“. Doch das Denken des Mannes, der sich gesandt wußte, „das wiederentdeckte Geheimnis des seligmachenden Glaubens als einer bewußten, lebendigen und sich ausweitenden Erfahrung zu verkündigen“, wurzelte tief im geschichtlichen Christentum. Er wollte „die Schätze der Bibel und die Erkenntnisse christlicher Lehrer durch die Jahrhunderte hindurch den in der Alltagsarbeit stehenden Männern und Frauen seiner

---

14 Nuelsen (wie Anm. 5), S. 418.

15 Vollständige Geschichte der Methodisten in England. Nürnberg 1795, Faksimileausgabe Stuttgart 1995.

16 Leben George Whitefields. Leipzig 1834.

17 John Wesleys Leben, die Entstehung und Verbreitung des Methodismus, nach dem Englischen des Robert Southey. Hamburg 1841.

18 Franz Hildebrandt an den Verfasser, Edinburgh am 16.10.1983.

Zeit zugänglich machen“, von denen sich sehr viele als von der Kirche Vernachlässigte und den Menschen Ausgestoßene verstanden<sup>19</sup>. Genau dies aber war letztlich auch Luthers Anliegen. Man profitiert von beiden, wenn man sich mit ihnen beschäftigt.

John Wesley wie auch sein Bruder Charles war in der Tat „keinem anderen großen Zeugen christlichen Glaubens und Lebens innerlich so nahe verwandt wie Martin Luther“<sup>20</sup>. Die hin und wider hochgespielte Kritik Wesleys an Luther – hauptsächlich wegen angeblicher Äußerungen Luthers im Galaterbrief-Kommentar – hat sich längst als eine unzureichende Vertrautheit Wesleys mit dieser Schrift Luthers erledigt. Man sollte sie auf sich beruhen lassen, zumal Wesley „ein viel zu großer und demütiger Mensch [war], als daß er die Verewigung eines falschen Urteils wünschen könnte“<sup>21</sup>. Man kann Gordon E. Rupp nur zustimmen, wenn er schreibt: „Wenn einmal Vaticanum V (!) zusammentreten sollte, dann wünschte ich mir, daß das Konzil John Wesley als Heiligen und apostolischen Mann kanonisieren sollte; aber Martin Luther sollte auf jeden Fall zum Doktor der Kirche ernannt werden. Ich kenne mehrere römisch-katholische Theologen, die diesen Antrag unterstützen würden“<sup>22</sup>. Wo immer ihm Luther hilfreich war, der Mann eines Buches zu sein, ließ sich Wesley von Luther helfen; so wie er sich von anderen helfen ließ, wenn sie ihm halfen, Christus treuer zu dienen.

---

19 Carter (wie Anm. 11), S. 193 f.

20 Hjalmar Fredrik Holmquist, zitiert nach Watson u. Gloege (wie Anm. 11), S. 19.

21 Ebd. S. 172, 245, Anm. 35; 257, Anm. 179 f.

22 Rupp (wie Anm. 1), S. 8.

## Die Täuferbewegung und die Reformation + Anmerkungen zu einer Verhältnisbestimmung

Ich möchte nicht von den 'Täufern' und der Reformation sprechen, weil diese Formulierung unterstellt, daß eine Vielzahl von einzelnen Personen einer Institution gegenübergestellt werden soll. Das aber würde bedeuten, daß alte Vorurteile wieder neu belebt würden, etwa in der Art, daß Schwärmer und andere Unruhestifter das helle, klare Evangelium zu verdunkeln versuchten. Ich möchte vielmehr über die Täuferbewegung an sich und die Reformation sprechen: Freilich wäre dabei richtiger, über Täufer und Reformatoren in Zürich, Emden, Hessen und anderswo zu reden und damit der jeweils unterschiedlichen Zeit und Situation Rechnung zu tragen.

Das Verhältnis zwischen Täuferbewegung und Reformation ist vielschichtig, widersprüchlich und mehrdeutig zugleich. Eindeutige und umfassende Antworten sind kaum möglich. Wenn einer nicht der Versuchung zur Verallgemeinerung erliegen möchte, müßte er versuchen, die jeweils handelnden Personen und deren Prägung ebenso nachzuzeichnen wie die dort herrschenden politischen und gesellschaftlichen Zustände, die in Augsburg anders waren als im Herzogtum Bayern oder in Tirol. Auch macht es einen Unterschied, ob das Verhältnis für die Jahre 1525, 1535 oder 1548 beschrieben werden soll. Wichtig für die Überlegungen wäre auch, ob die reformatorische Partei sich durchgesetzt hatte wie in Straßburg oder im Kurfürstentum Sachsen oder noch kaum wirksam geworden war wie in den Niederlanden oder Mähren. Diese Einschränkungen vorausgesetzt will ich versuchen, einige bestimmende Faktoren aufzuzeigen. Wie bei jeder Systematisierung werden Zusammenhänge erörtert, über deren Zusammensetzung der Zuhörer auch anderer Meinung sein kann, weil er andere – durchaus denkbare Maßstäbe anlegt.

### 1. Viele Täufer waren Mitarbeiter von Reformatoren

Täufer und Reformatoren hatten vielfach gemeinsame Ausgangspunkte: die Hinwendung zur Schrift und zu Christus, oder die Kritik an Kirche und Papst. Neues Denken in Theologie und Kirche wurde gefördert durch (1) den Umbruch der Zeit, wie er in der Erweiterung des Weltbildes, der Entdeckung Amerikas, der humanistischen Aufklärung und dem Fortschritt in der Naturbetrachtung zum Ausdruck kam; (2) die politischen und sozialen Verwerfungen im Gefolge der Ausbildung von Territorialherrschaften, der frühindustriellen Produktion und der Umkehr der Handelsströme.

Täufer und Reformatoren arbeiteten zu Beginn der Reformation wie in Zürich, Straßburg oder Münster häufig zusammen. An der Stellung, ob und wie

weit die Reformatoren mit der jeweiligen Obrigkeit zusammenarbeiten sollten, kam es zum Bruch. Dahinter stand bei den späteren Täufern die Überzeugung, daß Gesellschaft und Gemeinde Gottes nicht deckungsgleich seien, während die Reformatoren weiter von der überkommenen Auffassung des *corpus christianum*, also einem kirchlich-weltlichen Herrschaftsverbund, ausgingen, oder von einem Ackerfeld, wo Unkraut über Weizen steht.

In der Folge zeigte es sich, daß Täufer und Reformatoren auch eine Reihe Probleme miteinander teilten:

(1) Die Spannung zwischen Schrift und Geist, die es fruchtbar zu machen galt. Beide waren den Anfechtungen von Spiritualismus und Literalismus ausgesetzt und fanden unterschiedliche Antworten.

(2) Der Streit um die Ethik: Konsequenz des Glaubens war für beide ein christliches Leben; dabei übten die Lutheraner eine theologisch motivierte Nachsicht mit den menschlichen Schwächen, während die meisten Täufer dazu nicht bereit waren, weil sie auf der Einhaltung der biblischen Anweisungen beharrten und Sünder oft nicht in der Gemeinde dulden wollten. Hintergrund war bei den Lutheranern ein pessimistisches, bei den Täufern ein optimistisches Menschenbild.

(3) Täufer wie Lutheraner wurden, vor allem in den habsburgischen Ländern, blutig verfolgt.

Die anfängliche Zusammenarbeit verwandelte sich rasch in Gegnerschaft, als die Reformatoren erkannten, daß die Täufer eine radikalere Reformation durchsetzen wollten, als sie glaubten im Zusammenspiel mit den jeweiligen Obrigkeiten verantworten zu können. Aus dieser Rücksichtnahme wurde später der Vorwurf – auch aus den eigenen Reihen – abgeleitet, die Reformation sei stecken geblieben, sie warte noch auf ihre Vollendung, ein Argument, das hundert Jahre später auch beim Aufkommen des Pietismus verwendet wurde.

Die kritische Haltung nun der Täufer gegenüber den Reformatoren wurde von zwei typisch täuferischen Überzeugungen getragen: (1) einem radikalen Nonkonformismus nach Röm. 12, 2, der Althergebrachtem mißtraute und der alles, was nicht vom Wortlaut der Bibel gedeckt war, ablehnte und Kompromisse verabscheute. (2) Einem unbedingten Willen, zu (der unterstellten) Einheit und Eindeutigkeit der Urgemeinde zurückzukehren, denn so könne man dem Willen Jesu am ehesten nachkommen (*restitutio* statt *reformatio*).

Diese Vorstellungen wirkten sich auf zwei Gebieten besonders deutlich aus:

(a) auf die Ethik, die sich am Beispiel Jesu orientierte und die darauf angelegt war, aus der Bibel Gottes Willen für das tägliche Leben – und zwar ganz direkt und unmittelbar – abzuleiten. Der Glaube müsse sichtbare Früchte bringen, meinten die Täufer, während die Reformatoren ihnen eine neue Werkgerechtigkeit vorwarfen. Viele Täufer teilten das optimistische Menschenbild des Erasmus und meinten, der gläubige Mensch sei in der Lage, gute Werke zu tun und die Sünde

zu meiden. Besondere Schwerpunkte der Nachfolgeethik waren die Wahrhaftigkeit, die sich in der Verweigerung von Eid und Kriegsdienst auswirkte, sowie die Nächstenliebe, die in Gemeinde und Nachbarschaft zum Tragen kam.

(b) auf die Ekklesiologie, die vom Gegensatz zwischen Gemeinde und Gesellschaft ausging. Nach den gescheiterten Versuchen, eine volksskirchliche Täufer-Reformation durchzusetzen, blieb den Täufern nur noch der Weg in die Absonderung übrig, wollten sie ihrer Auffassung von der Gemeinschaft der Heiligen treu bleiben. Grundsätzlich wurde ihre Gemeinde durch die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens begründet und durch die Ausübung von Gemeindegerechtigkeit aufrecht erhalten. Die Gemeinde der Täufer sollte wie die Stadt auf dem Berge sichtbar sein und sich als das biblisch begründete Gegenbild gegenüber den alt- und neugläubigen Kirchen erweisen.

## 2. Die Täuferbewegung neben der Reformation

Bisher wurde das Verhältnis der Täufer zu den Reformatoren unter dem Aspekt betrachtet, daß beide von denselben Voraussetzungen ausgegangen seien und sich erst im Laufe der Reformation getrennt hätten, daß also die Aktivisten der Bewegung ausgezogen oder verdrängt worden seien, als die Protagonisten sich auf zu viele Kompromisse mit der Obrigkeit eingelassen hatten und deshalb von den anfänglichen, gemeinsamen Idealen abgewichen seien. Dieser konfessionellen Apologie wurde freilich der Hinweis entgegengehalten, daß die Täufer ja nicht nur ihre Wurzeln in der Reformationsbewegung, sondern vor allem in mittelalterlichen Laien- und Frömmigkeitsbewegungen wie den Waldensern (L. Keller, E. Müller), den Beginen und der *devotio moderna*, gehabt hätten. Außerdem seien sie Traditionen aus der Mystik besonders verpflichtet gewesen. Es fällt auf, daß die Täufer asketische Vorstellungen wieder aufnahmen und pflegten. Unbestritten ist, daß humanistische Vorstellungen, insbesondere auch die Schriften des Erasmus von Rotterdam, bei vielen Täufern bleibende Eindrücke hinterließen.

Es können auch unterschiedliche Schriftverständnisse bei Täufern und Reformatoren gefunden werden. Bei Luther und Zwingli wurde jeder Text an sich gewürdigt und für sich ausgelegt, dabei wurde auf die mittelalterliche Interpretation nach dem mehrfachen Schriftsinn verzichtet. Mit den Reformatoren teilten die Täufer die Auffassung, daß die Schrift auf Christus hin gelesen werden müsse und daß sie sich im übrigen selbst auslege. Sie lasen aber die Bibel nach der Konkordanzmethode und legten umfangreiche Verzeichnisse konkordanter Stichworte an. So kommt es, daß Täuferschriften von Zitatreihen überquellen, Zitate, die wohl vom selben Begriff ausgehen, aber oft doch widersprüchliche Aussagen machen. Viele Täufer blieben in ihrem Schriftverständnis der tradierten Typologie und Allegorese verhaftet.

Zwingli wies nach den Auseinandersetzungen mit den Zürcher Täufern die Vorstellung zurück, daß seine ehemaligen Mitstreiter, die ihm nun nicht weiter folgten, mit ihm jemals auf der gleichen Grundlage gestanden hätten. Zur Verdeutlichung zitiert er: „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie sind nicht von uns; denn wenn sie zu uns gehört hätten, dann wären sie bei uns geblieben!“ (1. Joh. 2, 19).

Wenn man die Differenz zwischen der Täufer-Reformation und der obrigkeitlichen Reformation herausarbeiten will, dann könnten dabei auch noch folgende Gesichtspunkte betrachtet werden:

(1) Die Täufer wandten sich an den 'gemeinen Mann'. Heute würde man sagen: sie hätten 'Basisgemeinden' gegründet und versuchten, die Reformation 'von unten' durchzuführen. Während Luther, Zwingli und Calvin die Führungsschichten, den Adel, das städtische Patriziat und die Intellektuellen ansprachen und den Konsens mit den Regierenden suchten, hielten die Täufer Kontakt mit Mittel- und Unterschichten. Ihre Argumentation war einfach und wies vor allem auf das persönliche Beispiel hin.

(2) Obwohl die Führungsgestalten der Täuferbewegung wie der Reformatoren aus den Klöstern und Pfarreien kamen, waren sie antiklerikal geprägt. Die Laien sollten in den Gemeinden aktiv werden; sie mißtrauten den Intellektuellen und zitierten deshalb gerne das alte Vorurteil: „Je gelehrter, desto verkehrter“! Viele unterstellten, daß durch abstrahierende Überlegungen das Evangelium verdunkelt würde.

(3) Die Täuferbewegung breitete sich ohne das Vehikel der Reformationsbewegung in Habsburger Ländern wie Tirol, Mähren und vor allem den Niederlanden aus. Dort trat die Täuferbewegung ohne Interaktion auf. In den Niederlanden war sie dreißig Jahre lang zunächst einzige, dann dominierende Reformationspartei. Dabei wuchsen ihr Erkenntnisse zu, die anderen Täufern fehlten.

### **3. Beobachtungen zum Verhältnis zwischen Täufer- und Reformationsbewegung**

(1) Schon vor 1525 hatte sich herausgestellt, daß für beide Seiten eine Zusammenarbeit trotz der gemeinsamen Gegnerschaft zur römisch-katholischen Kirche nicht möglich war. Die Täufer gerieten ins Abseits, weil sie mit Ausnahme einiger Standesherrn in Mähren keine obrigkeitlichen Beschützer fanden. Die erste Hinrichtung eines Täufers durch eine altgläubige Obrigkeit wird 1525, die einer neugläubigen Obrigkeit 1527 verzeichnet.

(2) Das Augsburger Bekenntnis der Lutheraner verdammt viermal theologische Auffassungen von Täufern. Es versuchte damit, die lutherischen Fürsten und Städte auf dem Reichstag positiv und auf Kosten einer nicht anwesenden Minderheit zu profilieren. Die Verdammungen der CA lieferten dann die theo-

logische Begründung für zahlreiche Todesurteile gegen Täufer; sie waren bis vor kurzem die Grundlage für Diskriminierung und mangelnde Anerkennung.

(3) Trotz oder angesichts der Verfolgung kam es in Territorien, die von der Reformation Zwinglis und Calvins dominiert wurden, wie Bern, der Pfalz und Ostfriesland zu ausführlichen Disputationen, in denen Täufer die Möglichkeit erhielten, ihr Verständnis von der „Besserung des Lebens“ und von Gemeinde als dem Leibe Christi sowie zu anderen Themen vorzutragen.

(4) Der täuferische Protest konnte die Entstehung von Territorialkirchen, die dem Bündnis von Thron und Altar zu danken waren, nicht verhindern. In seiner Folge entstanden aber obrigkeits- und hierarchiefreie Gemeinden, die den Beginn der Freikirchen markieren. Die Entstehung von Freikirchen, wie sie sich seit dem englischen Dissent im 17. Jahrhundert entfaltet haben, sind der Täuferbewegung, ihrem Nonkonformismus, ihrem Festhalten an einer Gemeinde der Glaubenden und ihren fast dreitausend Märtyrern zu danken.

(5) Aus dem blutigen Sieg des Protestantismus über das Täufertum erwuchs das Beharren auf Gewissensfreiheit und die Forderung nach Toleranz und Anerkennung der bürgerlichen Grundrechte. Beide münden im weltanschaulichen Pluralismus unserer Tage, der sich nun bewähren muß im Umgang mit Muslimen und den Anhängern östlicher Religionen.

(6) Ausgehend von der Auseinandersetzung der Täufer mit den Reformatoren wurde in der Folge deutlich, daß der Staat die von ihm beanspruchte und ihm lange zugestandene Funktion in einem corpus christianum nicht mehr ausfüllen konnte. Der Nonkonformismus der Täufer trug zur Entgöttlichung der Obrigkeit und zur Versachlichung der staatlichen Aufgaben bei.

(7) Die Reformatoren stellten die Lehren der katholischen Kirche in Frage und waren damit erfolgreich. Die Täufer wollten das Leben der Christen auf die Grundlage der Bibel stellen. Die Reformatoren waren – um der rechten Lehre willen – bereit in Kauf zu nehmen, daß in ihren Kirchen die Spreu nicht vom Weizen getrennt würde, die Kirche also nur als corpus permixtum bestehen könne. Die Täufer beharrten auf ihrer Einsicht, daß der Leib Christi nur aus gläubigen und in der Nachfolge bewährten Christen bestehen könne; sie wollten keine Kompromisse machen, weil sie damit dem Evangelium untreu zu werden glaubten.

### **Resumée**

Täufer und Reformatoren arbeiteten im selben Kontext; sie wollten die Kirche reformieren und entwickelten dazu eigene Vorstellungen. Die Täufer waren dabei mehr an der Lebenspraxis orientiert und mißtrauten dogmatischen Abstraktionen.

Deshalb begründeten sie ihren Reformwillen anders als die Reformatoren. Das gebrochene Verhältnis zwischen Täufern und Reformatoren, das erst in die-

sen Tagen auf eine neue Grundlage gestellt wurde, hat sich als fruchtbar erwiesen, weil es in seiner Folge einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung von Kirche und Staat geleistet hat. Dazu gehört auch der heute selbstverständliche Satz, daß die Rücksicht auf weltliche Gesichtspunkte die Verkündigung des Evangeliums nicht beeinträchtigen dürfe.

Es ist nicht nur vom Evangelium her geboten, wieder neu auf einander zu hören, es wächst auch die Einsicht, daß Großkirchen und Freikirchen von einander lernen können und daß beide je besondere Gaben und Aufgaben zu Beginn und im Laufe ihrer Geschichte bekommen haben: Aufgaben, denen es gilt zum Lobe Gottes gerecht zu werden.

## Die Reformation aus der Sicht der Siebenten-Tags-Adventisten

Nach adventistischem Geschichtsverständnis wird die Reformation des 16. Jahrhunderts nicht einfach nur als historische 'Epochenscheide' begriffen, sondern als Werk Gottes für die Christenheit zur Neubesinnung auf das Zentrum des Evangeliums und zur Ausrichtung von Lehre und Leben nicht nach menschlichem Brauch, sondern nach göttlichem Gebot.

Schon am Anfang der zweiten Adventbewegung schrieb E.G. White:

„Raising his [Luther's] voice against the errors and sins of the popal church, he earnestly endeavored to break the chain of darkness which was confining thousands, and causing them to trust in works for salvation. He longed to be enabled to open to their minds the true riches of the grace of God, and the excellence of salvation obtained through Jesus Christ“<sup>1</sup>.

Adventistische Kirchenhistoriker heben daher manchmal aus der Reformation wesentliche Elemente für das Selbstverständnis der Adventgemeinde abgeleitet. Beide – Reformation und Adventgemeinde –, verstehen sich als Protest-, Reform- und Bibelbewegung. Indem sie von einem verwandten Selbstverständnis ausgehen, verschaffen sie den wesentlichen Postulaten der protestantischen Idee Geltung und Wertschätzung<sup>2</sup>.

Die Einheit zwischen Reformation und Adventismus kommt vor allem in den sogenannten 'particulae exclusivae' zum Ausdruck, für deren grundlegende Bedeutung und prägnante Formulierung – sola scriptura, sola gratia, sola fide, solo Christo – die ganze protestantische Welt der Reformation Dank schuldet. Daß dieses Basisbekenntnis zum Grundbestand adventistischen Glaubensinhaltes gehört, kommt in der adventistischen Literatur häufig zum Ausdruck<sup>3</sup>.

Da die große Reformation des 16. Jahrhunderts ihren Anfang und ihre stärkste Ausprägung in der Gestalt Martin Luthers gefunden hat, können auch Adven-

- 
- 1 Early Writings, 10. Aufl. Mountain View, CA 1906, S. 223. Übersetzung: „Indem [Luther] seine Stimme gegen die Irrtümer und Sünden der Papstkirche erhob, versuchte er mit großem Ernst die Ketten der Finsternis zu brechen, die Tausende umstrickten, weil sie ihre Erlösung auf eigene Leistungen gründeten. Er hatte nur ein Ziel, die Herzen jener Menschen zu erreichen, um ihnen die Reichtümer der Gnade Gottes und der Erlösung durch Jesus Christus zu erschließen“.
  - 2 Siehe Daniel Walther, Is there a Relationship Between Luther and Seventh-day Adventists?. In: Ministry 28 (June 1955): S. 39-42, hier S. 39.
  - 3 Für das 'sola scriptura' siehe LeRoy Edwin Froom, Movement of Destiny. Washington D. C. 1971, S. 91-98 – für das 'sola gratia und fide' siehe Hans Heinz, Allein durch den Glauben! Was heißt das? In: Adventecho 83 (Sept. 1984), Nr.18), S. 8-9 – ders., Rechtfertigung und Heilsgewißheit. In: ebd. 83 (Okt. 1984), Nr. 19, S. 4-5 – Dieter Leutert, Fortschreiten ist nichts anderes als ständig anfangen. In: ebd. 82 (April 1983), Nr. 8, 8-9 – zur Thematik: Hat Luther mit seinem Solifidianismus gegen die römische Verdienstlehre recht gehabt?, siehe Johann (Hans) Heinz, Justification and Merit. Berrien Springs, MI 1981.

tisten ohne Einschränkung dem Wort des katholischen Kirchenhistorikers Joseph Lortz zustimmen: „Luther *ist* die Reformation“<sup>4</sup>.

Keiner hat nach Paulus die Mitte des Evangeliums – Versöhnung allein durch Christus und Rechtfertigung allein durch den Glauben – so tief erlitten, erfahren und erkannt wie er. Dennoch ist Luther nicht die ganze Reformation. Über dem Werk der großen Reformatoren – Luther, Zwingli, Calvin – darf das Werk der damaligen Freikirchen, der Taufgesinnten, nicht vergessen werden. Sie repräsentieren auch für die Adventisten das, was man als ‘dritte Reformation’<sup>5</sup> bezeichnet hat. Sie haben berechtigte Anliegen artikuliert, die weder bei Luther noch bei Calvin zum Tragen kamen, mit denen sich aber Siebenten-Tags-Adventisten wohl identifizieren können.

Zu nennen sind hier vor allem die biblischen Lehren von der Glaubenstaufe, von der Glaubensgemeinde, von der Gewissens- und Religionsfreiheit, von der Trennung von Kirche und Staat und von der Naherwartung der Wiederkunft Christi. Dies ist für Adventisten ein kostbares theologisches Erbe, das sie zwar historisch nicht direkt den Täufern verdanken – wie das zum Beispiel von den Mennoniten beansprucht werden kann –, das ihnen aber über das angelsächsische Freikirchentum (Baptisten, Siebenten-Tags-Baptisten) überkommen ist. Dazu kommen noch Einsichten und Überzeugungen, wie z.B. die Sabbatheilung, die zwar nicht von allen Täufern, wohl aber von einer Minderheit unter ihnen vertreten wurden. So nennt der protestantische Kirchenhistoriker George H. Williams den Glauben der sabbathaltenden Täufer des 16. Jahrhunderts in Mähren „Seventh-day Adventism“<sup>6</sup>.

Dem Restitutionsgedanken – Wiederherstellung der biblischen Glaubensgemeinde – der ja über das Reformationsprinzip – Reinigung der Kirche – hinausgeht, fühlen sich auch Adventisten verpflichtet. Sie meinen, es müßte eigentlich die vornehmste Aufgabe aller Christen sein, zu den neutestamentlichen Gemeindestrukturen und Glaubensinhalten zurückzustreben und zu versuchen, sie wiederherzustellen und festzuhalten.

Die großen Reformatoren haben einen wesentlichen Schritt in die richtige Richtung getan, indem sie die Lehre vom allgemeinen Priestertum und von der unmittelbaren Beziehung des einzelnen Gläubigen zu Gott herausgestellt haben. Damit war die hierarchisch-sakramentale Ordnung der römischen Kirche in Frage gestellt. Alle sind Priester, wenn auch der Heilige Geist verschiedene Ga-

4 Martin Luther, Grundzüge seiner geistigen Struktur. In *Reformata Reformanda*, hg. v. Erwin Iserloh und Konrad Reppen. Bd. 1, Münster 1965, S. 215.

5 Vgl. John C. Wenger, *Die dritte Reformation*. Kassel 1963.

6 *The Radical Reformation*. Philadelphia, PA 1962, S. 257 – für die Geschichte der sabbathaltenden Täufer siehe Jürgen Kaiser, *Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung. Die Sabbatdeutung der Reformation*. Diss. theol. Heidelberg 1993 – Daniel Liechty, *Andreas Fischer and the Sabbatarian Anabaptists*. Scottsdale, PA 1988 (*Studies in Anabaptist and Mennonite History* Nr. 29) – ders., *Sabbatarianism in the Sixteenth Century*. Berrien Springs, MI 1993.

ben schenkt und verschiedene Dienste stiftet. Der Heilige Geist ist aber nicht an Rom gebunden.

Hier konnten die Täufer einsetzen und fortfahren:

- Die neutestamentliche Gemeinde ist keine Volksgemeinde mehr wie im Alten Testament, sondern Glaubensgemeinde aus allen Nationen (Apg. 15, 14). In diese Gemeinde wird man nicht hineingeboren, sondern man tritt durch den persönlichen Glauben ein (Apg. 5, 14; 8, 37).

- Zum Glauben aber kommt man durch das Hören des Wortes (Röm. 10, 17), durch die Annahme des Wortes (Apg. 2, 41) und durch Umkehr (Apg. 2, 38). Darauf erfolgt die Taufe durch Untertauchen. So versteht sich die urchristliche Taufe als 'Merkzeichen' – Gott tut dem Menschen kund, daß er vergeben und annehmen will – und als 'Pflichtzeichen' – der Gläubige bittet um ein 'gutes Gewissen' (1. Petr. 3, 20.21), verpflichtet sich auf die Nachfolge und tritt bewußt in die Gemeinde ein.

Damit war auch der traditionelle Sakramentalismus in Frage gestellt und außer Kraft gesetzt; denn Gott handelt nicht 'ex opere operato' – aus dem Vollzug einer heiligen Handlung – sondern immer über Wort und Antwort. Wer noch 'infans' ist und damit weder zu hören noch zu sprechen in der Lage, soll warten bis er kann. Gott überträgt keine 'Erbschuld' (Hes. 18, 20) und nimmt die kleinen Kinder bedingungslos an (Mt. 19, 14). Die Glaubensbedingung des Mündigen ist zwar kein Menschenwerk, sondern Gabe Gottes (Eph. 2, 8.9), aber sie schließt die persönliche Entscheidung und Verantwortung ein: Der Mensch kann sich Gott aussetzen oder verweigern. Damit ist jede Form von Verfügung oder gar Zwang ausgeschlossen.

So wurden die Taufgesinnten auch die Wiederhersteller der christlichen Toleranz. Während bei den großen Reformatoren noch wenig Verständnis für Toleranz vorhanden war, konnte auf dem Boden des amerikanischen Freikirchentums – lange vor der europäischen Aufklärung und zeitgleich mit dem 30jährigen Krieg – der Gedanke der Gewissens- und Religionsfreiheit durch den Baptisten Roger Williams mit der Gründung der Kolonie 'Providence' in Rhode Island (1636) verwirklicht werden.

Religiöse Freiheit wurde somit der wesentliche Beitrag des protestantischen Amerika zur Kirchen- und Kulturgeschichte. Seit Beginn ihres Bestehens haben sich die Siebenten-Tags-Adventisten diesem Erbe verpflichtet gefühlt, und wenn es einen wesentlichen gesellschaftlichen Beitrag dieser Kirche gibt, dann ist es dieser. Die ersten Adventisten waren gemeinsam mit Quäkern, Methodisten und Baptisten aus den Nordstaaten der USA Abolitionisten, das heißt, sie traten für die Abschaffung der Sklaverei ein. Früh gründeten sie Gesellschaften für reli-

giöse Freiheit, deren Organe 'Liberty', 'Conscience et liberté', 'Gewissen und Freiheit' damals wie heute für Toleranz und Gewissensfreiheit eintreten<sup>7</sup>.

Trotz vieler theologischer Differenzen zwischen Luther und dem Täuferturn darf aber nicht übersehen werden, daß es einen christlichen Lehrpunkt gibt, in dem der Reformator, die Taufgesinnten und in ihrem Gefolge auch die Adventgemeinde in biblisch-reformatorischer Einheit kulminieren: Die Adventhoffnung, die Erwartung der Parusie Christi.

Wie jeder Lutherkenner weiß, gibt es eigentlich zwei Konstanten in der Lehre des Reformators. Die erste ist allen bekannt: die Rechtfertigungslehre sola fide. Was aber manchem nicht mehr präsent zu sein scheint, ist die zweite Konstante: die adventistische Tendenz in der Lehre Luthers. „Luthers Theologie“ – so sagt Paul Althaus – „ist durch und durch eschatologisch im strengen Sinn der Enderwartung“<sup>8</sup>.

Wer jetzt gerechtfertigt ist, hat Erlösung in unerlöster Welt. Aber Gott will nicht nur Erlösung der Gewissen, sondern der ganzen Welt. Diese Hoffnung auf den „lieben jüngsten Tag“<sup>9</sup> geht durch vom Anfang seines Wirkens<sup>10</sup> bis zu seinem Ende. Je älter Luther wurde desto sehnsüchtiger allerdings wurde seine Erwartung. Er durchschaute das Wesen der Welt, die des „Teufels Wirtshaus“ ist, in dem die „umgekehrten zehn Gebote gelten“<sup>11</sup>, „lauter Verachtung, Lästerung, Unbotmäßigkeit, Hurerei, Hoffart und Gaunerei. Die Welt ist bald reif zur Schlachtbank“<sup>12</sup>. „Darum weiß ich keinen andern Rat und Hilfe, als daß der jüngste Tag komme; [...] Wenn Gott ein Königreich hat zerstören wollen, so hat er ihnen vorher Prediger gegeben und sie rufen lassen: Hierher, hierher! Kommt, kommt! Liebe Leute, lernet!“<sup>13</sup>

Der Reformator war auch hier Wiederentdecker des Evangeliums. Er konnte, wo das Mittelalter nur den 'dies irae', den Tag des Zorns, sah, mit Freude von der Vollendung reden. So z.B. im „Sermon über Lukas 21“ aus dem Jahre 1531 – wo er vom Winter spricht, der lange genug gedauert hat und vom Sommer, der kommt, „ein Sommer, der nie enden wird“<sup>14</sup>.

Wo viele Christen heute nur noch auf die „Zivilisation der Liebe“ und die „Einheit der Welt“ zu hoffen vermögen, konnte Luther mit der Freude und dem Vertrauen der ersten Christen von der Wiederkunft Christi predigen und lehren.

7 Zur Geschichte des Toleranzgedankens bei den ST-Adventisten siehe Religious Liberty. In Seventh-day Adventist Encyclopedia. Washington, D.C. 1966, S. 1065-68.

8 Die Theologie Martin Luthers. 4. Aufl. Gütersloh 1975, S. 339.

9 WA Br 9, 175, 17.

10 Siehe seinen Sermon über Lukas 21, 25-36 aus dem Jahre 1522.

11 TR 4, S. 4011.

12 Ebd.

13 TR 6, S. 6893.,

14 WA 34 II, 481, 25-27.

Aber nicht nur bei ihm, auch bei den Täufern nahm die Parusiehoffnung eine zentrale Stellung ein<sup>15</sup>. Beide waren so von der urchristlichen Hoffnung erfüllt, daß sie manchmal die Spannung des Evangeliums zwischen Unmittelbarkeit und Stetsbereitschaft, bzw. Distanz und Geduld, auflösten und meinten, Christus müsse zu ihrer Zeit wiederkommen<sup>16</sup>.

Auch aus diesen Grenzüberschreitungen geht hervor, daß das Kennzeichen genuinen Christentums nicht nur der Glaube, sondern auch die Hoffnung ist. Es gilt nicht nur auf das Kreuz zu schauen, sondern sich auch beständig des Wortes zu erinnern: „Ich will wiederkommen“ (vgl. Joh. 14, 3) und mit Johannes auszurufen: „Komm, Herr Jesus!“ (Off. 22, 20).

Reformation in adventistischer Sicht bringt uns in Erinnerung, daß unsere Glaubensväter sehr wohl verstanden haben, daß Kreuz und Parusie eine untrennbare Einheit bilden und man das eine nicht ohne das andere haben kann. Die Reformation lehrt uns, daß die Hoffnung auf die verheißene Vollendung zum Unverzichtbaren des christlichen Glaubens gehört.

15 Siehe Walter Klaassen, *Living at the End of the Ages. Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation*. Lanham, MD 1992.

16 Bei den Täufern haben besonders Hans Hut und Melchior Hofmann Berechnungen über die Wiederkunft Christi angestellt. Siehe George H. Williams (wie Anm. 6), S. 176.298. Was Luthers Schrift *Supputatio annorum mundi* (WA 53) und seine Endberechnungen betrifft, siehe Ernst Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Bd. 4 Basel o.J., S. 65-66.

## **Das Verhältnis der Brüdergemeine zur Reformation und die Lutherrenaissance im 20. Jahrhundert**

Die Beziehungen der Brüdergemeine zur Reformation sind nicht so eindeutig und geradlinig, wie man zunächst meinen möchte. Darum ist zunächst der Ausgangspunkt für unsere Fragestellung entscheidend.

Zinzendorf und die Anfänge Herrnhuts sind geprägt von der lutherischen Landeskirche, innerhalb derer sie ihre Tätigkeit entfaltet haben. Im Grunde verstand sich die Gemeine bei ihrer Geburtsstunde 1727 als eine ecclesiola im Sinne Speners, d.h. als Verwirklichung der Kerngemeinde im Sinne der Vorrede Luthers zur Deutschen Messe.

Aber damit ist nicht alles gesagt. Neben diese lutherische Wurzel tritt 1727 eine aus der mährischen Tradition abgeleitete Disziplin und Ordnung, die 1735 zur Übernahme des Bischofamtes und 1745 zur Übernahme der geistlichen Weihgrade aus der alten Brüderunität führt. Neben die lutherische Tradition tritt also das Erbe der böhmisch-mährischen Brüder, das immer wieder seine Eigenständigkeit verlangt oder auf das man bewußt zugeht.

Ferner steht hinter Zinzendorfs ökumenischen Hoffnungen das Ideal der philadelphischen Gemeinde und der Wunsch, die unsichtbare Kirche in Kreisen gelebter Bruderschaft sichtbar zu machen, sowie die aus dem Pietismus stammende Absicht, die wahren Kinder Gottes und Erweckten zu einer Gemeinde zu sammeln und ein geheiligtes und vorbildliches Leben zu führen. Damit sind die drei wichtigsten Kräfte genannt, die in der werdenden Brüdergemeine miteinander ringen. Je nach Betonung der einzelnen Elemente kann man die Brüdergemeine als genuine Fortbildung eines lutherischen Ansatzes oder als eine das Luthertum sprengende und sich von ihm separierende Gemeinde ansehen.

Fragen wir zunächst nach Zinzendorfs Sicht und seinem Verhältnis zu Luther und der Reformation. Als gelernter Jurist war es ihm völlig klar, daß die entstehende Brüdergemeine im 18. Jahrhundert nur als Augsburger Konfessionsverwandte überleben könne. Darum lag ihm an der offiziellen Anerkennung der Augsburger Konfession durch die Gemeine alles, und er setzte sie auf einer Synode von 1748 nach den ersten erfolgreichen Versuchen einzelner Gemeinden in Schlesien, ihre Anerkennung von der preußischen Regierung zu erlangen, durch. Auch hatte das Gutachten der theologischen Fakultät in Tübingen 1733 die Übereinstimmung mit der C.A. ausdrücklich bestätigt. Wichtiger als die juristische Anerkennung der C.A. war freilich ihre inhaltliche Akzeptanz und Bejahung durch die Gemeine. Darum hat Zinzendorf die C.A. in verschiedenen Reden

ausgelegt und bei unterschiedlichen Gelegenheiten als das Bekenntnis der Gemeinde statuiert<sup>1</sup>.

Sicherlich noch wichtiger ist die Tatsache, daß Zinzendorf im Gegensatz zum Spiritualismus und in bewußter Abkehr vom Hallischen Pietismus zu der Erkenntnis vom Tod Jesu als Lösegeld und Versöhnopfer fand und sich dabei auf Luther stützte, den er mit der Gemeinde las. Diese Erkenntnis wurde dann das Herzstück brüderischer Frömmigkeit gegen Deismus und Mystik, ohne daß man sich dabei ständig auf Luther berief. Die Ablehnung aller natürlichen Gotteserkenntnis, die völlige Abhängigkeit von Jesu Verdienst und Gnade, die tägliche Christusgemeinschaft als personelle Konnexion mit dem Schmerzensmann, das und vieles andere waren Sprachbilder, in denen Zinzendorf seine eigenständige Erkenntnis der lutherischen Frömmigkeit formulierte. So konnte Gerhard Gloege in einem Vortrag abschließend zusammenfassen: „Dieser merkwürdige Mann hat, gegen den Strom seiner eigenen Zeit anschwimmend, das echte Erbe der lutherischen Reformation bewahrt und es nachfolgenden Geschlechtern weitergereicht“<sup>2</sup>.

So jedenfalls hat Zinzendorf sich selbst verstanden, und so schrieb schon 1752 ein Pfarrer Wilhelm Friedrich Jung<sup>3</sup> in der Wetterau eine fast 400 Seiten starke Schrift mit dem Titel: „Der in dem Grafen von Zinzendorf noch Lebende und Lehrende wie auch Leidende und Siegende Doctor Luther“<sup>4</sup>. Heute wird das freilich zum Teil ganz anders gesehen, wenn man etwa an die Forschungen der skandinavischen Gelehrten denkt<sup>5</sup>. Wie aber - und darum soll es heute gehen - hat die Brüdergemeinde dieses reformatorische Erbe nach Zinzendorfs Tod selbst gesehen und verwaltet?

Auf Zinzendorf folgte die Ära Spangenberg. Wie stand er zu Luther und der Reformation? Spangenberg wollte einst Jura studieren, kam aber unter der Predigt von Professor Johann Franciscus Buddeus zu einer jähen Wende und entschied sich für die Theologie, wobei er zunächst einmal nach seinem eigenen Zeugnis Luthers Katechismus genau auf sein Leben applizierte. Eigentlich neigte

1 Sendschreiben an Ihre Königl. Majest. von Schweden, von Grafen und Herrn Ludewig von Zinzendorff, betreffende sein und seiner Gemeinde Glauben. 1735 (BHZ A 126); Ein und zwanzig Discourse über die Augspurgische Confession gehalten vom 15. Dec. 1747 bis zum 3. Mart. 1748 denen Seminariis theologicis fratrum. 1748 (BHZ A 182); die Edition enthält auch den Aufsatz über die C.A., der dem Generalsynodus 1748 vorgelegt wurde.

2 Gerhard Gloege, Zinzendorf und das Luthertum. Jena 1950, S. 31.

3 Jung wurde 1710 in Groß-Carben geboren, studierte in Gießen Theologie, wurde 1740 Pastor in Hayngen (= Hainchen), 1750 seines Amtes entsetzt und ging nach Herrnhut und Barby. Er starb 1775 (Johann Georg Meusel, Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller. Leipzig 1806, Bd. 6, S. 332 f).

4 Frankfurt und Leipzig 1752, 384 S. (BHZ B 343).

5 Vgl. dazu vor allem die Sicht von Leiv Aalen, der seine Forschungen auf den jungen Zinzendorf konzentrierte und die lutherische Wende Zinzendorfs eigentlich weginterpretiert: Die Theologie des jungen Zinzendorf. Berlin/Hamburg 1966. Vgl. dazu unten S. 74.

er zum Separatismus und er blieb ein 'Universalist', der sich keiner Konfession verschreiben wollte. So wendete er gegen Zinzendorf ein: „Ich rate dir, nicht zu sehr zu lutheranisieren. Du bist kein Partikularist, sondern Universalist“<sup>6</sup>. Spangenberg war nicht wie Zinzendorf in der lutherischen Kirche groß geworden und besaß nicht die „mit der Muttermilch eingesogene Anhänglichkeit“ an sie, aber er hat sich dann der lutherischen Wende der Brüder angeschlossen (man sprach sogar von einer zweiten Bekehrung), wenn er auch sagen kann: „Er für seine Person liebe eine freie Gemeinde“.<sup>7</sup> Die Ära Spangenberg zeichnet sich darum auch nicht durch einen deutlicheren Anschluß an die Lehre der lutherischen Kirche aus, sondern durch einen schlichten Biblizismus, der dann zu einer Verkirchlichung der Brüdergemeinde führte. Spangenberg vermied alle dogmatischen Speziallehren und theologischen Fachbegriffe und ging nicht über die biblischen Begriffe hinaus, so daß Johann Caspar Lavater sagen konnte: „In Spangenbergs Idea fidei fratrum finde ich die möglichst vernünftige Ausgleichung zwischen dem Lutheranismus und dem Herrnhuthianismus, aber keinen Strahl des höheren Lichts“<sup>8</sup>. Das lutherische Erbe Zinzendorfs wird nun also in schlichten biblischen Begriffen weitergepflanzt, ohne daß seine Verwurzelung in der Reformation, in der Betonung des sola gratia und der Erlösung durch Christus so einfach zu erkennen wäre.

### 1. Die Berufung auf die reformatorischen Bekenntnisschriften in den Synodalverlässen

Verdeutlichen wir uns den weiteren Gang an der Entwicklung der Lehre und Kirchenverfassung der Brüdergemeinde, wie sie in den Synodalverlässen des 19. und 20. Jahrhunderts zum Ausdruck kommt. Diese Verlässe beginnen mit einer Erläuterung der Selbstbezeichnung Brüdergemeinde, Brüderkirche und Brüder-Unität und müssen dazu kurz auf die historische Entstehung eingehen. Dabei könnte man erwarten, daß die Reformation als Verbindungsglied zwischen der alten und neuen Unität eine wichtige Funktion oder Position hat. Das ist aber keineswegs der Fall. Die Reformation oder Luther werden nicht genannt oder zitiert. Und doch: Die Confessio Augustana bleibt wie bei Zinzendorf das einzige Bekenntnis der Brüdergemeinde.

Über hundert Jahre verpflichten sich die Gemeinden auf die ersten 21. Artikel der Augsburgische Konfession als der einzigen überhaupt genannten Bekenntnisschrift (in den Paragraphen über die Lehre der Brüdergemeinde):

„weil wir dieselbe für ein lauterer und der heiligen Schrift gemähes Glaubensbekenntniß halten, wie wir denn überhaupt keine Lehre für die Lehre unserer Gemeinde

6 Zit. nach Gerhard Reichel, August Gottlieb Spangenberg. Bischof der Brüderkirche. Tübingen 1906, S. 108.

7 Ebd. S. 118-120.

8 Ebd. S. 230.

erkennen, noch uns dazu bekennen, welche der Lehre Jesu und Seiner Apostel nicht gemäß ist. Es geziemt uns aber nicht, dasjenige, was die Schrift unbestimmt gelassen hat, bestimmen und dem Verstande erklären zu wollen“<sup>9</sup>.

Diese 1836 formulierte Fassung macht deutlich, daß die C.A. nicht in einem konfessionell-lutherischen Sinne verwandt wird, sondern als Zusammenfassung der biblischen Lehre Jesu und der Apostel. Genau dies ist die Weise, wie Spangenberg die Brüdertheologie verkirchlichte und zugleich von jedem Konfessionalismus fern hielt. Man kann sich fragen, ob ein solcher Bezug auf die C.A. überhaupt noch etwas mit der Reformation zu tun hat. Wenn es dann weiter heißt: „Wir erkennen einen Jeden in denselben [Kirchenparteien] für ein wahres Glied am Leibe Christi, der die Geburt aus Gott durch den heiligen Geist erfahren hat“, so zeigt sich, daß nicht ein Bekenntnis, sondern die Glaubenserfahrung und christliche Lebensweise zu den entscheidenden Merkmalen brüderischen Christentums gehören. Das ist pietistisch, nicht reformatorisch.

Ab 1879 tritt dann neben die C.A. das Apostolische Glaubensbekenntnis als Norm. 1914 wird die C.A. nicht mehr genannt, sondern nun erkennt und sagt die Brüdersynode, „daß in den grundlegenden Bekenntnissen der Reformationskirchen die Hauptstücke des christlichen Glaubens klar und einfach ausgesprochen sind“<sup>10</sup>. Man wird diese Formulierung sicherlich für angemessener und richtiger halten dürfen, aber das ausschließliche Festhalten an der C.A. war eine unmittelbare Wirkung der Bemühungen Zinzendorfs, die nun nicht mehr so klar erkennbar sind.

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wird immer häufiger die Litanei des Ostermorgens als Glaubensbekenntnis der Brüdergemeinde genannt<sup>11</sup>. Dieses liturgische Formular enthält Luthers Erklärung zum 2. und 3. Artikel des Glaubensbekenntnisses. Doch meint man sicherlich auch das Bekenntnis der Brüdergemeinde zum auferstandenen Christus und zur Auferstehung der Toten. Daß ein liturgisches Formular als Bekenntnis genannt wird, ist ein brüderisches Charakteristikum. Eine Liturgie gilt als eminent theologischer Text, der den Vorzug hat, daß er von der ganzen Gemeinde bekannt und gesprochen bzw. gesungen wird. Da die Ostermorgenliturgie als eine besonders typische Feier der Brüdergemeinde im 19. Jahrhundert ins allgemeine Bewußtsein der Landeskirche trat, konnte sie nun als charakteristisches Bekenntnis der Brüdergemeinde überhaupt gelten.

Alle Synodalverlässe äußern sich über das Verhältnis der Brüdergemeinde zur evangelischen Kirche und nehmen bis ins 20. Jahrhundert Zinzendorfs Tropen-

9 Verhandlungen des Synodus ... 1836. Gnadau 1838, S. 42 (§ 5).

10 Verlaß der General-Synode ... 1914. Gnadau 1914, S. 13.

11 Z. B. Verlaß der Allgemeinen Synode der Brüder-Unität, gehalten in Herrnhut 1889. Gnadau 1890, S. 16: „Diese Wahrheiten und ihre Erkenntnis unsererseits fassen wir nicht in einem streng formulierten Bekenntnis zusammen, wohl aber ist unser Verständnis des Hauptinhalts der christlichen Lehre in besonderer Weise zum Ausdruck gekommen in dem, was die Gemeinde seit mehr als hundert Jahren jährlich in der Litanei am Ostermorgen feierlich bekennt“.

lehre von 1744 auf, wonach die Brüdergemeine „bei sich drei Lehrweisen“, den mährischen, lutherischen und reformierten Tropus anerkennt. Im Grunde hält diese Lehre die historische Entstehung der Brüdergemeine aus böhmisch-mährischen, lutherischen und reformierten Gliedern fest und will ihre völlige Vermischung verhindern. Sie geht von der Überzeugung der Einheit der reformatorischen Grundanschauung aus. Der Synodalverlaß erläutert dies so:

„Die gesammte, aus der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts hervorgegangene evangelische Kirche lutherischer und reformirter Confession ist in der Hauptsache und namentlich in der Lehre von der alleinigen Autorität der heiligen Schrift in Glaubenssachen und von der Rechtfertigung durch den Glauben einig, und darin stimmt auch die um ein halbes Jahrhundert ältere böhmisch-mährische Brüder-Kirche mit ihr vollkommen überein; die Verschiedenheiten dieser drei Kirchenabtheilungen und ihrer Erkenntniß der christlichen Lehre und in äußeren Verfassungsformen und kirchlichen Gebräuchen sind verschiedene Auffassungen der einen göttlichen Wahrheit nach den verschiedenen Gaben und der besonderen Bestimmung, welche der Herr einer jeden derselben in Seiner Gesamtkirche gegeben hat, wodurch die Mitglieder derselben nicht von einander getrennt“ sind<sup>12</sup>.

Das Verhältnis der Brüdergemeine zur Reformation ist also im Bild des Baumes darzustellen. Die Wurzeln liegen in der heiligen Schrift, der Stamm der einen sich daraus herleitenden Kirche verästelt sich in der Reformation in drei Zweige: Böhmischo-mährische Brüder, Lutheraner, Reformierte. Jeder Zweig hat seine göttliche Bestimmung.

Es ist also nicht so, daß die Brüdergemeine die Reformation zu ihrer Legitimation bedürfte, vielmehr weiß sie sich als eine gleichberechtigte Schwester der einen evangelischen Familie, „der evangelischen ältste Schwester und Dienerin“<sup>13</sup>, die sich in der Hauptsache, dem Schriftverständnis und der Rechtfertigungslehre, mit der Familie der reformatorischen Kirchen einig weiß. In gewisser Weise ist die Brüdergemeine eine Reduktion aus dem reformatorischen Erbe, insofern sie nur die Hauptsache zu ihrem Grunde legt. Aber diese Reduktion betrachtet sie gerade als ihre besondere Stärke, denn die Reduktion enthält in ihrer Allgemeinheit und Weite ein ökumenisches Programm. Die Brüdergemeine ist die Verwirklichung eines überkonfessionellen Christentums oder, wie die Synode sagt: die Verwirklichung der Idee der Union. Und gerade dies empfinden die Brüder im 19. Jahrhundert als ein „köstliches Kleinod“<sup>14</sup>.

Weil die Brüdergemeine mit der Reformation, oder genauer: mit den reformatorischen Kirchen in Verbindung steht, darum wirkt sie unter ihnen zur Verlebendigung einzelner Kreise oder Gemeinden. Diese sog. Diasporaarbeit gehört zur Brüdergemeine wesensmäßig hinzu, und sie ist sich bewußt, daß sie „in den

12 Verlaß des Synodus ... 1848. Gnadau 1848, S. 199 f (§ 105).

13 Ebd. S. 203.

14 Ebd. 1848, S. 200.

Zeiten fast allgemeinen Abfalls am Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts“ „einen guten Samen in der Kirche“ erhalten hat, der zur Belebung der Kirche, zur Erweckung geführt hat<sup>15</sup>. Die Brüdergemeinde erkannte freilich auch, daß sie am Ende des Jahrhunderts weniger gefragt war und daß ihre Sozietäten eingingen.

Als die liberale, wissenschaftliche, historisch-kritische Forschung ins Seminar der Brüdergemeinde in Gnadenfeld Eingang fand, erhielt die Reformation eine Bedeutung, die man vorher so nicht gekannt hatte. So formulierte die Synode von 1914 eine „Grundsätzliche Stellung zur Lehre“, in der die Überzeugung ausgesprochen wird,

„daß unsere uns von den Vätern übermittelte Auffassung und Darstellung des Evangeliums aus den Tiefen des Wortes Gottes geschöpft ist und sich in voller innerer Übereinstimmung mit dem Schriftverständnis befindet, das Gott der Gesamtkirche durch den Dienst der Reformation geschenkt hat“<sup>16</sup>.

Es geht um die Schriftforschung als Frucht der Reformation. Damit soll eine biblizistisch-fundamentalistische Verengung abgewehrt werden, auch wenn zugleich gesagt wird, daß in den theologischen Bildungsstätten „keine unbedingte Lehrfreiheit im Sinn einer schrankenlosen Willkür herrsche“. Das reformatorische Schriftverständnis gewinnt eine neue Aktualität als Maßstab und Grenze gegenüber einer liberalen Theologie und gegenüber Irritationen in der Gemeinde.

## 2. Reformationsfest und Lutherfeiern in der Brüdergemeinde

Es mag auf den ersten Blick enttäuschend erscheinen festzustellen, daß das Reformationsfest nicht zu den Gedenktagen der Brüderkirche zählte<sup>17</sup>. Da Herrnhut zur sächsischen Landeskirche gehörte, wurde es als landeskirchliches Fest behandelt. Erst 1914, auf der eben genannten Synode, wird das Reformationsfest am 31. Oktober, „dem Anfang der Kirchenreformation Luthers“, ausdrücklich neben den brüderischen Gedenktagen genannt<sup>18</sup>.

Im 19. Jahrhundert kann man durchaus eine gewisse Zurückhaltung bei den Reformationsfeiern 1817, 1830, 1846, 1883 beobachten. Als der Ältestenrat von Herrnhut der Unitätsleitung 1817 den Vorschlag macht, das Reformationsfest durch eine Abendmahlsfeier zu „solennisieren“, erhält er zur Antwort: Am 31. Oktober genüge eine Predigt am Vormittag und ein feierliches Liebesmahl am späten Nachmittag, „ohne daß man am Abend noch eine Versammlung zu halten nöthig“ hätte<sup>19</sup>. Aber immerhin werden die besten Dichter der Gemeinde: Johann

15 Ebd. S. 205.

16 Verlaß der General-Synode ... 1914, S. 163 f.

17 So in dem Band: Die Gedenktage der erneuerten Brüder-Kirche. Gnadau 1848, 238 S.

18 Verlaß der General-Synode (wie Anm. 16), S.42.

19 UAC-Protokolle, 1817, S. 283 f und S. 187 zum folgenden

Baptist von Albertini<sup>20</sup>, Karl Bernhard Garve<sup>21</sup> und Gottlob Martin Schneider<sup>22</sup> gebeten, Psalme zum Fest zu verfertigen. Solche mehrseitigen Festpsalmen waren eine brüderische Sitte, aber auch sonst verbreitet. Der „Psalm zur Feier des dritten Reformations-Jubelfestes“ für Niesky liegt mir vor. Er feiert die Reformation „als den Geburtstag neuer Zeit“ und rühmt vor allem Luthers Bibelübersetzung aus dem Blickwinkel eines brüderischen Missionars:

„Seht wie Sein Wort in unsern Zeiten  
ein Band um alle Völker schlingt,  
wies nun durch aller Erden Breiten  
bis in die fernste Ferne klingt:  
bald wird man von des Herrn Versöhnen  
in allen Sprachen hören tönen“.

Und dann im Blick auf die Brüdergemeine und ihre Neugeburt:

„aus evangel'schem Geist wardst Du gezeugt,  
deß jauchze hochentzückt und tiefgebeugt“.

Der Gemeine ist also durchaus bewußt, was sie Luther und der Reformation verdankt und sie bekennt sich im Jubelpsalm auch dazu.

Im folgenden wird eine Verbindung von Luther zu Zinzendorf gezogen und die bei allen zeitbedingten Unterschieden gemeinsame Sache betont:

„Wie Luther dort, dem falschen Wahne,  
den alten Thron zu stürzen, ward gesandt:  
so stiftet um die Kreuzesfahne  
hier Zinzendorf ein neues Bruderband;  
das Wort vom Kreuz lockt Herzen fern und nah  
mit sanftem Zug zum Philadelphia“.

Sehr geschickt wird, so finde ich, vom Dichter auf den unterschiedlichen Charakter der beiden abgehoben: Luther, der Kämpfer, der den Thron des Papstes umstürzt, und Zinzendorf, der mit sanftem Zug eine Bruderschaft, ein Philadelphia, gründet. Diese Bruderschaft sammelte er um das „Wort vom Kreuz“, und damit hat er den Kern getroffen, das Verbindungsglied zwischen Zinzendorf und Luther: die Kreuzestheologie. Hier wird in wenigen Worten auf den Punkt gebracht, was man in den Synodalverlässen so deutlich nicht findet.

Im Jahr 1830 gedenkt die Brüdergemeine mit der Landeskirche der Übergabe der Augsburger Konfession vor 300 Jahren am 25. Juni. Da die C.A. als grund-

20 Geboren 1769 in Neuwied, 1796 Dozent am Theologischen Seminar der Brüdergemeine, 1810 Prediger, Bischof und Mitglied der Unitätsleitung, gest. 1831 in Berthelsdorf.

21 Geboren 1763 in Jeinsen bei Hannover, 1789 Lehrer am Theologischen Seminar der Brüdergemeine in Niesky, seit 1799 Prediger in Amsterdam, Ebersdorf, Norden, Berlin, Neusalz. Verfasser eines neuen Liturgiebuches und mehrerer Gedichtbände, gestorben 1841 in Herrnhut.

22 Geboren 1763 in Herrnhut, 1791 Prediger in Zeist, 1797 Haarlem, 1798 Gnadenfrei, 1809 Neusalz, 1811 Christiansfeld, 1814, Kleinwelka, 1818 Bischof und Mitglied der Unitätsleitung, 1849 in Herrnhut gestorben.

gendes Bekenntnis der Brüdergemeinde gilt, wurde dies Jubiläum auch gebührend gefeiert. Der Bericht aus Herrnhut ist recht ausführlich und eindrücklich. Man feierte drei Tage lang, den 25. bis 27. Juni. Am ersten Festtag predigte Bruder Stengård<sup>23</sup> in einer Ansprache über 1. Tim. 6, 12 über „die Stiftung“ der Evangelischen Kirche. Gegenstand des zweiten Festtages ist „das Verhältniß unserer Brüdergemeinde zur evangelischen Kirche“. Und hier wird sehr deutlich die Verbindung der Brüdergemeinde mit der evangelischen Kirche hervorgehoben. „Wir erinnerten uns daran, wie die Brüdergemeinde von Anfang ihrer Entstehung an sich immerdar zur A.C. bekannt habe, und bey jeder ihr gegebenen Gelegenheit es laut ausgesprochen habe, daß sie von der evangelischen Kirche auf keine Weise getrennt seyn wolle“. Man versicherte, bei dieser Lehre auch in Zukunft bleiben zu wollen. Am dritten Festtag predigte Bischof Johann Baptist von Albertini, der Jugendfreund Schleiermachers, über Matth. 10, 26 und 28 zu dem Thema: 'Die Hoffnung der Erhaltung unsrer Evangelischen Kirche'. Albertini war Vertreter des Idealtherrnhutianismus, jener Richtung, die die Zinzendorfzeit romantisch verklärte, und hatte wiederum einen Festpsalm gedichtet, der schon am ersten Tage gesungen wurde. Von der Brüdergemeinde sagt der Psalm ganz im Sinne der Predigten:

„Seit hundert Jahren neu erwacht,  
hält sie an dem Bekenntniß,  
deß wir uns jubelnd freun, mit Macht  
und festem Einverständniß“.

Der Psalm Albertinis steht eigentlich unter dem Thema der freien Gande: „frey macht uns Seine freye Gnade: frey macht uns Seiner Wahrheit Licht“. Oder:

„Millionen, seit dreyhundert Jahren,  
stehen vor des Lammes Thron,  
die der freyen Gnade Kraft erfahren:  
hört ihr Lied im höhern Ton!  
Kein gut Werk - wer waren wir, wir Armen! -  
nichts als freyes, göttliches Erbarmen  
hat uns Seligkeit gebracht:  
Preis sey Ihm und Ehr und Macht!“

Mit diesem Thema nimmt Albertini ein Leitthema aus Zinzendorfs Reden über die Augsburger Konfession auf. Das Stichwort enthielt etwas von der Freiheit gegenüber dem hallischen Pietismus und dessen sehr gesetzlichem Heiligungstreben. Im 19. Jahrhundert dürfte dieser Gegensatz nicht mehr entschei-

23 Johannes Stengård, geboren 1787 in Gothenburg/Schweden, 1814 Lehrer in Niesky, 1818 dort Inspektor der Unitätsanstalten, 1822 Prediger und Inspektor der Anstalten in Kleinwelka, 1825 Prediger in Herrnhut, 1832 Prediger und Inspektor der Mädchen-Anstalt in Gnadenberg, 1842 Prediger und Inspektor in Niesky, 1843 Bischof, 1848 in Herrnhut gestorben.

dend gewesen sein, aber das Stichwort der Freiheit gewann im Revolutionsjahr 1830 einen eigentümlich politischen Klang. Und man liest mit Staunen die Notiz zum Reformationstag 1830, daß nach einer obrigkeitlichen Anordnung das Fest „nicht allein als ein Fest der Glaubensfreiheit, sondern auch als ein Fest der wiederkehrenden Ordnung, Eintracht und Ruhe“ gefeiert werden solle. Nun - Bruder Stengård predigte über Gal. 5, 13: „Denn ihr seid zur Freiheit berufen, ihr Brüder. Nur lasset die Freiheit nicht zu einem Anlaß für das Fleisch werden, sondern dienet einander durch die Liebe“. Über diese Predigt von Stenberg bemerkt das Diarium folgendes:

„Er sprach im Eingang von dem Misbrauch christlicher Freiheit, der sich in unsern Tagen besonders seit dem Reformationsjubelfest 1817 gezeigt und zuletzt mit Aufruhr und Empörung in mehreren Ländern und auch in unsern Vaterland geendigt habe, wobey aber Gott seine schützende Hand über uns gehalten, daß wir uns heute der wiederkehrenden Ordnung, Eintracht und Ruhe dankbar erfreuen könnten, und dann redete er von dem wahren Wesen der evangelischen Freiheit“.

Lassen Sie mich schließlich das Lutherjahr 1883 nennen. Das Bild ist wieder ähnlich: ein gewisses Zögern auf Seiten der Unitätsleitung, aber durchaus Bereitschaft und Freude zur Feier in den Gemeinden. Es ist verständlich, daß die Unitätsleitung auf die Anfrage einer Gemeinde keine eigene Anweisung zur Feier herausgibt, sondern auf die Verfügungen der Regierungen und Konsistorien verweist. Sie ist aber bereit, ihren Namen unter die Einladung des Wittenberger Luther-Comites setzen zu lassen, und entsendet einen Vertreter unter die zentrale Feier in Wittenberg vom 12.-14. September. Sie läßt sogar ihre Sitzung an diesem Tage ausfallen und besucht stattdessen die Lutherfeier der Schule im geschmückten Gasthofssal. Der Jahresbericht der Gemeinde Herrnhut bekundet, daß das Säkularfest der Geburt Luthers ein Höhepunkt im Gemeindeleben war, auf das man sich seit Ostern durch Vorträge über Luthers Leben vor Erwachsenen und auch in Kinderstunden, sowie durch mehrere Berichte über die Lutherfeiern in Wittenberg vorbereitete. Der Geburtstag Luthers wurde am 10. und 11. (einem Sonntag) November begangen, mit einer Feier des Männergesangvereins am Samstagabend, der Festpredigt und einer liturgischen Versammlung mit Festpsalm am Sonntag.

„Es war eine erhebende und, wie wir hoffen, für viele gesegnete Feier, welche der Herr uns bereitet hatte, und welcher auch nach Aussen hin durch Fahenschmuck und festliches Geläut am Sonnabend Nachmittag von 1-2 Uhr, sowie durch die Klänge der Posaunen am Sonntag Morgen ein entsprechender Ausdruck gegeben worden war“<sup>24</sup>.

Aufschlußreich ist ein Blick in die Brüderzeitschrift dieser Zeit mit dem Titel 'Der Brüderbote'. In der Augustnummer findet sich ein erster Artikel zum Lu-

24 UA Herrnhut R 6 Ab 39 Diarium von Herrnhut 1883 Memorabilien.

therjubuläum von K. Williger, der ausgesprochen kritisch ist und der die Tatsache angreift, daß die Pläne zu einem großen Kirchenfest „wohl ursprünglich von der Welt ausgegangen“ sind<sup>25</sup>. Die aber will aus Luther einen „Geisteshelden“, „Haupthelden der Geistesfreiheit“ machen und hält von lutherischer Kirche und Orthodoxie nichts. Er greift auch die nationale Verengung an, die aus diesem Anlaß ein „großes *deutsches* Volksfest“ feiern will. Und dann zitiert er Luther selbst: „Die, welche mit Ernst Christen sein wollen und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, müßten mit Namen sich einzeichnen und etwa in einem Hause allein sich versammeln, zum Gebet, zum Lesen, zum Taufen, das Sacrament zu empfangen“<sup>26</sup>.

Er sieht in Luther also den Kritiker der Volkskirche, der auf die kleine lebendige Gemeinde zielt, und erkennt in ihr ein Vorbild für die Brüdergemeinde. Das Novemberheft enthält von Otto Ferdinand Uttendorfer einen längeren Artikel über „Dr. Martin Luther, der Begründer der deutschen evangelischen Theologie“<sup>27</sup>.

Darin leitet er die Theologie Luthers aus seiner Glaubenserfahrung ab, die im „Herzen seinen Sitz und Ausgangspunkt habe, vermöge dessen der Mensch etwas ergreift, was Gott selber in Jesu Christo thatsächlich offenbart hat“ (S. 259). In dieser geistgewirkten Glaubenserfahrung las er die heilige Schrift neu und führte aus ihr den Beweis, „daß das, was er erlebt hatte, nicht etwas bloß ihm persönlich angehörendes sei, sondern *das* menschliche Erlebniß, von dem Gott wolle, daß es alle Menschen machen zu ihrem Heil“ (S. 262). Luther wird hier eindrücklich aus einer erwecklichen Erfahrungstheologie gedeutet, die damals zumindest von einem Teil der Brüdergemeinde vertreten wurde. Zu ihr gehörte auch Hermann Plitt, der sich als letzter mit einem Aufsatz über Luther und Zinzendorf im Vergleich meldete. Die beiden letzteren waren eine Zeitlang Dozent am theologischen Seminar der Brüdergemeinde gewesen und darum sicherlich von Einfluß auf ihre Schüler. Man muß sich fragen, inwieweit ihre Sicht nicht durch die allgemeine theologische Entwicklung in der evangelischen Theologie geprägt wurde. Plitt selbst hatte aber auch die Erweckung im Nieskyer Pädagogium 1841 erlebt, die für ihn eine wichtige Funktion hatte.

### 3. Die Lutherrenaissance im 20. Jahrhundert

Wenn ich schließlich von der Lutherrenaissance innerhalb der Brüdergemeinde reden will, so gilt auch hier, daß diese durch die Neuentdeckung Luthers in der evangelischen Theologie angeregt wurde. Darunter versteht man eine theologische Schule der zwanziger Jahre, die durch die Lutherforschungen Karl Holls und anderer zu einer Neubewertung von Luthers Theologie und seiner reforma-

25 Der Brüder-Bote 1883, S. 194-198, hier S. 195.

26 Ebd., S. 197.

27 Ebd., S. 255-269.

torischen Entdeckung führte. Unter dem Einfluß dieser Bewegung haben auch Dichter wie Jochen Klepper und Kurt Ihlenfeld gestanden und ihre Beschäftigung mit religiösen Fragen bestimmt<sup>28</sup>. Für die Brüdergemeinde muß man zunächst einmal feststellen, daß sie seit Beginn des 20. Jahrhunderts erhebliche Fortschritte in der Erforschung der Theologie Zinzendorfs machte, vor allem durch die Begründung der 'Zeitschrift für Brüdergeschichte' im Jahre 1907, die Zinzendorfs Jugendtagebücher und andere Quellen edierte, aber auch durch die Forschungen von Gerhard Reichel. Das Reformationsjahr 1917 gab den Anstoß zu Beiträgen über Zinzendorf und Luther in der Zeitschrift 'Herrnhut'. Doch erst die Lutherrenaissance der Universitätstheologie hat dann zu einer grundsätzlich neuen Bewertung und Sicht Zinzendorfs Anlaß gegeben.

Man kann sich das Gesagte am Lebenslauf des späteren Dozenten und Unitätsdirektor Heinz Renkewitz verdeutlichen. 1902 geboren, studierte er seit 1921 Theologie am Brüderseminar in Gnadefeld und wurde zum Dozenten für Kirchengeschichte am Seminar berufen. Auf diese Aufgabe bereitete er sich durch ein Studium an den Universitäten Göttingen und Leipzig 1924/25 vor. In Göttingen lernte er Karl Barth kennen, der ihn anzog. In Leipzig fand er in dem Lutherforscher Heinrich Böhmer, dem Autor des Buches 'Der junge Luther', seinen Lehrer und Doktorvater. Dieser setzte ihn zwar an eine Dissertation über Hochmann von Hochenau, einen radikalen Pietisten im Umfeld Zinzendorfs. Doch wurden seine späteren Arbeiten über Zinzendorf sichtlich von Themen der lutherischen Theologie bestimmt. So hielt er 1929 einen Vortrag über 'Gesetz und Evangelium bei Zinzendorf', 1931 'Die Grundlagen der Theologie Zinzendorfs', 1932 'Luther und Zinzendorf'. Schon damals meinte Unitätsdirektor Otto Uttenhöfer zu acht Thesen von Heinz Renkewitz über die Bedeutung des Kreuzes Christi, daß sie zu stark auf Luther und zwar in Barthscher Auffassung zurückgingen.

Renkewitz war nur einer der Dozenten, die das lutherische Erbe bei Zinzendorf neu entdeckten. Sein Kollege, der Archivar Wilhelm Bettermann, schrieb das noch heute grundlegende Buch 'Sprache und Theologie bei Zinzendorf' (1935), das eine Analyse zahlreicher Sprachbilder Zinzendorfs enthält. Es enthält eine neue Deutung der bis dahin mehr oder weniger als Entgleisung angesehenen Sichtungszeit der Brüdergemeinde in der Wetterau (1743-1749) mit ihrem Blut- und Wundenkult und lehrt ihre Wurzeln in einer lutherischen Kreuzestheologie und in einem biblischen Realismus zu erkennen. Zinzendorf habe sich Luther in der Sprache des Barock angeeignet.

Diese Sicht der Herrnhuter Renkewitz und Bettermann wurde 1937 durch die Ergebnisse einer glänzenden Dissertation aus der der Schule Hans-Joachim Iwands bestätigt, durch Samuel Eberhards Buch 'Kreuzestheologie. Das reforma-

28 Kurt Ihlenfeld, Freundschaft mit Jochen Klepper. Witten/Berlin 1958, S. 17 ff.

torische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung'. Diese Forschungsergebnisse hat der angesehene lutherische Systematiker Gerhard Gloege 1950 aufgenommen und seinerseits in einer Studie 'Zinzendorf und das Luthertum' bestätigt<sup>29</sup>. Die Entdeckung Zinzendorfs als Lutheraner, die Wiederentdeckung seiner Kreuzestheologie kam zur rechten Zeit, nämlich in der Zeit des Kirchenkampfes. Sie war für Renkewitz und andere nicht nur eine wissenschaftliche Entdeckung, sondern eine existentielle Lebenshilfe von praktischer, kirchenpolitischer Bedeutung, die ihren Weg in die Nähe von Barmen führte. Sie blieben freilich eine kleine, wenn auch hervorgehobene Gruppe.

Man hat von Seiten der skandinavischen Lutheraner dieser Deutung Zinzendorfs widersprochen.: Zinzendorf stehe in der Traditionslinie Augustin - Bernhard von Clairvaux - Spiritualismus - Neuprottestantismus<sup>30</sup>. Diese Sicht ist innerhalb der Brüdergemeinde nicht unwidersprochen geblieben, und Renkewitz hat seine Einwände in Rezensionen vorgebracht<sup>31</sup>. Unter den neueren Zinzendorfforschern hat insbesondere Erich Beyreuther das lutherische Erbe Zinzendorfs betont und als Lutheraner die Paradoxien im Denken Zinzendorfs, seine soziale Stellung und seine barocke Sprache in Beziehung zu seiner lutherischen Tradition und bleibenden Verankerung gestellt<sup>32</sup>. Nun wollen wir hier nicht die Zinzendorfforschung weiter verfolgen. Sie wurde hier nur als ein Indiz für das Selbstverständnis der Brüdergemeinde angeführt, und es kann keine Frage sein, daß die Brüdergemeinde auch heute in dem Bewußtsein lebt, ein volles Mitglied der evangelischen Kirche zu sein, und sich dafür auf Zinzendorf selbst beruft. Seine Kreuzestheologie, das Leben aus der Erlösung und Gnade, die Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten ist ihr das von Zinzendorf her vermittelte Kleinod ihrer Frömmigkeit, an dem sie festhalten will. Bei aller gelegentlichen, sicherlich zum Teil berechtigten Kritik an Lutherfeiern, Lutherverehrung, Luthertourismus u.a. ist ihr das sola scriptura, sola gratia und solus Christus das Fundament ihres Glaubens.

Fassen wir zusammen:

- 
- 29 Abgedruckt in: Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen 3 (1950), Nr. 12, Sp. 126-130, Nr. 13, Sp. 137-140. Auch als Sonderdruck: Jena 1950, 36 S.
- 30 So Leiv Aalen, Die Theologie des Grafen von Zinzendorf. Ein Beitrag zur 'Dogmengeschichte des Protestantismus'. In: Gedenkschrift für D. Werner Elert. Hg. von Friedrich Hübner, Berlin 1955, S. 220-240. Ausführlicher begründet Aalen seine Thesen in seinem Werk: Die Theologie des jungen Zinzendorf. Berlin und Hamburg 1966. Ferner Gösta Hök, Zinzendorfs Begriff der Religion. Uppsala/Leipzig 1948.
- 31 Heinz Renkewitz, Rez. zu L. Aalen: Die Theologie des jungen Zinzendorf. In: ThLZ 96 (1971), Sp. 842-845; ferner ders. zum Werk von Gosta Hök: War Zinzendorf ein Spiritualist? Zur neuen Zinzendorf-Forschung. In: EvTh 9 (1949/50), S. 529-558.
- 32 Siehe dazu vor allem seinen Aufsatz: Zinzendorf und Luther. Zum 200. Todestag des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf am 9. Mai 1960. In: Luther-Jahrbuch. 28 (1961), S. 1-13.

1. Wenn die Brüdergemeinde auf ein eigenes Bekenntnis bewußt verzichtete, so sollte damit zum Ausdruck kommen, daß das Wort der Schrift ihre einzige Glaubensgrundlage ist.

2. Die dennoch bis zur Gegenwart durchgehaltene Berufung auf die reformatorischen und altbrüderischen Bekenntnisse, insbesondere die ersten 21 Artikel der Augsburger Konfession ist nicht in einem konfessionellen lutherischen Sinn gemeint, sondern im Sinne des Grundkonsenses der reformatorischen Erkenntnis, ihrer Einheit in Schriftprinzip und Rechtfertigungslehre.

3. Die Brüdergemeinde hat ihre innere theologische Mitte immer in der Christusgemeinschaft gesehen, die sie im Festhalten an Zinzendorfs Entdeckung der Erlösung und Stellvertretung Christi als Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten, als absolutes Angewiesensein auf Gnade und Verdienst Christi verstand. Auch wenn die Zinzendorfforschung eigentümlich schwankt in ihrer Verhältnisbestimmung der Theologie Zinzendorfs zu Luther, die Grunderfahrung Zinzendorfs einer personellen Konnexion mit dem Martermann bleibt ihr ein durch Luther vermitteltes Kleinod ihrer Frömmigkeit.

### Anlagen

1. Der Bericht über das Andenken an die Augsburger Konfession in der Gemeinde Herrnhut 25.-27. Juni 1830

„Am 25ten, 26ten und 27ten feierten wir ein gesegnetes Jubelfest der Übergabe der Augsburger Confession. Wir dachten dabei an das so gesegnete Jubelfest der Reformation 1817 zurück, das allen, die dasselbe damals hier begangen haben, in unvergeßlichem Andenken geblieben ist, und hatten nur den Wunsch, daß uns der Herr einen lieblichen Nachgenuß der Segen, die damals so reichlich über die Gemeine ausgeflossen waren, schenken möchte. Und gewiß dürfen wir sagen, der Herr hat diesen Wunsch in Gnaden erhört. Am Vorabend des Festes wurde zur Vorbereitung auf dasselbe die Geschichte der Übergabe der Augsburger Confession gelesen. Am ersten Festtag Freitag 25. Juny wurde früh halb neun das in der Osterlitaney enthaltene Glaubensbekenntniß gebetet. Um 10 war die Festpredigt, die Br. Stengård hielt. Er sprach nach dem vorgeschriebenen Text 1. Tim. 6, 12 über *die Stiftung der Evangelischen Kirche* durch die Übergabe der A.C. Er erinnerte an die wunderbaren Wege Gottes, durch welche jene ersten Bekenner in den 13 Jahren seit dem Anfang der Reformation nach und nach zur lebendigen sonnenhellen Überzeugung von der evangelischen Wahrheit geführt wurden, wie sie, nach dem dieser Beruf ihnen klar geworden war, zu einer festen Liebesverbindung zusammen traten, und ein gutes Bekenntniß ihres Glaubens ablegten vor vielen Zeugen; wie sie endlich für dieses ihr Bekenntniß einen guten Kampf des Glaubens kämpften, durch welchen unter dem Beistand des Herrn der evangelischen Kirche ihr festes Bestehen bis auf den heutigen Tag errungen

wurde etc. Nachmittag um 4 war ein fröhliches Liebesmahl mit einem von Br. v. Albertini gedichteten Festpsalm, und Abends um 8 versammelte sich die Gemeinde auf dem Platz zu einem Abendsegen, wodurch der schöne Tag lieblich beschlossen wurde.

Am zweiten Festtag Samstag 26. Juny versammelten wir uns Vormittags 10 Uhr zu einer feierlichen Festversammlung mit unsern Kindern, welche Br. Stengård hielt. *Das Verhältniß unserer Brüdergemeinde zur evangelischen Kirche* war der Hauptgegenstand unsrer Betrachtung. Wir erinnerten uns daran, wie die Brüdergemeinde vom Anfang ihrer Entstehung an sich immerdar zur A.C. bekannt habe, und bey jeder ihr gegebenen Gelegenheit es laut ausgesprochen habe, daß sie von der evangelischen Kirche auf keine Weise getrennt seyn wolle. Und so gelobten wirs auch jetzt feierlich einander und dem Herrn, dessen Gegenwart sich kräftig unter uns zu fühlen gab, daß wir durch seine Kraft bey der in der A.C. so schön ausgedrückten Lehre von unsrer Seligkeit unverrückt bleiben wollen, solange unsre Brüdergemeinde besteht. Jemehr aber in dieser Stunde dieser Wunsch unser aller Herzen durchdrang, desto mehr waren unsre Blicke auf unsre lieben Kinder gerichtet, mit dem herzlichen Flehen zum Herrn, daß er ihnen schon in ihrer Jugend eine selige Einsicht in die Lehre von der Versöhnung gewähren wolle, und daß auch dieses Jubelfest einen unauslöschlichen Eindruck in ihren Herzen zurück-lassen möge, daß sie den hohen Beruf haben, evangelische Christen zu werden. Sie waren in der letzten Zeit unterrichtet worden über den Zweck des bevorstehenden Jubelfestes und über den Inhalt der 21 Artikel der A.C. Es wurden ihnen nun darüber einige Fragen vorgelegt, welche von ihnen deutlich und vernehmlich beantwortet wurden. Und zum Schluß legten sie das feierliche Versprechen ab: Wir wollen Ihn bekennen vor den Menschen, damit Er sich dereinst zu uns bekennen könne vor Seinem himmlischen Vater. Dazu wurden sie der Gnadenleitung des Herrn in einem Gebet herzlich empfohlen. Ihre Herzen waren, wie in dieser ganzen Zeit, so insonderheit in dieser feierlichen Stunde lebhaft angeregt, und wir wollen gläubig hoffen, daß bey dieser Gelegenheit ein Samenkorn in ihre Herzen gefallen seyn werde, welches dereinst aufgehen und schöne Früchte tragen wird.

Zum Schluß dieses festlichen Tages erquickten wir unsre Herzen bey dem Genuß des Leibes und Blutes Jesu im heiligen Abendmahl, und vereinigten uns zu dem feierlichen Entschluß: Wir wolln beym Kreuze bleiben, die Marter Gottes treiben, bis wir Ihn sehn von Angesicht. Es war bey dieser Gelegenheit ein neuer schöner altarmäßiger scharlachbehängener Abendmahls-Tisch angeschafft worden.

Am dritten Festtag Sonntag 27. Juny war früh halb neun die Dankliturgie und um 10 Uhr die Festpredigt, die Br. v. Albertini über den vorgeschriebenen Text Matth. 10, 26 und 28 hielt. *Die Hoffnung der Erhaltung unsrer Evangelischen Kirche* war dabey der Gegenstand unsrer Betrachtung. Wir freuten uns, daß Er,

der ein verborgener Gott ist, sich uns so herrlich geoffenbaret hat in seinem Wort, und durch die Erfahrungen, die Er Seine Kirche hat machen lassen, daß nun die Lehre von Seiner Versöhnung auf den Dächern gepredigt wird. Wir hielten uns die Zusage des Herrn vor, daß die Pforten der Hölle Seine Gemeinde nicht überwältigen sollen, und ermunterten uns, uns nicht zu fürchten vor denen, die den Leib tödten, aber die Seele nicht mögen tödten, desto mehr aber die kindliche Furcht im Herzen zu bewahren vor dem, von dem dereinst unsre ewige Seligkeit abhängt.

Abends halb acht Uhr machten wir mit Lob- und Dankgesängen den Beschluß dieses fröhlichen Jubelfestes mit dem Eindruck, daß Gott uns in diesen Tagen viel Gnade und Friede gegeben hat, durch die Erkenntniß Gottes und Jesu Christi unsers Herrn“.

Robert C. Walton

## Elias Hicks (1748-1830) und die Spaltung der "Gesellschaft der Freunde" in Amerika 1827/28: Das Ringen und die Seele des Quäkertums im frühen 19. Jahrhundert

### Einführung

Bevor wir uns mit Elias Hicks und der Spaltung der 'Gesellschaft der Freunde' in Amerika beschäftigen können, müssen wir die Welt, aus der Elias Hicks stammte, kennenlernen.

Wäre Elias Hicks im Alter von fünfundsechzig oder siebzig Jahren gestorben, hätte man ihn wegen seiner Verdienste um die 'Gesellschaft der Freunde' in mehr als fünfzig Jahren gerühmt. Doch man vergaß ihn. Es war sein Schicksal, so lange zu leben, daß er die großen Veränderungen in den amerikanischen Kirchen, die sich auch auf die 'Gesellschaft der Freunde' auswirkten, voll miterlebte. Zu diesen Veränderungen zählte die Annahme der englischen und amerikanischen 'Evangelical'-Bewegung in der Mehrzahl der amerikanischen Kirchen. Der erste Teil dieser Entwicklung – bekannt unter der Bezeichnung 'Erste große Erweckung in Amerika' – begann 1738 und endete knapp zehn Jahre später, etwa zu der Zeit, als Elias Hicks geboren wurde. Diese erste Erweckung identifiziert man mit Männern wie Jonathan Edwards, John Wesley und vor allem Georg Whitefield. Ein großes Verdienst kommt ihr bei der Schaffung eines Zusammengehörigkeitsgefühls unter den verschiedenen Kolonien zu. Hieraus konnte sich ein Nationalgefühl entwickeln, das die Voraussetzung für die amerikanische Unabhängigkeit war. Es ist sicher gut, sich zu vergegenwärtigen, daß dem Christentum bei der Geburt einer neuen Nation eine zentrale Rolle zukam. Interessant, aber oft vergessen ist die Tatsache, daß die erste Erweckung sehr viel von der englischen Aufklärung in ihrer Anthropologie und der praktischen Ethik übernommen hatte. Das beste Beispiel ist sicher die Theologie Edwards', die innerhalb der nächsten einhundertfünfzig Jahre von seinen Anhängern konsequent relativiert wurde.

Obwohl er ihre Lehren nicht konsequent gebrauchte, spielte die Aufklärung eine zentrale Rolle im Denken von Elias Hicks. Sein Verhältnis zum Deismus ist typisch. Er lehnte dessen Theologie ab, gleichzeitig akzeptierte er aber die rationale Grundlage des Deismus<sup>1</sup>. Das Resultat war, daß ihm vielfach vorgeworfen wurde, Unitarier zu sein. Meines Erachtens geht dieser Vorwurf zu weit. Tatsächlich verteidigte Hicks eine rationale Konzeption der Freiheit von Dogmen

1 „He Elias Hicks was classified with almost every condemned errorist that has ever appeared in the Christian Church [...] His whole demeanor was more that of a humble saint, than of a scoffing infidel“, Elias Hicks and the Hicksite Quakers. In: The Christian Examiner, Fourth Series 16 (Boston 1851), S. 322.

und behauptete, daß sich religiöse Lehrsätze auf vernünftige Überlegungen stützen könnten. Seine Auffassung über die Freiheit des Gewissens folgt konsequenterweise seiner Verteidigung der Freiheit von Dogmen. Leider ist Hicks nicht immer so konsequent in seinem Denken. In den fünfzig Jahren seiner Tätigkeit verteidigte er mit Überzeugung die folgenden Auffassungen in seinem Kampf gegen die Welt und zur Erneuerung und Rettung der Gesellschaft der Quäker aus dieser Welt. Hicks ist gegen die Sklaverei, das Freimaurertum, missionarische Gesellschaften, Glaubensbekenntnisse, den Deismus, den Krieg, Erweckungen, kirchliche Hierarchien, 'Blue Laws' – worunter man Gesetze zur Reinhaltung der Gesellschaft verstand –, das Erntedankfest, den Erie-Kanal, öffentliche Schulen, das Tragen von Gummischuhen bei Regen usw. Es darf also nicht verwundern, daß seine Gegner über ihn in Verzweiflung gerieten<sup>2</sup>.

Manche seiner Ansichten kann man bestenfalls als exzentrisch bezeichnen, wobei er jedoch nicht konsequent ist. Andere, wie beispielsweise seine Opposition zu öffentlichen Schulen, verkörpern eine tief verwurzelte Abneigung gegen schulische Erziehung. Die damaligen Quäker kamen vom Quietismus und einem teilweise widersprechenden Rationalismus des 18. Jahrhunderts her. Der Quietismus war in Europa weit verbreitet und hatte auch im katholischen Hochadel seine Befürworter. Hicks bietet ein exzellentes Beispiel für Verhaltensweisen des Quietismus. Er versucht, das Menschliche in der Religion zu vernichten, damit der reine Geist walten könne<sup>3</sup>. Der Quietismus behauptet, daß die menschliche Natur geistlich steril sei und sucht nach einer geistlichen Inspiration durch das, was der Quäker als innere Kreuzigung des Selbsts bezeichnet. Das äußerliche Mittel für diese Kreuzigung des Selbsts war für die Quäker die Stille und das Warten auf das innere Licht, d.h. die Erlangung göttlicher Inspiration. Die Quäker-Quietisten waren davon überzeugt, daß häusliche Gebets- und Bibelstunden die Suche nach dem inneren Licht erschwerten. Alles, was diese Suche beeinträchtigen konnte, war zu vermeiden. Diese Ansicht bedeutet letztlich die Ablehnung des Intellekts und der Vernunft. Der Quietismus unter den Quäkern führte zur Stagnation ihres Glaubens und ihrer Bewegung. Die Dynamik, die unter den einfachen 'Freunden' zu finden gewesen war, war nicht mehr vorhanden. Die Hoffnung, daß aus einem kleinen Samen eine große Kirche entstehen würde, geriet in Vergessenheit. Die erstaunliche Fähigkeit der Quäker, in England Leute aus verschiedenen Schichten der Gesellschaft in den ersten dreißig Jahren ihrer Existenz zu gewinnen, war unter den amerikanischen Quäkern des 18. Jahrhunderts praktisch unbekannt<sup>4</sup>.

2 Bliss Forbush, *Elias Hicks. Quaker Liberal*. New York 1956, S. 53, 152, 153, 176, 166, 35, 154, 176, 181, 212, 54, 162.

3 Rufus M. Jones, *The Later Periods of Quakerism*. Bd. 1 London 1921, S. 63, 75, 82.

4 Ebd. S. 63, 75, 82, 101; Elber Russell, *The Separation after a Century*. Nachdr. vom 'Friends Intelligencer' 1928, S. 45-46.

Hicks war bemüht, die 'Gesellschaft der Freunde' im Sinne des Quietismus zu erneuern. Er sah die Gesellschaft der Bedrohung äußerer und innerer Feinde ausgesetzt. Seine Ansichten zwangen ihn ständig dazu, Erziehung und Lebenswandel anderer Denominationen anzugreifen. Gleichzeitig brachte er seine Skepsis gegenüber dem üppigen Leben der städtischen Quäker mit ihren feinen Manieren und der guten Erziehung klar zum Ausdruck. Man kann mit Recht behaupten, daß Hicks das ländliche Quäker-Ideal seiner Jugend in Jericho, Long Island, immer beispielhaft vor Augen hatte, doch damit ist auch schon mehr als genug gesagt worden. Sein Vetter war ein großer Schiffseigner in Manhattan<sup>5</sup>. Hicks kannte die wohlhabenden und reichen Quäker mit ihrer Bildung und guten Erziehung offensichtlich besser, als man vermuten würde. Er selbst war nicht ungebildet, jedoch als Autodidakt neigte er dazu, gewisse Werke zu hoch einzuschätzen oder falsch zu verstehen. Das trifft besonders bei seiner Beschäftigung mit dem deutschen Kirchenhistoriker Mosheim zu, der ein ausgesprochener Rationalist war. Hicks studierte und schätzte auch die etwas sonderbare Theologie Swedenborgs sowie die mystischen Werke von John Woolman<sup>6</sup>. Ihm fehlte die nötige theologische Bildung, um sich mit der neuen evangelischen Bekehrungstheologie auseinanderzusetzen, die zum Teil entstanden war, um die Lehre der Französischen Revolution abzuwehren.

Als er im Begriff war, sich ein Konzept zu erstellen, mußte er sich zunächst mit den Folgen der zweiten Erweckungsbewegung in Amerika auseinandersetzen, die schon im Begriff war, die Grundlage des 'Evangelical America' aufzubauen. Diese Erweckung begann in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts unter der Führung von Timothy Dwight und seines Kreises am Yale College. Der amerikanische Historiker May erkannte die Bedeutung dieser Entwicklung am besten. Er bemerkt, daß die Erweckung nicht nur dazu verhalf, eine evangelische Theologie der Bekehrung in Amerika endgültig zu etablieren, sondern ebenso eine neue Form der Politik hervorzurufen, die sich der evangelikalen Sprache bediente und sie für ihre politischen Ziele benutzte. Das führte u.a. dazu, daß sich die Funktion der Aufklärung in Amerika weitgehend änderte, jedoch ohne diese zu beenden. Um seine Pläne für eine Reform der 'Gesellschaft der Freunde' zu verwirklichen, hätte Hicks die letzte Entwicklung richtig verstehen müssen<sup>7</sup>.

Bald entdeckte er zu seinem großen Bedauern, daß die neue Theologie nicht nur in Amerika, sondern auch bereits in England Fuß gefaßt hatte. Diese neue Theologie wurde von den Dubliner und Londoner Jahrestagungen der Quäker, den 'Yearly Meetings', nach New York, Philadelphia und Baltimore vermittelt. Diejenigen, die diese neuen Einflüsse befürworteten, entwickelten auch andere

5 Forbush (wie Anm. 2), S. 53, 152-153, 176, 106, 35, 154, 176, 181, 212, 54, 162. Edward Grubb, *Quaker Thought and History. A Volume of Essay*. New York 1925, S. 798.

6 Forbush (wie Anm. 2), S. 21-22, 172, 175.

7 Sidney Ahlstrom, *A Religious History of the American People*. New Haven 1973, S. 243 ff

Pläne für die 'Gesellschaft der Freunde' in Amerika. Die aus England kommenden Strömungen waren die Früchte der Wesleyschen Erweckung, die die Brüder Charles und John Wesley initiiert hatten. Die Wesleys hatten die Absicht, die Staatskirche zu erneuern, doch nach dem Tode Charles Wesleys verselbständigte sich allmählich die Bewegung. Ein Grund dafür bestand darin, daß die Bischöfe der englischen Staatskirche nicht mit den Wesleys einverstanden waren.

Der Hintergrund dieser Entwicklung ist für unsere Betrachtung des Elias Hicks von Bedeutung. Der französische Historiker Elie Halevy betonte die Wichtigkeit der Religion in der englischen Gesellschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Er vertritt die Ansicht, daß der Methodismus, die englische Gesellschaft – und hier besonders die Handwerker und gewisse Elemente der herrschenden Schicht – gestärkt und eine Art Sozialzement geschaffen habe, um hierdurch England vor einer ähnlichen Revolution wie derjenigen in Frankreich zu bewahren. In seiner Forschung hat Halevy mit Recht festgestellt, daß der Methodismus nicht nur die Erneuerung der Staatskirche verursachte. Der methodistische 'Evangelicalism' erweckte und belebte auch die anerkannten älteren Gemeinschaft der Nonkonformisten. Diese Gemeinschaften lehnten den Rationalismus und die von Anfang an vorhandene Sympathie für die Französische Revolution ab. Die neue Erweckung unter den englischen Quäkern verhalf ihnen zu neuer Kraft, zunächst in England und Irland, später in Amerika, hier besonders in New York, Philadelphia und Baltimore, von wo aus traditionell enge Beziehungen nach Dublin und zum Londoner 'Meeting' bestanden. Aus diesen 'Meetings' wurden sogar Missionare ausgesandt, um die amerikanischen 'Freunde' zu erwecken. Oftmals handelte es sich bei diesen um Bekehrte, die von anderen Gemeinschaften zu den Quäkern gekommen waren. Nolens volens brachten sie andere Meinungen und Ideen mit. Aber, was genau brachten sie mit<sup>8</sup>?

In den meisten Fällen vertraten sie das 'Evangelical'-Ideal. Sie waren von der Unfehlbarkeit der Bibel („plenary inspiration of the bible“), der Gottheit Christi und seines Sühnetodes („substitutionary atonement“) überzeugt. Die totale Verworfenheit der Menschen („total depravity“) und damit auch die Notwendigkeit einer persönlichen Bekehrung wurde von ihnen betont. Obwohl die meisten Quäker von der Bekehrung und der Anweisung Jesu an seine Jünger, das Evangelium allen Menschen zu predigen, wußten, führte die evangelikale Auslegung dieser Botschaft zu einer Schockwirkung. Dies gilt besonders im Hinblick auf die Lehre von der totalen Verworfenheit des Menschen. Diese Lehre breitete sich zuerst unter den englischen 'Freunden' und dann unter den Quäkern der amerikanischen Großstädte aus. Dieser Entwicklung folgte auch gleichzeitig die Ausbreitung der zweiten großen Erweckung in Amerika, die eine ähnliche Theologie

8 Elie Halevy, *The History of the English People in the 19th Century*. Bd. 1: Religion. London 1923.

vertrat<sup>9</sup>. Unter den Bekehrten der 'Cane Ridge Erweckung' (1801) waren zwar keine Quäker, doch war diese Erweckung tonangebend für die Zukunft. Elias Hicks war davon überzeugt, daß seine Welt zerschlagen und von einer fremden Welt bedroht würde. Die neue Theologie verdeutlichte, daß die Zeit der Aufklärung vorbei war und eine neue Welt geboren wurde.

Die unitarische Zeitschrift 'The Christian Examiner' hat die Lage innerhalb der 'Gesellschaft der Freunde' am besten beschrieben. Der 'Examiner' bemerkte, daß viele Quäker im Laufe der Zeit sehr reich oder wohlhabend geworden waren. Sie entwickelten die Mentalität, die heute unter Establishment-Mentalität verstanden wird, doch gebrauchte der Verfasser diesen Begriff nicht. Gleichfalls registrierte er eine neue, soziale Akzeptanz der wohlhabenderen Mitglieder der 'Freunde' in den Städten seitens der anderen Kirchen. Diese Entwicklung zog die Betonung des Dogmas im Sinne der evangelikalischen Theologie und das Verlangen nach Zustimmung zum Bekenntnis nach sich. Aus der Sicht eines Unitariers führte diese Entwicklung zu großen internen Spannungen unter den amerikanischen 'Freunden'. Der unitarische Beobachter bemerkte schließlich, daß mehr als die Ausbreitung der Orthodoxie auf dem Spiel stand. Die Evangelicals brachten die Vereinigung verschiedener selbständiger Jahrestagungen ('Yearly Meetings') auf der Grundlage eines 'Evangelical'-Bekenntnisses zustande. Nach Ansicht des unitarischen selbständigen Beobachters verursachte der Versuch der Orthodoxen oder 'Evangelicals', die Jahrestagungen unter zentraler Kontrolle zu halten und sie dogmatisch zu binden, die Spaltung von 1827/28. Dieser Aufsatz des 'Examiner' stellte die Ursache der Spaltung ganz klar vor. Ähnliche Schlüsse zogen 'The Wesleyan Methodist Magazine' und der episkopale 'Christian Observer'. Es gilt nun, die Rolle Elias Hicks' bei der Spaltung der 'Gesellschaft' zu betrachten<sup>10</sup>.

### **Elias Hicks und die Spaltung**

Die Strukturen der 'Gesellschaft der Freunde' in Amerika spielten eine zentrale Rolle in den Aktivitäten Elias Hicks. Formell hatten die Ältesten folgende Funktionen: Sie waren zuständig für die Aufsicht und die Wahl der Prediger und behandelten ihre Probleme in den Sitzungen der getrennt tagenden „select Yearly“ oder „select quarterly meetings“. Gleichzeitig unterstanden die Ältesten der direkten Kontrolle der „overseers“ der monatlichen Tagungen („monthly meetings“). Es ist notwendig zu betonen, daß die Ältesten gar nicht für die „meetings for discipline“, die die „monthly meetings“ veranstalteten, zuständig waren. Bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts übten die Ältesten immer stärkeren Einfluß

9 Russell (wie Anm. 4), S. 20-21. Examiner (wie Anm. 1), S. 16, S. 336-337.

10 Wesleyan Methodist Magazine. Third Series, Bd. 14 (1835), S. 356. The Christian Observer. Bd. 45 (1845), S. 276, 280. Samuel Janney, An Examination of the Causes which led to the Separation of the Religious Society of Friends in America in 1827-1828. Philadelphia 1868, S. 199.

aus. Zum Teil wohl auch, weil sich ihre unächst nicht festgelegte Amtszeit im Laufe der Zeit zur lebenszeitlichen Dauer entwickelte. Der Versuch einer Ergänzung des 'Book of Discipline' von 1806 mit dem Ziel, die Autorität der Ältesten zu beschränken, indem die Bedeutung der 'Quarterly Meeting' gemindert werden sollte, hatte nicht die beabsichtigte Wirkung, so daß sich die Ältesten nach Belieben in die Angelegenheiten der 'Monthly Meetings' einmischten. Im Laufe der Zeit erlangten die Ältesten in der Arbeit des 'Yearly Meeting for Sufferings' eine besonders starke Position. Etabliert worden war dieses Gremium, um finanzielle Probleme der Siedlungsgrenze und des Kriegsfalles zu lösen, aber nach 1756 wurde die Kompetenz dieser 'Meetings' wesentlich ergänzt. Sie wurden beauftragt, den Besitz und die Geschenke, die die 'Freunde' erhielten, sowie die eigene Mildtätigkeit der religiösen 'Gesellschaft der Freunde' zu beaufsichtigen. Die Mitglieder des 'Yearly Meeting for Sufferings' sollten durch diejenigen der 'Quarterly Meetings for Discipline' eingesetzt werden, was diese jedoch nicht taten. Dies führte dazu, daß die Aufsicht über diesen mächtigen Ausschuß in die Hände sehr reicher, städtischer Ältester gelangte. Man kann dies besonders gut in Philadelphia feststellen. Solche Kreise waren offen für die neue, aus England kommende Strömung der 'Evangelicals'. Dadurch begaben sie sich automatisch in den Kreis der Gegner von Elias Hicks. Aufgrund ihrer finanziellen und sozialen Stellung waren sie praktisch übermächtig<sup>11</sup>.

### **Elias Hicks und seine Tätigkeit**

Elias Hicks sprach offen über die Vorbereitung der Seele, um das innere Licht empfangen zu können. Das innere Licht war für ihn die Manifestation der Geburt Gottes in der Seele. Die 'Evangelical'-Botschaft sprach von der Rettung der Seele durch den Sühnetod Christi und vertrat die unfehlbare Autorität der Heiligen Schrift. Die Schwierigkeiten waren also vorprogrammiert. Für Hicks waren die städtischen Ältesten mit Reichtum und Bildung sowie festen Dogmen die Gefahr für das Quäkertum. Obwohl er als Ketzer angesehen wurde, kam es aufgrund seiner großen Verdienste für die religiöse 'Gesellschaft der Freunde' bis zum Jahre 1805 zu keinem offenen Streit. Drei Jahre später konnte Hicks den Franzosen Stephen Grellet auf einer Predigtreise begleiten. Grellet hörte die Lehre vom inneren Licht zum ersten Mal und erwiderte, daß er Jesus Christus als den alleinigen Retter der Seelen predige. Es hat den Anschein, daß sich Hicks zu diesem Zeitpunkt nicht dazu äußerte. 1819, also elf Jahre später, erfuhr Hicks die offene Ablehnung durch Jonathan Evans und der 'Pine Street Versammlung'. Diese brach eine Finanzdiskussion vorzeitig ab, um einen Besuch von Hicks zu verhindern.

---

11 Ebd. S. 202-208; Russell (wie Anm. 4), S. 22-23; Grubb (wie Anm. 5), S. 70.

Die erste theologische Auseinandersetzung fand erst im Jahre 1822 statt. Bei einem Besuch der 'Greene Street-Versammlung' wurde Hicks mit den Ältesten fünf verschiedener 'City Meetings' Philadelphias konfrontiert. Sie warfen Hicks vor, Lehren zu verbreiten und zu verteidigen, die sich gegen die religiöse Gemeinschaft der 'Freunde' richten. Hier nun verteidigte Hicks seine Überzeugungen, wobei er jedoch nur formelle Gründe anführte. Als Mitglied der 'Jericho-Meetings' und als eingesetzter Prediger der New Yorker 'Yearly Meetings' mußte er sich überhaupt nicht der Autorität jener für ihn nicht zuständigen 'Philadelphia Yearly Meetings' unterordnen. Außerdem beanstandete er die ihm widerfahrene Behandlung als nicht den Regeln der Gesellschaft entsprechend. Zwei jener Ältesten, die sich an der Kritik gegen Hicks beteiligt hatten, wurden zwar von ihren 'Monthly Meetings' suspendiert, später jedoch seitens des 'Philadelphia Yearly Meetings' wieder eingesetzt. Diese Geschehnisse markieren den Beginn der öffentlichen Streitigkeiten über die Lehre und ihre Freunde. Dabei sollte nicht vergessen werden, daß Hicks lange Zeit und mit viel Geduld die Angriffe seiner Gegner stillschweigend hingenommen hatte. Eine Auseinandersetzung über die Orthodoxie hat er lange zu verhindern gesucht, um die Streitigkeiten auf den Bereich der Verfassung der religiösen 'Gesellschaft der Freunde' zu begrenzen. Hicks war alles andere als streitsüchtig<sup>12</sup>.

Es begann mit dem Streit in dem 'Philadelphia Yearly Meeting' im Jahre 1823 über ein Glaubensbekenntnis, das die 'Philadelphia Meetings for Sufferings' empfohlen hatten. Offensichtlich spielten Anhänger von Hicks eine Rolle in der Auseinandersetzung. Das Bekenntnis wurde abgelehnt, weil es die Verfolgung Andersdenkender empfahl und papistische und credalistische Meinungen vertrat. Durch die Veröffentlichung eines Predigtbandes durch Hicks im Jahre 1824 spitzte sich die Lage zu. 1826 verursachte der Besuch von Hicks beim 'Philadelphia Yearly Meeting' einen Aufruhr. Das 'Pine Street Meeting' beklagte sich beim 'Jericho Meeting' über Hicks. Dort wurde die Klage zurückgewiesen, was nach der Verfassung und dem Buch der Disziplin alle weiteren Schritte gegen Hicks hätte unterbinden müssen<sup>13</sup>. Jedoch hielten die Streitigkeiten weiter an. In dieser Situation schlug der Prediger John Comly, der kein Anhänger der Orthodoxen war, wiederholt eine friedliche Spaltung der religiösen Gemeinschaft der 'Freunde' zur Beendigung des Streites vor: „It must be effected in the peaceable spirit of the non-resisting Lamb“<sup>14</sup>. Doch unglücklicherweise wurden seine Vorschläge nicht befolgt. Als 1827 ein Anhänger Hicks Hauptschreiber des

12 B.B. Tyler, A.C. Thomas, D. Bergter u. S.P. Spring, American Church History Series. Bd. 13: A History of the 'Disciples of Christ', 'The Society of Friends', 'The United Brethren in Christ', and 'The Evangelical Association'. New York 1894, S. 254. Forbush (wie Anm. 2), S. 189.

13 Ebd. S. 215, Janney (wie Anm. 10), S. 225-226, S. 228-230

14 John Comly, Journals of the Life and Religious Labours of Comly Late of Byberry, Pennsylvania. Philadelphia 1853, S. 309, 219. Forbush (wie Anm. 2), S. 243-244.

'Philadelphia Yearly Meeting' werden sollte, verursachte dies einen großen Aufbruch. Man setzte den vorigen Hauptschreiber, einen Orthodoxen, wieder in sein Amt ein. Dessen Plan, die Aktivitäten der 'Monthly Meetings' in der Nähe von Philadelphia zu untersuchen, stieß auf großen Widerstand. Bereits vor dem Ende des 'Philadelphia Yearly Meeting' hatten die Anhänger der Separatisten im 'Greene Street Meetinghouse' Pläne geschmiedet. Beide Seiten waren überzeugt, die wahre Tradition des Quäkertums zu vertreten. Tatsächlich war wohl keine der beiden Parteien ein repräsentativer Vertreter des wahren, ursprünglichen Quäkertums. Die Orthodoxen waren 'Evangelicals', die weitgehend aus der Tradition des Wesleyanismus stammten. Hicks Anhängerschaft hingegen kam von den Quietisten her und vertrat Positionen, die von der Aufklärung herrührten. Irgendwann hatten beide Parteien George Fox und seine auf Pendle Hill vorgebrachten Hoffnungen vergessen<sup>15</sup>.

Nach der Spaltung bestand bei beiden Teilen der religiösen Gemeinschaft der 'Freunde' nicht viel Hoffnung auf eine Erneuerung durch Mitgliederzuwachs. Die Spaltung führte zu einer Schwächung beider Gruppen. Weitere Auseinandersetzungen, die bis zur Spaltung von Gurneyite führten, entwickelten sich aus anderen bestehenden Problemen. Die Atmosphäre zwischen beiden Parteien wurde durch ständige Besitzstreitigkeiten vergiftet. Wo zuvor nur unterschiedliche Ansichten bestanden, gab es nun Haß. Hierdurch kam es zum langen Marsch des Quäkertums, den Baltzell in seinem Buch 'Puritan Boston and Quaker Philadelphia' am besten beschrieben hat. Die Zahl der Episcopalen und Presbyterianer, die sich ihrer quäkerischen Herkunft bewußt waren, wurde immer größer. Sie waren zufrieden, „hyphenates“, das heißt presbyterianische oder episkopale Quäker zu sein. Ihrer Tradition zollten sie zwar mit dem Titel 'Hyphenated' Tribut, doch waren sie für das Quäkertum verloren<sup>16</sup>.

Bevor ich zum Ende meines Vortrages komme, möchte ich etwas mehr über die Probleme, denen Hicks und seine Freunde begegneten, berichten. Die Vertreter anderer Kirchen interessiert der Hintergrund der Spaltung. Überwiegend war man der Ansicht, daß Hicks Sozinianer war, d.h. nicht an die Dreieinigkeit glaubte, die Gottheit Christi ablehnte und überdies irgendwie auch noch Deist gewesen sei. Die Methodisten sprachen über „the false and bewildering mysticism“ von Hicks. Die Anglikaner merkten an, er habe die Autorität der Schrift zugunsten des inneren Lichtes aufgegeben. Der anglikanische 'Observer' verglich Hicks mit William Penn und stellte letzteren als Orthodoxen dar, wohingegen Hicks als offener Ketzler abgestempelt wurde. 'The Princeton Review' meinte dazu, daß es auch innerhalb der Orthodoxie einen Widerspruch – die Lehre des Lichts betreffend – gegeben habe. Hier galten nun beide Parteien als

15 Comly (wie Anm. 14), S. 219; Jones (wie Anm. 3), S. 443; Forbush (wie Anm. 2), S. 243-244.

16 Digby Baltzell, Puritan Boston and Quaker Philadelphia. Philadelphia 1978, S. 20, 94, 434-451.

Ketzer. Der methodistische 'Christian Examiner' bedauerte, daß die Quäker ihren früheren Mystizismus nicht beibehalten hätten, obwohl der Verfasser des 'Christian Examiners' auch die Ansicht vertrat, daß diese Mystik zu einem humanistischen Arianismus geführt habe. Für die Außenstehenden war Hicks ein Ketzer<sup>17</sup>.

Das gleiche gilt für die Anhänger der Orthodoxie: sie hielten Hicks und seine ländlichen Anhänger für gefährlich, um nicht zu sagen für Ignoranten. Trotzdem muß erwähnt werden, daß Hicks in der Verteidigung seiner Lehre der alten Tradition der Quäker folgte. Normalerweise gingen die Quäker mit theologischen Problemen anders um, als dies in anderen Denominationen üblich war. Der Grund hierfür liegt einfach in der Tatsache begründet, daß es bei den 'Freunden' weder eine systematische Theologie noch ein Glaubensbekenntnis gab, obwohl seitens der Orthodoxen versucht wurde, eines einzuführen. Bei der Behandlung theologischer Probleme geschah dies unter dem Aspekt der Erwartung des inneren Lichtes und nicht im Sinne einer biblischen Exegese oder dogmatischen Handlung. Normalerweise fanden diejenigen, die sich mit einem derartigen Problem befaßten, nicht nur eine Lösung, sondern mindestens zwei. Wobei die Quelle dieser Entdeckung immer das innere Licht war. Die 'Gesellschaft der Freunde' konnte meistens mit diesen zwei oder drei Lösungen friedlich leben, weil diese Verschiedenheit lediglich als Beweis dafür angesehen wurde, daß das innere Licht die Richtung bestimmte. So bleibt nun für uns die Frage: War Hicks ein Ketzer<sup>18</sup>?

### **Elias Hicks Auffassung von Christus**

Zunächst einmal wirken seine Ansichten nicht besonders klar oder kohärent. Es scheint, daß er ähnlich dachte wie der linke Reformator Thomas Müntzer. Hicks sprach vom inneren Wirken, vernachlässigte jedoch eine mögliche äußere Wirkung Christi. Jedem Lutheraner müssen diese Ansichten falsch und irreführend vorkommen. Christus hat für ihn keine zentrale Bedeutung. In Hicks Theologie kommt eher dem Geist die zentrale Rolle zu. Hingegen verstanden Hicks und seine Anhänger den Geist als eine autonome Ganzheit, auf welche nach ihrer Meinung die Schrift und das Wirken Christi hinwiesen. Die von ihm vertretenen Auffassungen richteten sich auf eine Weltseele und die Lehre eines Universalismus. Hicks ging noch weiter und behauptete, daß Christus die Seelen deshalb nicht retten konnte, weil sein Kreuzestod nur die Sünden der Juden gegenüber dem Gesetz tilgte. Hicks kennt die Bedeutung der Wunder nicht an. Er läßt sie als Gottesbeweis nicht gelten. Er glaubte, daß Christus bei der Taufe in die Gott-

17 Methodist Magazine (wie Anm. 10), S. 356; Observer (wie Anm. 10), S. 45, 278; Princeton Review 9 (1848), S. 379; Examiner (wie Anm. 1), S. 244, 332-334.

18 Charles E. Nelson, The Hickite Separation and the West. In: Friends Intelligencer (March 20, 1953), S. 338; Examiner (wie Anm. 1), S. 336, S. 339; Janney (wie Anm. 10), S. 191-194. Russell (wie Anm. 4), S. 45-46.

heit des Vaters mitaufgenommen worden sei<sup>19</sup>. Den Unterschied zwischen Vater und Sohn konnte er leicht erläutern. Dem Vater gehört die vollkommene Gottheit, doch der Sohn, weil, vom Vater kommend, hat nur eine anteilige Gottheit. Er sieht den Sohn als denjenigen, der eine Vereinigung mit dem Geist Gottes und gleichzeitig mit dem rationalen Geist des Menschen besitzt („this is the new birth that Jesus spoke of [...] and this is that which is born of God and cannot sin“). Es würde hier zu weit führen, intensiver über Hicks' Theologie zu sprechen, aber man kann sagen, daß es schwierig ist, Hicks theologisch zu verstehen. Auch die Reaktion der Orthodoxen bei der ersten gemeinsamen Begegnung ist nachvollziehbar<sup>20</sup>.

Das Problem der 'hicksischen' Spaltung wurde für die Struktur der Quäker sehr schwierig. Bei den 'Freunden' existierte weder ein Glaubensbekenntnis noch ein Gremium, das für die Beilegung von Streitigkeiten zuständig gewesen wäre. In der Regel wurden anstehende Probleme auf den 'Monthly Meetings' behandelt. Sie waren für die Überwachung der Disziplin, Eheschließungen, Geburten und Todesfälle zuständig. Bei schwierigen Fällen wurde die vierteljährliche Versammlung informiert. Das 'Yearly Meeting' war zwar ebenfalls für besondere Angelegenheiten zuständig, hatte aber wenig Autorität. Mitglieder des 'Quarterly Meeting' hatten Sitze im 'Yearly Meeting'. Ihre Kompetenz beschränkte sich auf die Einsetzung des Hauptschreibers, und nur die Befugten konnten sich zur Geschäftsordnung auslassen. Abstimmungen wurden nicht durch Mehrheitsverhältnisse entschieden. Die Berechtigten der 'Quarterly Meetings' besaßen das Stimmrecht und lösten die Probleme „in the unity of the spirit in the bond of peace“. Jedes 'Yearly Meeting' war selbständig. Diesbezüglich läßt sich sagen, daß der Wunsch der Orthodoxen nach strafferer Gliederung der Gesellschaft durchaus berechtigt war. Hicks war gegen eine hierarchische Ordnung, weil er die ihm vertraute Tradition beibehalten wollte. Er bemühte sich, die 'Freunde' darin zu bestärken und sah im Quietismus die beste Lösung. Oft wurde gesagt, daß er gegen jede Änderung war, was jedoch nicht zutrifft, denn Hicks war ein Pragmatiker. Beide Seiten waren bemüht, pragmatische Lösungen zu finden. Die Orthodoxen wollten ein Teil des 'Evangelical America' werden, Hicks hingegen widersetzte sich diesen Bestrebungen. Hicks und seine Freunde

19 Elias Hicks, *The Quaker, or A Series of Sermons*. Bd. 4 Philadelphia 1828, S. 74. Elias Hicks, *The Quaker*. Philadelphia, 1828, S. 81, 284, 286-287. Elias Hicks, *The Letters of Elias Hicks, Including also a Few Short Essays, Written on Several Occasions, Mostly Illustrive of His Doctrinal Views*. New York 1829, S. 94, 125, 227-230. Annemarie Lohman, *Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers*. Leipzig 1931 (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance Bd. 47), S. 24-25.

20 *Letters* (wie Anm. 19), S. 84-85; *The Quaker* (wie Anm. 19), S. 76, 283, 78, 98, 102, 108, 159; *Letters* (wie Anm. 19), S. 150; *The Quaker* (wie Anm. 19), S. 151, James Hastings (Hg.), *Encyclopaedia of Religion of Ethics*. Bd. 4 Neuw York 1912, S. 533-534.

wie auch die Orthodoxen, die tatsächlich weitgehend Methodisten geworden waren, hielten starr an ihren Vorstellungen fest<sup>21</sup>.

Wir sollten nun noch rasch klären, was die Spaltung von 1827/28 bedeutete. In New York City gewannen die Anhänger Hicks' eine Zweidrittel Mehrheit, in Baltimore waren es Dreiviertel. Die städtischen Versammlungshäuser Philadelphias waren orthodox, jene um Philadelphia herum waren 'hicksisch' gesonnen. Im Westen gewannen die Orthodoxen Ohio und Indiana. Dies war z.T. durch den Druck der anderen 'Evangelical'-Gemeinschaften im mittleren Westen bedingt. In Neu-England und den kleinen Quäkerversammlungen Virginias und North Carolinas unterstützte man die Orthodoxen. Wenn man die Orthodoxen Dublins, Londons und Amerikas zusammenzählt, kann man sagen, daß fast die Hälfte der Mitglieder Orthodoxe waren. Prediger und Älteste der amerikanischen 'Yearly Meetings' waren in der Mehrzahl orthodox. Es gab 389 Orthodoxe und 260 'Hicksisten'. Wenn man feststellt, daß die Orthodoxen in den dreißig Jahren vor der Spaltung starken Einfluß besessen hatten, dann muß man eingestehen, daß die 'Evangelical'-Bewegung sehr erfolgreich war. Sie fanden relativ schnell Anhang. Wäre die quietistische Richtung noch lebendig gewesen, hätten die Orthodoxen nicht so schnell so erfolgreich sein können. Im Jahre 1955, als sich beide Seiten wieder versöhnten und wiedervereinigten, gestand man sich ein, daß sowohl die 'hicksische' als auch die orthodoxe Lehre ihre Wurzeln in der Tradition der Quäker habe<sup>22</sup>.

21 Robert C. Walton, *Elias Hicks And The Schism of 1827*. Masch. Manusk. S. 6-8, 10, 10-15.

22 Janney (wie Anm. 10), S. 194; Russell (wie Anm. 4), S. 45-46; Jones (wie Anm. 3), S. 473; Walton (wie Anm. 21), S. 14-15.

Reinhard Assmann

## Die CDU-Ost und der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR<sup>1</sup>

### 1. Quellen

In den Unterlagen der ehemaligen Bundesgeschäftsstelle des BEFG in Berlin, Gubener Straße 10, finden sich zwei dünne Ordner „CDU“ über die Zeit von etwa 1962 bis 1989 („Akte CDU“). Sie enthalten:

- zahlreiche Einladungen der CDU zu unterschiedlichen Tagungen;
- Glückwunschschreiben zum 30. Jahrestag der Gründung der CDU 1975;
- ein Grußschreiben der CDU zur Bundesratstagung 1978;
- Einladungsschreiben und Aktennotizen zu zwei Bundesleitung-Begegnungen mit G. Götting;
- Einladungsschreiben an R. Dammann für SU-Reise 1972;
- Brief des Präsidiums des Hauptvorstandes der CDU mit Bitte um Beteiligung an der Volksaussprache zum VI. Parteitag der SED und ausführliches Antwortschreiben von Präsident H. Weist 1962/63;
- Presseartikel aus dem CDU-Zentralorgan ‘Neue Zeit’ u.a.

(Weitere formelle Einladungsschreiben des BEFG zu Bundesratstagungen in den betreffenden Akten.)

Die Protokolle der Bundesleitung des BEFG erwähnen stichpunktartig die Teilnahme des Präsidenten bzw. des Generalsekretärs an wichtigen Tagungen sowie die Begegnungen der Bundesleitung mit G. Götting im einführenden „Allgemeinen Bericht“.

Das BEFG-Monatsblatt ‘Wort und Werk’ erwähnt in äußerst knapper Form die Begegnungen mit G. Götting, geht im Bericht aus der Bundesleitung kurz darauf ein, ignoriert sonst aber fast völlig das Thema CDU.

Eine dagegen sehr umfangreiche Sammlung von Presseartikeln des Zentralorgans der CDU ‘Neue Zeit’ sowie verschiedener CDU-Regionalzeitungen über den BEFG befindet sich in der ehemaligen Bundesgeschäftsstelle des BEFG: Berichte über Gespräche, Begegnungen und Konferenzen auf verschiedenen Ebenen sowie Wortmeldungen und Berichte über einzelne Personen zeigen ein breites Interesse der CDU-Presse am baptistischen Geschehen in der DDR und darüber hinaus.

Die Akten der CDU-Ost, die inzwischen im Bonner CDU-Archiv lagern, habe ich nicht einsehen können.

---

1 Im folgenden kurz CDU und BEFG genannt

Die derzeit zugängigen MfS-Akten über den BEFG lassen bisher nicht erkennen, daß die CDU als Partei für das MfS instrumentalisiert wurde; von einzelnen Partei-Mitgliedern aus Gemeinden des BEFG ist eine IM-Tätigkeit allerdings belegt.

## 2. Mitgliedschaft und Personen

Es gab seitens des BEFG keinerlei Erhebungen über CDU-Mitglieder in den Gemeinden bzw. in den Leitungsgremien des Bundes<sup>2</sup>. Erhebungen der CDU über die Kirchenzugehörigkeit ihrer Mitglieder sind nicht bekannt. Gewiß ist die Anzahl der CDU-Mitglieder aus Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden nicht sehr groß gewesen, auch wenn 'Die Union' Anfang der fünfziger Jahre in einem Bericht über sächsische Gemeinden feststellt, „daß sehr viele Gemeindemitglieder der Christlich-Demokratischen Union angehören, und [...] in ihr auch verantwortlich zum Wohle unseres Volkes tätig sind“<sup>3</sup>. Hier scheint der Wunsch Vater des Gedankens gewesen zu sein, selbst wenn in den Jahren nach dem Krieg ein erhöhtes Interesse auch an einem parteipolitischen Neuanfang zu verzeichnen war.

Aus welchen Gründen fanden Menschen in die CDU? An dieser Stelle sollen vier übliche Motivationsstufen für eine CDU-Parteimitgliedschaft beschrieben werden.

1. Ein großer Teil eher passiver CDU-Mitglieder hatte die Parteimitgliedschaft vor allem aus beruflichen Gründen gesucht: Selbständige Handwerker, Besitzer kleiner Privatbetriebe und Geschäfte erhofften sich ein Stück mehr Sicherheit für ihr Überleben im Sozialismus. Gewöhnlich war es ihnen eher peinlich, über ihre Mitgliedschaft zu sprechen.

Christen in leitenden Stellungen in VEB oder im Gesundheitswesen konnten schnell unter einen starken Anwerbedruck der SED geraten. Sie wichen dann lieber aus zur CDU.

Als prominentes Beispiel mag hier Prof. Dr. sc. med. Joachim Arndt aus Jena genannt sein. Er war aktives Gemeindeglied der EFG Jena ('Laienprediger'). Auf einer CDU-Tagung 1975 hatte der stellvertretende CDU-Vorsitzende Wolfgang Heyl zu hohen beispielhaften Leistungen aufgerufen<sup>4</sup>: „Wir bitten die Mitglieder unserer Partei, alles zu tun, um die Effektivität ihrer Arbeit zu erhöhen und parteilosen christlichen Bürgern ein Beispiel zu geben“. In einem 'spontanen' Diskussionsbeitrag bekundete darauf Unionsfreund Prof. Dr. Arndt „seine Bereitschaft, zusätzlich zu vielen anderen wissenschaftlichen Verpflichtungen die Neu-

2 Rolf Dammann, Generalsekretär des BEFG. In: Ulrich Materne u. Günter Balders (Hg.), *Erlebt in der DDR*. Wuppertal/Kassel 1995, S. 56.

3 Gott zur Ehre – den Menschen zum Wohle. Über das Leben in den Freikirchlichen Gemeinden Sachsens In: *Die Union* (6.10.1951), S. 3.

4 Wortmeldung in Weimar. In: *Neue Zeit* (9.9.1975); vgl. Joachim Arndt, *Leben aus Gottes Wort*. In: *Neue Zeit* (19.9.1978).

ausgabe eines umfangreichen Fachbuches, dessen Verfasser er ist, zu ermöglichen“.

2. Eine kleinere Gruppe von CDU-Mitgliedern unseres Bundes umfaßt die Leiter von Heimen und diakonischen Einrichtungen unseres Bundes. Für den laufenden Betrieb sowie vor allem bei geplanten Baumaßnahmen war ein ständiger Kontakt zu den Behörden unerläßlich. Eine gute Beziehung zur CDU konnte dabei hilfreich sein. Als Beispiele seien genannt:

Gottfried Geißler, Leiter des Rüstzeitenheimes ‘Martin-Luther-King-Haus’ in Schmiedeberg/Erzg. Die Entstehung dieses für die 60er Jahre wohl einmaligen Hauses wäre ohne seine Bereitschaft zu aktivem kommunalpolitischen Engagement kaum denkbar gewesen. G. Geißler arbeitete für die CDU als Abgeordneter im Dippoldiswalder Kreistag mit<sup>5</sup>.

Heinrich Strohmann, Leiter der Abteilung Bau- und Grundstücksfragen im BEFG, blickt in einem Beitrag auf einer CDU-Tagung 1989 dankbar zurück auf eine bemerkenswerte Bautätigkeit im Bund in den zurückliegenden Jahren und dankt ausdrücklich seiner Partei, der CDU, „für mancherlei Unterstützung [...], die ich in meinem Aufgabengebiet immer wieder erfahren habe“<sup>6</sup>.

Oberschwester Christa Friedel aus der Christlichen Pflegeanstalt in Schmalkalden-Aue – selbst kein CDU-Mitglied – schreibt im Rückblick auf das Baugeschehen 1982-84 und die dafür notwendigen Kontakte zu den Bezirksbehörden:

„Die Herren kamen in unsere Häuser [Einweihung usw.], spürten die Atmosphäre, fühlten sich wohl, kamen immer wieder. So auch der Bezirkschef der CDU war mit unserem Haus befreundet, viele Spenden kamen uns von dort zu. Wir als Leitung wurden zu ihren Verbandssitzungen eingeladen. Wenn wir es ermöglichen konnten, nahm auch immer einer von uns teil“<sup>7</sup>.

3. Eine dritte von der CDU umworbene Gruppe waren Pastoren und leitende Mitarbeiter der Gemeinden, die sich offen für gesellschaftliche Fragen zeigten<sup>8</sup>.

Ein Pastor z.B. berichtete, daß die Hilfe der CDU bei Gemeindebau- und Wohnungsproblemen vor Ort der Anlaß für ihn war, nun seinerseits auch auf die Werbung der CDU zu reagieren und den Schritt zur Mitgliedschaft zu vollziehen.

Ein anderer schrieb, daß der Eintritt in die CDU für ihn bedeutete, „aus dem engen Gemeindebereich herauszutreten und einem größeren Kreis von Menschen, soweit dies möglich war, das Zeugnis von der Liebe Gottes zu vermitteln“. Schon bald wurde ihm allerdings klar, daß alle Tagungen der CDU „nur

5 Dienst am Gemeinwohl. Das Anliegen des Abgeordneten Unionsfreund Gottfried Geißler. In: Die Union (März 1970).

6 Heinrich Strohmann, Bilanz, die dankbar stimmt. In: Neue Zeit (15.4.1989).

7 Schwester Christa, Brief vom 20.9.1992. In: Briefsammlung AK Geschichte des BEFG i.d. DDR, B 76.

8 Nachfolgende Beispiele aus Gesprächen im und Briefen an den AK Geschichte des BEFG i.d. DDR, B 111 und 55.

dem allgemeinen Friedensengagement sozialistischer Prägung dienen mußten“, und er trat nach fünf Jahren Mitgliedschaft wieder aus.

4. Einzelne Gemeindeglieder schließlich engagierten sich aus tiefer Überzeugung als Christen für den Sozialismus in der CDU. Sie fanden in dieser Partei die geeignete Plattform für ihre aktive gesellschaftliche Mitarbeit. Veränderungen, so meinten sie, ließen sich nur durch aktive politische Arbeit bewirken. So waren sie auch bereit, sich als Kandidaten für die Kommunalwahlen aufstellen und wählen zu lassen.

Prominentestes Beispiel: Dr. Walter Riedel, Jahrgang 1910, Mitglied der Ev.-Freikirchl. Gemeinde (Brüdergemeinde) in Dresden<sup>9</sup>. Tief betroffen von den Ereignissen des Krieges, von der Zerstörung Dresdens 1945, die er mit seiner Familie überlebte, trat er bereits im November 1945 der jungen CDU bei. Er übernahm die technische Firma Oscar Heine mit damals 200 Beschäftigten und engagierte sich daneben in der Politik: Stadtparlament, CDU-Hauptvorstand, Volkskammer. Er wurde zum wirtschaftspolitischen Sprecher der CDU-Fraktion gewählt und vertrat gleichzeitig den gewerblichen Mittelstand als Sprecher in der Volkskammer.

Zahlreiche Veröffentlichungen über den Zusammenhang von christlicher Weltverantwortung, sozialistischen Wirtschaftsformen und marxistischer Weltanschauung verdeutlichen, wie W. Riedel als überzeugter Christ sich gleichzeitig als Vorreiter beim Aufbau einer sozialistischen Gesellschaft sah<sup>10</sup>. Am 20. Februar 1956 gehörte er zu den ersten acht Komplementären, die für ihre Betriebe die staatliche Kapitalbeteiligung beschlossen, ja, er gab – als CDU-Mitglied – zu diesem Schritt offensichtlich den ersten Anstoß. W. Riedel regte ein Komplementär-Sonderstudium an – zur Überwindung der kapitalistischen Vergangenheit bisheriger Unternehmer –, das er selbst 1963 mit einem Diplom und 1970 mit einer Dissertation absolvierte. Als 1972 der Rahmen staatlicher Beteiligung „zu eng für die Betriebsentwicklung“ wurde (so die offizielle Begründung), überführte er wie alle ähnlich Betroffenen seinen Gesamtbetrieb in Volkseigentum.

W. Riedel gab mit seinem Engagement kräftige Impulse – auch in den BEFG – für christliche Mitverantwortung in der sozialistischen Gesellschaft. Viele kennen ihn dabei als fromme, vorbildliche Persönlichkeit, obwohl er sich auch unduldsam zeigen konnte, wenn andere seinen Weg nicht mitziehen wollten<sup>11</sup>.

9 Ausführliches Porträt z.B.: Christa Johannsen, Wache Augen und helfende Hände. In: Neue Zeit (24.9.1958); vgl: Porträt in: Union teilt mit, hg. vom Sekretariat des Hauptvorstandes der CDU, Juni 1980, S. 27.

10 Z.B. Walter Riedel, Taten allein überzeugen. In: Neue Zeit (27.11.1958); Ders., Unser Volk schreitet zum Sozialismus. In: ebd. (23.1.1959); Ders., Im Vordergrund steht die Bewußtseinsänderung. In: ebd. (30.5.1959); Ders., Staatsbeteiligung contra business 'Mit Gott'. In: ebd. (29.4.1960).

11 Vgl. Günter Balders, Die Präsidentenwahl 1969 – ein Kapitel für sich. In: Materne u. Balders (wie Anm. 2), S. 89 ff.

Als ein weiteres Beispiel sei hier Siegfried Fischer, Augenoptikermeister in Eberswalde-Finow und langjähriger EFG-Gemeindeältester, genannt<sup>12</sup>. Auch er war – geprägt durch die Erfahrungen des Krieges und der Gefangenschaft – offen und bereit, sich gesellschaftlich für eine sozialistische DDR zu engagieren. Erst relativ spät (1976) trat er der CDU bei; er erkannte die Partei als „die legitime Plattform, um als Christ in der Gesellschaft mitzuarbeiten“. Bewußt versuchte er nun, in der CDU mitzugestalten. Auf unterschiedlichen Partei-Tagungen meldete er sich öffentlich zu Wort. Nie fehlte dabei auch ein biblisch-geistliches Wort. Bei Weihnachtsfeiern u.ä. sorgte er für eine Andacht. Sein Anliegen war immer, das 'C' der Partei zu stärken.

### 3. Kontaktfelder

Grundsätzlich wurde seitens des BEFG nur selten der Kontakt zu politischen Parteien gesucht, man wahrte kritische Distanz. Es gab allerdings zahlreiche Gelegenheiten, sich dennoch zu begegnen: in den Arbeitsgruppen 'Christliche Kreise' der Nationalen Front, bei verschiedenen Empfängen zu Jahrestagen o.ä., z.B. auch – auf Bundesebene – beim jährlichen Empfang des orthodoxen Exarchen in Berlin.

Folgende sonstige Kontaktfelder sind zu nennen:

#### 3.1. Problemsituationen

Vor Ort konnte es bei bestimmten Problemen hilfreich sein, sich als Gemeindeleiter, Pastor oder Heimleiter an leitende CDU-Vertreter zu wenden. Bei Baufragen, Wohnungsangelegenheiten, Schwierigkeiten der Gemeindekinder in der Schule etc. bestand u.U. die Möglichkeit, durch CDU-Fürsprache bei den entsprechenden Behörden schneller zu Klärungen zu finden. In späteren Jahren wandte man sich gewöhnlicherweise jedoch gleich selbst an die zuständigen Stellen (in denen allerdings oft auch CDU-Mitglieder saßen!).

In den fünfziger Jahren wandte man sich in besonderen Bundesangelegenheiten<sup>13</sup> an das „Amt Nuschke“: Otto Nuschke, Vorsitzender der CDU und stellvertretender Ministerpräsident, leitete diese Hauptverbindungsstelle des Staates zu den Kirchen. Wie wichtig diese Beziehung in jenen Jahren war, mag ein Grußschreiben O. Nuschkes zur Berufung Prediger Herbert Weists zum Vorsitzenden der Bundesleitung Ost im Herbst 1957 ausdrücken, in dem es am Schluß heißt: „Ich bin mir bewußt, welch bedeutsame Anliegen gerade Ihr Bund repräsentiert, und Sie können meiner Unterstützung für die segensreiche Arbeit der Baptisten immer gewiß sein“. Wenige Monate später starb O. Nuschke, und H. Weist schrieb in einem bewegenden Nachruf: „Auch wir als Evangelisch-Freikirchliche

12 Ein Beitrag Siegfried Fischers, Mein Engagement für Frieden und Sozialismus, findet sich in: ebd. S. 24 ff; vgl. auch das Interview mit Siegfried Fischer vom 29.12.1992, AK Geschichte des BEFG i.d. DDR, B 87 a.

13 Beispielsweise bei der Registrierung des BEFG 1950, s. Wort und Werk Nr. 8 (1950), S. 94 f.

Gemeinden sind dankbar für alles Wohlwollen, welches Otto Nuschke unserer Arbeit hat zuteil werden lassen [...]“<sup>14</sup>.

### 3.2. Einladungen und Grußschreiben seitens des BEFG

Zur Bundesratstagung 1975 lud die Bundesleitung erstmals zu einer sogenannten ‘Grußstunde’ ein: Gäste aus dem öffentlichen Leben erhielten hier die Möglichkeit, die Grüße ihrer Institutionen zu überbringen. In diesem Jahr war die CDU nur mit einem stellvertretenden Bezirksvorsitzenden aus Karl-Marx-Stadt vertreten. Man bemerkte die Unangemessenheit, und zur nächsten Bundesratstagung 1978 folgte Wulf Trende aus dem Hauptvorstand der Einladung und überbrachte einen schriftlichen Gruß des Vorsitzenden, Gerald Götting<sup>15</sup>. Auch in den kommenden Jahren erschienen Mitglieder des Hauptvorstandes, wie z.B. Wolfgang Heyl, der 1981 – vielbeachtet – in freier Rede (!) den Bundesrat begrüßte<sup>16</sup>.

Zu besonderen Jahrestagen wurden je nach Zeitumständen besondere Grußadressen verfaßt. So überreichte man zum 30. Jahrestag der CDU im Juni 1975 einen – in dieser Form wohl einmaligen – schriftlichen Gruß des BEFG, unterzeichnet von Präsident H. Morét und Generalsekretär R. Dammann. In ihm heißt es u.a.<sup>17</sup>:

„Glieder unserer Gemeinden [...] haben dabei das Bestehen und Wirken der CDU oft als eine Hilfe empfunden oder sogar als Mitglieder der Partei ihr gesellschaftliches Engagement wahrgenommen. Das Bemühen der CDU, aus christlicher Verantwortung ihren spezifischen öffentlichen Beitrag bei der Gestaltung der neuen Gesellschaft in unserem Lande zu leisten, hat bei uns stets gebührende Beachtung gefunden und war auch für unsere kirchliche Orientierung von Nutzen. Zwischen leitenden Persönlichkeiten der CDU und verantwortlichen Vertretern der Leitung unserer Freikirche haben sich im Laufe der Jahre gute, vertrauensvolle Kontakte entwickelt, die wir schätzen und [...] für dienlich halten“.

G. Götting bedankte sich dann auch herzlich für diese eindrucksvolle Bekräftigung der „freundschaftlichen Beziehungen“ und schätzte die wachsende Verbundenheit<sup>18</sup>.

Ab und zu kam es außerdem zu offiziellen Begegnungen, wenn ausländische baptistische Gäste die DDR besuchten, wie z.B. der Europa-Sekretär des Baptistischen Weltbundes, Dr. E.Rudén (London/Stockholm)<sup>19</sup>.

14 Wort und Werk Nr. 2 (1958), S. 3.

16 Nach Informationen des ehem. Generalsekretärs des BEFG, Rolf Dammann, Interview mit R.A. am 27.12.1996.

17 Hilfe zur Orientierung, Neue Zeit (3.7.1975).

18 Schreiben vom 7.7.1975, Akte CDU.

19 Dr. Rudén bei Gerald Götting, Neue Zeit (5.6.1961).

### 3.3. Einladungen seitens der CDU

In den Akten des BEFG finden sich zahlreiche Einladungen der CDU zu Kreis-, Bezirks- und Hauptvorstandstagen sowie Sonderkonferenzen, wie z.B. die jährlichen Tagungen in Burgscheidungen und Berlin. Außerdem wurde zu kulturellen Veranstaltungen, zu Zusammenkünften mit kirchlichen Amtsträgern und Gemeindegemeinderäten u.a. eingeladen. Häufig tragen die Schreiben einen handschriftlichen Vermerk „verhindert“, „tel. Absage [...]“ o.ä.; manchmal liegt ein freundlicher Absagebrief bei. Rolf Dammann bemerkt dazu: „Wir waren eigentlich froh, wenn solch ein Termin besetzt war. Wir wollten kein zu dichtes Verhältnis, wollten nicht vereinnahmt bzw. als Aushängeschild benutzt werden“<sup>20</sup>.

Hin und wieder folgte man der Einladung zu bedeutsamen Tagungen, z.B. auf Hauptvorstandsebene<sup>21</sup>. Die Teilnahme kirchlicher Amtsträger war der CDU natürlich äußerst wichtig, und sie wußte es entsprechend zu 'würdigen': So berichtete das Zentralorgan, die 'Neue Zeit', ausführlich über die Teilnahme des BEFG-Präsidenten Herbert Morét an einer Präsidiumstagung 1978 zur Friedenthematik – mit auffälligem Foto des Präsidenten neben G. Götting und einem langen Auszug aus seinem Grußwort (in dem H. Morét – für ihn selbstverständlich – neben den Friedensfragen auch das Evangelium von Gottes rettender Liebe und Vergebung der Sünden zur Sprache brachte)<sup>22</sup>.

Die CDU veranstaltete ab und zu Studienreisen in die Sowjetunion und lud u.a. dazu auch Pastoren des BEFG ein. Im Oktober 1972 nahm Rolf Dammann an einer Reise einer Studiengruppe des Hauptvorstandes teil, und er vermittelte bei dieser Gelegenheit eine eindrucksvolle Begegnung mit den Evangeliumschristen-Baptisten in Moskau<sup>23</sup>.

Das älteste CDU-Schreiben in den BEFG-Akten stammt bereits vom November 1962. Die Unterzeichnenden G. Götting (Generalsekretär) und A. Bach (Vorsitzender) bitten darin um Beteiligung an der Volksaussprache der Nationalen Front zum VI. SED-Parteitag. Mit über einmonatiger Verspätung antwortete der „Vorsitzende des BEFG in der DDR“ (!), Herbert Weist. Darin versicherte er zunächst – mit einer Reihe von Beispielen –, „alle auf das Wohl unseres Volkes und Landes gerichteten Bemühungen zu fördern und zu unterstützen“. Anschließend bat er um Aufmerksamkeit für einige Probleme, bei denen freikirchlichen Christen die Mitarbeit schwer gemacht würde: die mangelnde Hilfe für die diakonischen Werke, Baugenehmigungs- und Grundstücksfragen, Sonntagsarbeit

20 Interview mit R.A. am 27.12.1996.

21 Z.B. Teilnahme von H. Morét und R. Dammann an Präsidiumstagung mit kirchlichen Amtsträgern am 20.2.1981 in Burgscheidungen, s. kurze Erwähnung im Protokoll der Bundesleitung vom 27./28.2.1981, TOP 1. 'Allgemeiner Bericht'.

22 Es geht um Sein oder Nichtsein. Aus dem Grußwort von Präsident Herbert Morét, Neue Zeit (23.2.1978); Foto: 25.2.1978.

23 Freundschaft, die Herzenssache ist, Neue Zeit (2.11.1972).

und Reiseerleichterungen. Und er bat um Mitunterstützung „an geeigneter Stelle“<sup>24</sup>.

### 3.4. Zwei außerordentliche Gespräche mit der Bundesleitung

Auf Einladung der CDU kam es am 7. April 1972 erstmals zu einer offiziellen Begegnung von Mitgliedern der Bundesleitung und des Arbeitskreises Öffentlichkeitsfragen im BEFG mit dem Vorsitzenden der CDU, G. Götting, dem stellvertretenden Vorsitzenden W. Heyl und Abteilungsleiter G. Quast. Das etwa zweieinhalbstündige Gespräch fand in einer „offenen und vertrauensvollen“ (‘Wort und Werk’), „sehr freundlichen und aufgeschlossenen“ (R. Dammann), ja „freundschaftlichen“ (‘Neue Zeit’) Atmosphäre statt<sup>25</sup>. Der Gesprächsverlauf folgte dem üblichen Ablauf<sup>26</sup>: Der CDU-Vorsitzende sowie der Präsident machten zunächst einige grundsätzliche Ausführungen. G. Götting sprach u.a. das Gesetz zur Unterbrechung der Schwangerschaft sowie einige außenpolitische Fragen an, H. Morét informierte über die kommende Bundeskonferenz. In der anschließenden Diskussion kamen dann konkrete Probleme auf den Tisch: Zulassung von Kindern zu EOS und Studium, Mitgliedschaft in Massenorganisationen, Wehrdienstfragen, die Verstaatlichung des Harfe-Verlages. G. Götting versprach, speziellen Fällen von Behinderungen nachzugehen.

Erst nach fast 14 Jahren, am 5. Februar 1986, fand man zu einer zweiten ähnlichen Begegnung zusammen. Das Bundesblatt ‘Wort und Werk’ vermerkt in einer knappen Notiz, daß die Einladung von der CDU ausgesprochen wurde<sup>27</sup>. Rolf Dammann: „Sie mußten durch solche Einladungen ihre Daseinsberechtigung als CDU nachweisen; von unserer Seite wurde eine regelmäßige Kontaktpflege nie angestrebt“<sup>28</sup>.

Wieder standen im Mittelpunkt des Zusammentreffens die großen Fragen des Friedens und der Abrüstung (1986!). Und wieder wurden im Anschluß eine Reihe problematischer Anliegen benannt. Vor allem auf diese ging Präsident Manfred Sult in seinem späteren Bericht vor der Bundesleitung ein<sup>29</sup>: Angesprochen wurden die Probleme junger Menschen mit vormilitärischer Ausbildung, Wehrdienst und Friedensdienst-Anliegen, die speziellen Anliegen der diakonischen Werke sowie Bau- und Wohnungsfragen auf Ortsebene.

Die unterschiedliche Bewertung einer solchen Begegnung machte die anschließende Berichterstattung deutlich: ‘Wort und Werk’ widmete ihr kurze 26

24 Briefdurchschlag H. Weist an die CDU, Präsidium des HV, vom 17.1.1963, Akte CDU.

25 Wort und Werk Nr. 4 (1972); Aktenvermerk R. Dammanns, Akte CDU; Neue Zeit (8. und 16.4.1972); beide Zeitungen berichten sehr allgemein.

26 Nach Aktenvermerk von R. Dammann, ebd.

27 Wort und Werk Nr. 3 (1986), S. 8.

28 Interview mit R.A. am 27.12.1996.

29 Protokoll der Bundesleitung vom 28.2./1.3.1986, TOP 1. ‘Allgemeiner Bericht’.

Zeilen auf der letzten Seite<sup>30</sup>, 'Die Union' (CDU-Zeitung) immerhin 122 Zeilen<sup>31</sup>! Beide vermieden natürlich, die konkreten Gesprächspunkte zu erwähnen.

Übrigens: Die Bundesleitung sprach an diesem Tag G. Götting eine Einladung in die Christliche Pflegeanstalt des BEFG in Schmalkalden-Aue aus, der dieser am 3. Dezember 1986 folgte<sup>32</sup>. Dieser Besuch des CDU-Vorsitzenden hinterließ bei den Beteiligten einen tiefen Eindruck und wurde so zu einem gewissen Höhepunkt in den Beziehungen des BEFG zur CDU.

#### 4. Wertung

Gab es einen Einfluß der CDU-Ost auf den BEFG in der DDR?

Ein Einfluß der Partei selbst ist kaum zu erkennen, im Gegenteil: Sie war ja mit dem Anspruch angetreten, christliche Bürger zum Engagement für die sozialistische Gesellschaft zu gewinnen<sup>33</sup>. Ihr Versuch, dieses Ziel über Begegnungen und Gespräche zu erreichen, muß als gescheitert gewertet werden. Kontakte zur CDU wurden von den leitenden Bundesvertretern fast ausschließlich als notwendige Pflichtübung gesehen. Man wich ihnen gewöhnlich aus. Nur in speziellen Problemsituationen, zumeist auf örtlicher Ebene, wurde hin und wieder die Hilfe der CDU gesucht.

Noch ein anderer CDU-Versuch ist hier zu nennen, indirekt Einfluß auf den BEFG zu nehmen: Man verschaffte ihm, vor allem in den fünfziger Jahren, eine 'gute Presse'. Zahlreiche und ausführliche Artikel über Baptisten im In- und Ausland finden sich im CDU-Zentralorgan 'Neue Zeit'<sup>34</sup>. Diese überproportionale Berichterstattung gegenüber den großen Kirchen mochte verschiedene Beweggründe haben, aber das Ziel, Baptisten zu gewinnen, die aus eigener Initiative Beiträge lieferten, wurde – mit wenigen Ausnahmen – nicht erreicht<sup>35</sup>.

Ein Einfluß einzelner Personen des Bundes, die sich als Mitglieder der CDU immer wieder um Kontakte des Bundes zu den entsprechenden gesellschaftlichen Institutionen mühten (z.B. Mitglieder des Arbeitskreises Öffentlichkeitsfragen), läßt sich dagegen nicht völlig ausschließen. Ihr hehres Ziel aber, „Menschen für den Sozialismus zu gewinnen“, haben sie kaum erreicht. Man war dankbar für

30 S. Anm. 27; vgl. aber auch den etwas ausführlicheren Bericht aus der Bundesleitung in Nr. 4 (1986).

31 Die Union (6.2.1986).

32 Peter M. Bräuning, Fürsorgliche Zuwendung in dienender Gemeinschaft / Viel Glauben und Liebe. Aus der Chronik der Pflegeanstalt. In: Neue Zeit (6.12.1986), S. 3 (ganzseitig!); für Wort und Werk ist der Besuch keine Meldung wert!

33 Z.B. im 'Rahmenplan für die Arbeit der CDU im Jahre 1983', Beschluß des Hauptvorstandes vom 21.12.1982, IV.

34 S. Pressemappe im BEFG-Archiv.

35 Vgl. Günther Lorenz, Unser Bund im Spiegel der 'Neuen Zeit'. In: Materne u. Balders (wie Anm. 2), S. 327 f.

sie, wenn man ihre Hilfe brauchte, aber sonst ging man ihnen meist aus dem Weg<sup>36</sup>.

Die Hauptursache für das relativ geringe Interesse an der CDU bestand m.E. darin, daß man von dieser Partei kaum einen wirksamen Einfluß auf das politische Geschehen im Land erwartete. Auch wenn sie im kommunalen Bereich hin und wieder Veränderungen bewirken konnte, war sie im gesamtpolitischen Geschehen zu sehr Blockpartei (ohne eigenes Programm), die stets das Programm des SED zu ihrem eigenen Ziel erklärte. Dieses Image änderte sich auch nicht durch die in internen Gesprächen oft geäußerte Behauptung, hinter den Kulissen manches mehr bewirken zu können.

Festzuhalten bleibt aber, daß mit der CDU in der DDR erstmals in der Geschichte ein in dieser Intensität bisher nicht praktizierter Dialog zwischen Marxisten und Christen ermöglicht wurde – auf breiter, bis in Gemeinden und Mitarbeiterkonferenzen reichender, sowie auch auf staatlicher Ebene. Berührungspunkte wurden abgebaut (man beachte die lange Konfliktgeschichte zwischen Kommunisten und den christlichen Kirchen zuvor!). Die SED fand zu Erklärungen, wie: Das (ursprüngliche!) Christentum und die humanistischen Ziele des Sozialismus sind keine Gegensätze<sup>37</sup>. Und manche engagierten Christen gewannen Zugang zu sozialistischem Gedankengut, wenn auch zumeist in kritischer Distanz zur praktizierten Politik.

Bleibt zu hoffen, daß manche von ihnen in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen diese Erfahrungen nicht gänzlich aus ihrer Biographie streichen.

Wolfgang Heyl, stellvertretender Vorsitzender der CDU, erklärte 1974: „Wir haben gelernt: Das, was man auf Grund christlicher Motivation als gut erkannt hat, soll man nicht deshalb unterlassen, weil man es nur an der Seite weltanschaulich anders Orientierter erfolgreich tun kann“<sup>38</sup>.

### **Literatur-Auswahl zur Geschichte der CDU (Ost)**

Broszat, Martin u. Hermann Weber (Hg.): SBZ-Handbuch. Staatliche Verwaltung, Parteien, gesellschaftliche Organisationen und ihre Führungskräfte in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands 1945-1949. München 1990, 2. Aufl. 1993

Ditfurth, Christian von: Blockflöten. Wie die CDU ihre realsozialistische Vergangenheit verdrängt Köln 1991

36 Vgl. Rolf Dammann, Der Bund im Gegenüber zu staatlichen Stellen und gesellschaftlichen Institutionen, ebd. S. 55f

37 Wortsinn einer Aussage Walter Ulbrichts vom 4.10.1960, zitiert in dem beachtenswerten Grundlagenreferat des SED-Politbüromitglieds Paul Verner auf der CDU-Präsidiumstagung vom 9.2.1971. In: Neue Zeit (10.2.1971), S. 3.

38 Die Union, 19.3.1974, S. 2.

Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages 'Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland' (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages), Protokoll, Vorträge und Zeitzeugen der 22. Sitzung: Öffentliche Anhörung zum Thema: 'Erfassung und Einbindung des Menschen im SED-Staat: Zur Rolle der Blockparteien und Massenorganisationen' am 11.12.1992 in Bonn. In: Deutscher Bundestag (Hg.), Materialien der Enquête-Kommission 'Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland' (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages). Baden-Baden/Frankfurt a.M. 1995, Band II/1, S. 277-414

Fischer, Alexander u. Manfred Agethen: Die CDU in der sowjetisch besetzten Zone/DDR 1945-1952. Sankt Augustin 1994 (Aktuelle Fragen der Politik, Heft 4)

Fischer, Gerhard, Joachim Franke u. Volker Kahl: Zeittafel zur Geschichte der CDU 1945-1987. Berlin 1987 (Hefte aus Burscheidungen, Heft 246/247)

Fischer, Alexander: 1945 – Die Anfänge der CDUD in Berlin. In: Wirklichkeit und Wahn des 'realen Sozialismus'. Zur Aufarbeitung der SED-Diktatur durch eine Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages. Bonn 1993, S. 75-88 (Zeitthemen, Schriftenreihe der CDU/CSU-Bundestagsfraktion 3)

Gradl, Johann Baptist: Anfang unter dem Sowjetstern. Die CDU 1945-1948 in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. Köln 1981

Heyl, Wolfgang: CDU im Bündnis. Zu einigen Aspekten des Wachstums und der Bedeutung der Bündnispolitik. Berlin 1985 (Hefte aus Burscheidungen, Heft 232)

Kleinmann, Hans-Otto: Geschichte der CDU 1945-1982. Stuttgart 1993

Lapp, Peter Joachim: Die 'befreundeten Parteien' der SED. DDR-Blockparteien heute. Köln 1988

Richter, Michael: Rolle, Bedeutung und Wirkungsmöglichkeiten der Blockparteien – Die CDU. In: Deutscher Bundestag (Hg.), Materialien der Enquête-Kommission 'Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland' (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages). Baden-Baden/Frankfurt a.M. 1995, Band II/4, S. 2587-2639

Richter, Michael u. Martin Reißmann: Die Ost-CDU. Beiträge zu ihrer Entstehung und Entwicklung. Weimar/Köln/Wien 1995 (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, Band 2)

Richter, Michael: Die Ost-CDU 1948-1952. Zwischen Widerstand und Gleichschaltung. Düsseldorf 1990, 2. Aufl. 1991 (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte, Band 19)

Rißmann, Martin: Kaderschulung in der Ost-CDU 1949-1971. Zur geistigen Formierung einer Blockpartei. Düsseldorf 1995 (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte, Band 27)

Suckut, Siegfried: Zum Wandel von Rolle und Funktion der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands (CDUD) im Parteiensystem der SBZ/DDR (1945-1952). In: Weber, Hermann (Hg.), Parteiensystem zwischen Demokratie und Volksdemokratie. Köln 1982, S. 117-178

Wirth, Günter: Die Beteiligung der CDU an der Umgestaltung der DDR in den fünfziger Jahren. In: Kirchliche Zeitgeschichte 3 (1990), S. 125-151

Erich Geldbach

## Zeitansage: Anmerkungen auf dem Zweiten Ostfriesischen Kirchentag in Leer

Will man ein Kennzeichen für die gegenwärtige Großwetterlage ausfindig machen, will man den Versuch wagen zu beschreiben, was unsere Epoche am ehesten auszeichnet, dann ist es wohl zweierlei, was zutiefst gegensätzlich ist.

1. Wenn es zu einer Krise kommt, offenbart sich eine furchterregende, abgrundtiefe, institutionell-abgesicherte Zerstörungs- und Vernichtungswut. Unser Jahrhundert wird als das Jahrhundert des großen organisierten Mordens in Kriegen und Völkermorden in die Geschichte eingehen. Nichts scheint in der Vergangenheit dem zu entsprechen, was Armenier in der Türkei, Juden im vom Nationalsozialismus beherrschten Europa, Sowjetmenschen und Kambodschaner im eigenen Land erlebt und erlitten haben, oder was Kroaten, Serben und Muslims im ehemaligen Jugoslawien sich gegenseitig zugefügt haben. Dabei kommt dem Holocaust nochmals eine Sonderstellung zu, weil hier mit bürokratisch-fabrikmäßiger Routine und unter Absehung aller überkommener Maßstäbe – seien sie nun ethischer Natur oder einfach utilitaristisch, also daß man aus den Gefangenen den größten Nutzen ziehen will – einfach gemordet wurde. Es ging darum, die Welt „judenrein“ zu machen. Diesem Ziel wurde alles unterworfen; das wissen wir nicht erst seit Goldhagen, aber er hat uns es noch einmal drastisch eingeschärft.

2. Besteht aber eine solche Krisensituation nicht, sind also nicht Barbaren oder Terroristen im Besitz politischer Macht, sondern einigermaßen zivilisierte Menschen, die sich vielleicht sogar parlamentarischer Kontrollen unterwerfen, dann könnte man sagen, daß unsere Epoche in unserem Kulturkreis geprägt ist von einer Vorrangstellung des einzelnen vor ehemals verbindlichen Traditionen, Institutionen und Ämtern. Die Auflösung in einen individualistischen Subjektivismus läuft unter dem Stichwort des Vorrangs der 'Selbstverwirklichung'. Einige willkürliche Beispiele mögen dies unterstreichen.

– Die viele Jahre ausreichenden zwei oder drei öffentlich-rechtlichen Fernsehprogramme haben sich auf 25 im Kabel oder 50 durch die Schüssel ausgeweitet, also eine völlig unsinnige Vielfalt, die aber der Selbstverwirklichung dienen soll, weil sich der/die eine gern Nachrichten, der/die andere gern Sportsendungen, der/die dritte Talkshows, der/die vierte harte oder weiche 'Pornos' etc. „reinziehen“ will, wann immer er/sie vor der Glotze sitzt. Alles muß sofort zur Verfügung stehen und richtet sich nach den spontanen Bedürfnissen.

– Extremsportarten, die auf Individualisten zugeschnitten sind, wachsen in ihrer Beliebtheit.

– Single-Haushalte sind in vielen Großstädten, wie zum Beispiel Hamburg oder Berlin, schon bis über die 50 Prozent-Marke angestiegen.

– Die an sich richtige Befreiung der Frau aus männlich-chauvinistischer Abhängigkeit trifft gerade jetzt auf diesen allgemeinen Trend und verstärkt ihn zusätzlich.

Genug der Beispiele. Der eigene Standpunkt, die eigene Meinung, oder, wenn es hoch kommt: das eigene Gewissen, ist das Maß aller Dinge. Jeder/jede genügt sich selber. Diese Individualisierung hat einen gewaltigen Pluralismus-Schub zur Folge und mündet im Gewährenlassen aller Meinungen. Was gleich(ermaßen) gültig ist, wird für viele auch gleichgültig. Gleichgültigkeit aber erzeugt eine große Unverbindlichkeit, eine Beliebigkeit, ja auch eine große Oberflächlichkeit. Es lassen sich jedoch auch noch schlimmere Folgen feststellen, weil es zu einer Entsolidarisierung kommt. Leiden, Krankheit, Schwachheit, Alter und Tod werden ausgeblendet, weil dies alles einer angeblichen Selbstverwirklichung im Wege steht und weil Schmerzen, Alter und Tod unsere Grenzen offenlegen. Davor will man aber die Augen verschließen.

Zur Folge hat dieser Ansatz subjektiver Selbstverwirklichung, daß man alles für machbar hält. Ein wahrer Machbarkeitsrausch oder Machbarkeitswahn hat uns alle ergriffen. Das, was einst mit Fernrohr und Mikroskop begann – also die Erforschung des Großen und des Kleinen – hat zu Mondflügen und Marssonden, zur Embryonenforschung und Gentechnik geführt bis hin zu Möglichkeiten der Erzeugung von Menschen in der Retorte. Auch in der Kommunikation scheint inzwischen alles machbar. In Bruchteilen von Sekunden sind Mitteilungen in die ganze Welt möglich, und im Internet findet man fast alles mundgerecht aufbereitet.

Es läßt sich nicht leugnen, daß in dieser Zeit die Lebensqualität gegenüber früher erheblich gestiegen ist. Vieles ist angenehm geworden. Schwerstarbeit wird von Maschinen verrichtet und nur noch wenige Menschen arbeiten so, daß sie sich großer gesundheitlicher Risiken aussetzen müssen. Dennoch zerbrechen persönliche Bindungen, wie Ehen und Familien, die Umwelt wird in großem Maße zerstört, Unfrieden und Frustrationen, und vor allem eine allgemeine Nörgelei nehmen zu. Eine große Leere scheint sich aufzutun. Die Zeit ist tatsächlich unübersichtlich, und die Lebensangst steigt ständig. Gerade die Raumfahrt scheint unter Beweis gestellt zu haben, daß der Mensch am Rande eines unendlichen Kosmos lebt, das durch einen Urknall entstanden sein soll, sich ausdehnt und dadurch auch wieder zusammenzieht. Statt einer „kosmischen Bruderschaft“ (Ernst Benz) ist es zu einer „kosmischen Klaustrophobie“ (E. Biser) gekommen.

In diese äußere Situation und innere Verfaßtheit der Menschen, in diese Unübersichtlichkeit, in den Wandel, in den Abbau von Autoritäten und Institutionen sind die Kirchen voll einbezogen, ja sie muß die beschriebene Situation besonders hart treffen, weil die Kirchen als Hüterinnen der Tradition, als Sachwalter-

rinnen des Herkömmlichen, als starre Institutionen, kurz: als „Amtskirchen“ gelten und damit gerade der Selbstverwirklichung und dem Wandel im Wege stehen.

Sie unterliegen aber auch der Kritik, weil sie zu wenig für eine Zivilisierung der Gesellschaft getan haben, und längst nicht genug zu einer Bändigung der politischen Vandale, Barbaren und Terroristen beigetragen haben. Der erste große Schock des Jahrhunderts war der Erste Weltkrieg, der die christliche Mission vor allem in Japan, China und Indien fast vollständig lähmte. Man fragte sich dort, was ein Glaube, wie das Christentum ihn vertrat, wert sein könne, wenn sich christliche Völker darart barbarisch-häßlich bekriegen und gegenseitig abschlachten. Die ökumenische Bewegung, insbesondere die Bewegung für praktisches Christentum (Life and Work), setzte hier an und versuchte einen Beitrag auf den praktischen Feldern der Sozial- und Wirtschaftspolitik zu leisten. Man kann aber auch für Deutschland das andere Faktum konstatieren, daß nämlich alle Kirchen vor der Judenverfolgung die Augen verschlossen oder sie sogar direkt und indirekt gefördert haben. Die Glaubwürdigkeitskrise der Kirchen ist also gerade in unserem Lande ausgeprägt. „Mit Gott für Kaiser und Reich“ zogen die Soldaten, wie es auf ihren Koppelschlössern stand, in den Ersten Weltkrieg. Und im April 1939 wurde in Eisenach aus Mitteln der evangelischen Landeskirchen, vor allem der thüringischen Landeskirche unter dem NS-Bischof Martin Sasse (seit 1.3.1930 Parteigenosse mit der Mitgliedsnummer 204010) das „Institut zur Erforschung und Ausrottung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ gegründet. Der erste Direktor dieses Instituts, der nicht unbedeutende Neutestamentler Walter Grundmann, hielt zur Eröffnung des Instituts einen Vortrag mit dem sehr bezeichnenden Titel „Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche“. Die Kritik an den Kirchen ist also durchaus verständlich und nachvollziehbar.

Man wird dies alles, diese Last der Geschichte, in Anschlag bringen müssen. Die Last und der gegenwärtige Umbruch der Zivilisation ist beklagenswert, nicht in dem Sinne daß man darüber in eine allgemeine Klage verfallen müßte, sondern in dem Sinne, daß wir alle uns anklagen müssen. Auch die Freikirchen sind in diesen Prozeß mit einbezogen. Jüngst ist die Geschichte der Baptisten unter dem Stichwort der „unfreien Freikirche“ beschrieben worden. Das Klagen über die Vergangenheit ist indes ein hoffnungsvolles Zeichen. Das muß jetzt weiterführend gesagt werden. Im Strudel der sogenannten Konsens-Ökumene, das heißt des Suchens nach theologischen Sätzen, die bestehende Lehrunterschiede in Konsentexte überführen wollen, denen alle Gesprächsteilnehmer zustimmen können, scheinen wir übersehen zu haben, daß es in der Heiligen Schrift neben den theologisch-dogmatischen Aussagen auch noch eine breite Literatur gibt, die Klage vor Gott führt. Diese Klage ist deshalb weiterführend, weil sie Sünden- und Schuldbekennnisse einschließt und zwar als gemeinsame, ökumenische

Akte. Das Eingeständnis des Versagens und das Erschrecken darüber, was in der Vergangenheit im Namen des Christentums möglich war und was gegenwärtig noch immer möglich ist, sollte uns zu gemeinsamer Klage vor Gott zusammenführen. Nur so gewinnen wir einen klaren Durchblick und neue Erkenntnisse. Wir werden dann auch demütig und nehmen den Mund nicht so voll. Autorität hat nämlich nicht, wer Macht und Herrschaft besitzt und diese bedenkenlos ausübt, sondern wer über Erkenntnis und Wahrheit verfügt und diese im Gespräch zu kommunizieren versucht.

Geht man einmal von derjenigen Bescheidenheit und Demut aus, die uns allen angesichts unserer Vergangenheit gut ansteht, dann werden wir akzeptieren müssen, daß die Kirchen im Konzert vieler Angebote ihre besondere Möglichkeit der Lebensführung anbieten. Der immer noch aus einer power position, also einer Machtposition, erhobene Anspruch der Amtskirchen beruht auf einer angeblichen Stabilität, die, wie es die 40jährige DDR-Geschichte dramatisch unter Beweis stellt, so stabil nicht ist. Der Erosionsprozeß hat „drüben“ voll gegriffen: Die Volkskirche ist auch statistisch keine mehr. In den alten Bundesländern ist unter der Decke wahrscheinlich der Abbruch der Tradition ebenso gewaltig, nur daß es nicht ganz so dramatisch sichtbar geworden ist, jedenfalls bisher noch nicht.

Die Säkularisierung, die im Munde vieler Kirchenleute stets verteufelt wird, sollte man indes nicht nur beklagen, sondern sie auch von einer anderen Seite betrachten. Sie bringt nämlich an den Tag, wo Leute ehrlich stehen bzw. aus welchen Quellen und aus welchen Sinnangeboten Menschen leben. Die Chancen unserer Kirchen angesichts der Säkularisierung liegen darin, daß sie eindeutiger als bisher sagen können, was ihre besondere Sicht, welches ihr besonderer Beitrag zu einem gelingenden Leben ist. Wir sollten also unsere Traurigkeit, so vorhanden, fahren lassen und uns gemeinsam aufmachen, die frohe Nachricht an unsere Mitmenschen zu vermitteln.

Angesichts der Krise, die alle unsere Kirchen ergriffen hat, gibt es Bemühungen, der Idee eines Gemeindegewachstums Raum zu geben. Unter welchen Bedingungen wachsen Gemeinden? Wie kann man die Widerständigkeit gegenüber der Botschaft überwinden? Diese Frage drängt sich um so mehr auf, als es landauf, landab zu Gemeindegründungen von völlig unabhängigen, zumeist charismatisch-geprägten Gemeinden kommt. Dieser Gemeindegründungsboom geht an Kirchen und Freikirchen gleichermaßen vorbei. Um einen in der Regel nicht solide ausgebildeten Prediger scharen sich 100 bis 300 Menschen, oft gleichen Einkommens, Menschen die gerade ihre Berufsausbildung oder ihr Studium absolviert haben, die in der Phase der Familiengründung sich befinden oder bereits zwei Kinder haben. In diesen Gemeinden finden sich Menschen einer Altersgruppe und Sozialschicht, die ansonsten in den Gottesdiensten, vor allem

auch in den Volkskirchen, unterrepräsentiert oder fast gänzlich verschwunden sind. Was macht diese Gemeinden anziehend?

Ich gestehe, daß ich darauf keine schlüssige Antwort besitze. Aber es beunruhigt mich, daß hier eine weitere Zersplitterung der Kirche vonstatten geht und es beunruhigt mich die offenbare Wohlfühl-Mentalität, die der Selbstverwirklichungsideologie auf säkularem Gebiet zu entsprechen scheint. Man geht 'church shopping' und sucht sich das beste Angebot aus. Der süße Christus wird vielleicht dem bitteren vorgezogen. Dem entspricht, daß die Gemeindegrowthstheoretiker herausgefunden haben, daß homogene Gruppen am schnellsten wachsen, das heißt Gemeinden, die aus Menschen gleichen oder annähernd gleichen Alters, gleicher sozialer Schicht, mittlerer bis oberer Einkommensstufen, Weiße oder Schwarze zusammengesetzt sind. Gemeinde ist also nicht mehr umfassend verstanden als das neue Volk Gottes, sondern als eine Auswahlgemeinde gleicher Mentalitätshaltung. Daher entspricht dies der Selbstverwirklichungstendenz. Nachfolge Christi aber mit allen Konsequenzen, überzeugend, glaubwürdig und gemeinschaftlich, das geschieht nur in einer Gemeinde, in der Alte und Junge, Arme und Reiche, Gebildete und weniger Gebildete, Schwarze und Weiße, Ausländer und Einheimische sich bemühen, ein gemeinsames Leben zu führen. Nur in solchen Versuchen, das Gemeinschaftliche des Christlichen über alle sonstigen sozialen, politischen, wirtschaftlichen Grenzen hinweg auszuüben, liegt ein Stück Hoffnung und Zukunft für unsere Kirche.

Martin Luther King hat einmal ein sehr einprägsames Bild gebraucht. Er beklagte, daß die meisten Christen wie Thermometer seien, die nichts anderes tun, als die Kälte oder Wärme der Gesellschaft widerzuspiegeln. In Wahrheit aber sollten die Christen keine Thermometer, sondern Thermostate sein, also die Regulierungsinstrumente, die die Kälte oder Wärme einer Gesellschaft bedingen. Darin sah er die Aufgabe eines nicht-konformen Christentums. Nicht durch Anpassung an die Gesellschaft und ihre Normen, nicht durch Nachgeben gegenüber einer Selbstverwirklichungsideologie, sondern indem Christen die Vorreiterrolle, die Vordenker, die Wegbahner, eben die Thermostate sind, kann sich das Christentum behaupten, kann es seinen Beitrag zur gegenwärtigen Gesellschaft leisten und so Zukunft für kommende Generationen eröffnen.

## Forschungsbericht: Gemeindeordnung und Gemeindestruktur im Corpus Paulinum

### Vorbemerkungen

Unter *Gemeindeordnung* ist das Vorhandensein einzelner Verfassungselemente und ihre funktionale Zuordnung zueinander im Rahmen einer lokalen Gemeinde zu verstehen. Unter *Gemeindestruktur* ist die soziologische Struktur einer lokalen Gemeinde zu verstehen, die in einer möglichen Wechselwirkung mit der Gemeindeorganisation steht. Das *Corpus Paulinum* umfaßt alle Briefe des Neuen Testaments, die Paulus in ihrem Präskript als Absender nennen.

Ein erster Teil nimmt einen Überblick über die Forschungsgeschichte seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis heute vor und entwickelt daraus konkrete Anfragen. Der zweite Teil greift diese Anfragen auf, geht ihnen nach und untersucht die Schriften des Corpus Paulinum in ihrer dem kritischen Konsens entsprechenden chronologischen Reihenfolge, wobei nach der Gemeindeorganisation unter den Bedingungen der Gemeindestruktur gefragt wird. Der dritte Teil faßt diese Untersuchungen zusammen und formuliert ein Ergebnis.

### I. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Wer sich mit der Frage nach Ämtern, Organisation und organisatorischer Struktur von Gemeinden nach den Aussagen des Corpus Paulinum befaßt, ist zunächst darauf angewiesen, einen Blick auf die Geschichte der Forschung zu dieser Fragestellung zu werfen. Dabei sind die Hauptlinien und Hauptthesen der wichtigsten Entwürfe herauszuarbeiten, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die neutestamentliche Forschung bestimmt haben:

**1. Edwin Hatch:** *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Acht Vorlesungen gehalten an der Universität Oxford im Jahre 1880. Vom Verfasser autorisirte Uebersetzung der zweiten durchgesehenen Auflage (Oxford 1882), besorgt und mit Excursen versehen von Adolf Harnack. Giessen 1883.*

Nach der einen großen zeitlichen Raum umfassenden Untersuchung von Edwin Hatch hat sich die Organisation und Verfassung christlicher Gemeinden allmählich entwickelt, wobei *das heidnische Vereinswesen als Vorbild und Maßstab* diene. Für die Zeit des Neuen Testaments differenziert Hatch nicht zwischen den einzelnen Schriften und kommt zu folgendem Ergebnis:

Zum einen bestand eine *episkopal-diakonale Ordnung*, in der der *ἐπίσκοπος* (Episkopos) für die Finanzverwaltung und der *διάκονος* (Diakon) für die Sozialfürsorge einer Gemeinde zuständig war. Zum anderen gab es auch eine *pres-*

byteriale Ordnung, in der die nicht(!) mit den ἐπίσκοποι (Episkopen) identischen πρεσβύτεροι (Presbyter) administrative und disziplinarische Aufgaben wahrnahmen.

Aus dieser oligarchischen und demokratischen Ordnung, in der mehrere Leiter der Kirche mit der Gesamtheit der Gemeindeglieder das Gemeindeleben gestalteten, entwickelte sich eine monarchische Ordnung, die nur einen Leiter an der Spitze und die Sukzession des Amtes kannte.

**2. Adolf von Harnack:** *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts.* Leipzig 1884 (TU II, 1-2) – *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten.* Leipzig 1910 – *Urchristentum und Katholizismus („Geist und Recht“).* Leipzig 1910.

Adolf von Harnack hat zunächst eine doppelte Organisation angenommen, die zwischen der Gesamtkirche mit ihren Aposteln, Propheten und Lehrern einerseits und der Einzelgemeinde mit ihren Bischöfen und Diakonen andererseits unterscheidet.

Diese These hat Harnack weiter ausgearbeitet und schließlich eine drei- bis vierfache Organisation angenommen, die zum einen durch Apostel, Propheten und Lehrer geistig-religiös, zum anderen durch Presbyter patriarchalisch, wiederum durch Bischöfe und Diakone administrativ und schließlich durch Märtyrer und Ehelose aristokratisch geprägt ist.

Die Spannung zwischen Geist und Amt bestimmt die Verfassung und Organisation der neutestamentlichen Gemeinden, wie Harnack bei seiner Untersuchung der Paulusbrieve nach Ämtern feststellt. Insgesamt herrscht die Theokratie: Es gibt ein göttliches Kirchenrecht bei doppelter Organisation.

**3. Rudolph Sohm:** *Kirchenrecht. Erster Band: Die geschichtlichen Grundlagen.* 1. Aufl. Leipzig 1892 (*Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft. Achte Abteilung, erster Band*); 2. Aufl. München/Leipzig 1923 – *Wesen und Ursprung des Katholizismus.* 1. Aufl. Leipzig 1909, 2. Aufl. 1912.

Der Jurist (!) Rudolph Sohm wandte gegen die Thesen Harnacks und löste eine Kontroverse und aus, die zwischen 1908 und 1912 ihren Höhepunkt erreichte und als 'Streit zwischen Sohm und Harnack' in die Theologiegeschichte einging.

Nach Sohm steht das Kirchenrecht in Widerspruch mit dem Wesen der Kirche: In der die gesamte Christenheit umfassenden ἐκκλησία (Gemeinde), die zur Zeit des Neuen Testaments ausschließlich charismatisch organisiert ist, gibt es kein Kirchenrecht; dies erscheint erst ab dem 1. Clemensbrief (ca. 100 n.Chr.).

Die Lehrbegabten – Apostel, Propheten und Lehrer – bilden die charismatische Gemeindeleitung; auch die Bischöfe und Diakone zählen zu den Lehrbegabten. Die Ordnung der sich um das Wort und zur Feier des Abendmahls versammelnden ἐκκλησία (Gemeinde) ist im Wort Gottes und im Sakrament begrün-

det; dabei spielen neben Bischöfen und Diakonen die Presbyter eine bedeutende Rolle.

**4. Hans Lietzmann:** *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte.* In: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 55 (1914), S. 97-153.

Hans Lietzmann sieht in der Didache (ca. 100-130) die Grundlage zur Untersuchung neutestamentlicher Texte in bezug auf Verfassungs- und Organisationsfragen.

Die sich in der Didache widerspiegelnde Gemeindeverfassung entspricht der paulinischen Gemeindeverfassung, in der Apostel, Propheten, Lehrer (als charismatische Ämter), Bischöfe und Diakone (als durch Wahl zu erlangende Ämter) die entscheidenden Verfassungsorgane darstellen.

Neben der paulinischen bzw. Didache-Verfassung findet Lietzmann eine Presbyterialverfassung, deren charismatisch begabte Vorsteher den Propheten, Lehrern und Bischöfen der paulinischen Verfassung entsprechen.

**5. Ernst Käsemann:** *Amt und Gemeinde im Neuen Testament.* In: *ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. 1. Band, 6. Aufl. Göttingen 1970, S. 109-134.*

Für Ernst Käsemann gibt es weder Amt noch Verfassung im Rahmen der neutestamentlichen Schriften.

Stattdessen entsprechen das  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$  (Charisma) und die  $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha$  (Diakonia) dem neutestamentlichen Amtsverständnis, so daß nur von einer charismatischen Gemeindeordnung gesprochen werden kann, in der die Eucharistie einen zentralen Platz einnimmt. Die Charismen stellen die Projektion der Rechtfertigungslehre in die Ekklesiologie hinein dar und lassen sich wiederum nach kerygmatischen Charismen (Apostel, Propheten, Evangelisten, Lehrer, Mahner, Ekstatiker), diakonischen Charismen (Diakone, Diakonissen, Almosengeber, Krankenpfleger, Witwen, Heiler, Exorzisten) und kybernetischen Charismen (Erstlinge, Vorsteher, Hirten, Bischöfe) kategorisieren.

Die Pastoralbriefe mit ihren Institutionen, die an die Stelle der Charismen treten, stellen eine Antithese zur paulinischen Gemeindeordnung dar.

**6. Hans Freiherr von Campenhausen:** *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten.* Tübingen 1953 (*Beiträge zur historischen Theologie* 14).

Hans von Campenhausen unterscheidet zwischen der paulinischen Gemeindeordnung, die kein Amt kennt und eine charismatische Gemeindeleitung voraussetzt, und der judenchristlichen Gemeindeordnung, die eine presbyteriale und zugleich charismatische Leitung voraussetzt. Beide Formen der Gemeindeleitung sind nicht rechtlich bestimmt, so daß die Kirche einen rechtsfreien Raum darstellt.

Im Gegensatz dazu setzen die Pastoralbriefe Ämter zu Leitung voraus und kennen keine charismatische Gemeindeleitung.

**7. Eduard Schweizer:** *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. 1. Aufl. Zürich 1959 (ATHANT 35); 2. Aufl. 1962.

Die Untersuchung Schweizers widmet sich – wie der Titel zeigt – vorrangig der Gemeinde, und die Verfassungsfragen spielen nur eine untergeordnete Rolle. Schweizer nimmt für das Corpus Paulinum eine Differenzierung inhaltlicher Art vor und untersucht die Texte aufgrund ihrer theologischen Intention in drei Gruppen:

Einen Bereich stellen die Pastoralbriefe dar, in denen die Gemeinde eine soziologische Größe bildet. Die Adressaten der Briefe fungieren als ordinierte, orthodoxe Verkündiger, die Ältesten der Gemeinde sind mit den Bischöfen identisch und üben die Tätigkeit der Vorsteher, Lehrer und Verkündiger aus. Die Diakone stehen ihnen zur Seite, und die Witwen sind zuständig für die Fürbitte.

Einen weiteren Bereich stellt Paulus dar, für den Gemeinde als das wahre Israel und der Leib Christi von einer Vielfalt an Diensten als Wirkungen des Geistes geprägt ist. Diese charismatische Gemeindeleitung basiert auf dem Prinzip der Liebe und hat die Erbauung der Gemeinde zum Ziel. Besonders wichtige Dienste üben Apostel, Propheten, Lehrer und Vorsteher aus.

Einen dritten Bereich bilden für Schweizer der Kolosser- und der Epheserbrief, in denen die Gemeinde als universale Größe mit Christus als Haupt erscheint. Apostel und Propheten sind Größen der Vergangenheit, und Evangelisten, Hirten und Lehrer üben lokale Gemeindedienste aus.

**8. James Tunstead Burtchaell:** *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*. Cambridge 1992.

Nach James Tunstead Burtchaell basieren Struktur, Organisation und Dienste der christlichen Gemeinde in der jüdischen Synagoge, und es gibt „clear similarities in the structure of community offices“: Das Ältestenamt spielt eine herausragende Rolle, und auch alle anderen Ämter der christlichen Gemeinde sind aus der Synagogenverfassung ableitbar. Charismatische Laien bestimmen das Gemeindeleben, und „neither the elders nor their chairman [Singular!] nor the deacons led the communities“.

**9. Jürgen Roloff:** *Die Kirche im Neuen Testament*. Göttingen 1993 (NTD Ergänzungsreihe Band 10).

Jürgen Roloff differenziert ähnlich wie Schweizer zwischen Paulus, dem Kolosser- und Epheserbrief und den Pastoralbriefen:

Bei Paulus ist Gemeinde Leib Christi und Volk Gottes, die durch Taufe und Eucharistie und demnach sakramental begründet wird. Bei Paulus gelten laut Roloff vier grundlegende Normen kirchlicher Dienste und Funktionen (1. Rückbezug auf das Verhalten Jesu, 2. Orientierung am Evangelium, 3. Ausrichtung auf die Erbauung der Gemeinde, 4. Zuordnung zum Bereich des Pneumatischen), und es gibt feste und personengebundene Ämter: Zum einen die Apostel, Prophe-

ten und Lehrer als Ämter der Wortverkündigung, zum anderen die Ämter der Episkopen und Diakone als Ämter der Gemeindeleitung.

Im Kolosser- und Epheserbrief wird die Gemeinde als im Wachstum begriffener kosmischer Leib Christi dargestellt, wobei die Taufe der Ursprungsort kirchlicher Einheit ist. Die Apostel und Propheten sind normgebende Größen der Vergangenheit, und die Evangelisten (als Wandermissionare), Hirten und Lehrer (in der Stellung des Bischofs) vertreten das Prinzip Leitung durch Lehre.

Für die Pastoralbriefe gilt, daß die Gemeinde als Haus Gottes auf Basis der antiken Ökonomik besteht und die Taufe als Eigentumszeichen besitzt. Die Ältesten als Träger eines Ehrenamtes stellen aus ihrer Mitte den monarchischen Bischof als Gemeindeleiter, und die Diakone sind diesem unterstellt. Frauen als Diakone werden nur widerwillig geduldet. Die Adressaten der Pastoralbriefe sind idealtypische, zu ihrem Amt ordinierte Gemeindeleiter.

### **Anfragen:**

Dieser Überblick über grundlegende Thesen bezüglich der Verfassung, Ordnung, Organisation und Ämter der Schriften des Corpus Paulinum fordert zu kritischen Anfragen und Bemerkungen heraus:

Zunächst ist festzustellen, daß in fast allen Entwürfen eine Differenzierung zwischen den einzelnen Schriften des Corpus Paulinum fehlt. Stattdessen wird entweder pauschal von der paulinischen Ekklesiologie gesprochen, oder es findet eine schematische Gliederung in die Kategorien Paulus, Kolosser- und Epheserbrief und Pastoralbriefe statt (Schweizer und Roloff).

Diese Schematisierung setzt sich hinsichtlich der Verfassung und Ordnung der Gemeinden fort: Einerseits soll das Vereinswesen als Maßstab gelten (Hatch), andererseits soll es möglich sein, alles von der jüdischen Synagoge im hellenistischen Raum abzuleiten (Burtchaell). Zum einen soll Gemeinde eine rein religiöse, charismatische Größe sein, die keinerlei Rechtsansätze und Einflüsse der Umwelt zuläßt und jegliche Verfassung leugnet (Sohm, Käsemann; mit Einschränkungen von Campenhausen), zum anderen meint man, sowohl Geist als auch Recht als in Spannung zueinander stehende Extreme in der Gemeindeverfassung finden zu können (von Harnack). Schließlich betreibt man Eisegese, indem man die Verfassung der Didache den Paulusbriefen zugrundelegt und damit ein nachweislich späteres Zeugnis in die Paulusbriefe hineinprojiziert (Lietzmann).

Auch hinsichtlich der Frage nach Ämtern und Ordnung in den Schriften des Corpus Paulinum werden kategorisierende und schematisierende Antworten gegeben: Das Presbyterialsystem wird dem episkopal-diakonalen System und der Didacheverfassung gegenübergestellt (Lietzmann; mit Einschränkung von Campenhausen), es wird von einer doppelten bis vierfachen Organisation gesprochen, die zwischen gesamtkirchlichen Lehrern des Wortes Gottes und lokalen Beamten

unterscheidet (von Harnack). Man findet drei Faktoren der Organisation, die in einer personal-amtlichen Differenzierung bestehen (von Harnack), und selbst wenn man kein Amt im Neuen Testament entdecken kann, schafft man neue Kategorien, indem man von kerygmatischen, diakonischen und kybernetischen Charismen spricht (Käsemann). Besonders fraglich ist, ob von Normen für kirchliche Dienste und Funktionen (Roloff) gesprochen werden darf. Auch die Ämter stehen in Gefahr, schematisiert zu werden bzw. nur noch in ihrer Funktion für die Eucharistie im Rahmen einer sakramental begründeten Gemeindeorganisation betrachtet zu werden (Roloff; mit Einschränkungen Sohm und Schweizer).

Nur ein Exeget (von Harnack) hält es für sinnvoll, die einzelnen Briefe des Corpus Paulinum hinsichtlich der Ämter und Funktionen zu befragen. Eine weitere Engführung besteht darin, von einem eindeutigen ekklesiologischen Konzept des Paulus zu sprechen, dieses sakramental zu begründen und auf das Leib-Christi-Motiv und das Volk-Gottes-Motiv festzulegen (Roloff). Zum einen ist nur in drei Briefen des Corpus Paulinum vom Leib (Christi) die Rede, zum anderen muß gefragt werden, wo Paulus die Gemeinde am Text unmittelbar nachweisbar als Volk Gottes bezeichnet hat.

Fazit: Aufgrund des hier dargelegten Tatbestandes ist es unbedingt erforderlich, ins Detail zu gehen und die einzelnen Schriften des Corpus Paulinum nicht schematisch, sondern individuell zu betrachten. Dies soll mit der vorliegenden Arbeit geschehen: Jeder einzelne Brief des Corpus Paulinum ist jeweils für sich hinsichtlich der Gemeindeorganisation in ihrer Struktur und hinsichtlich der Verfassung zu befragen. Es wird primär nach Ämtern, Funktionsträgern und hierarchischen Organisationsstrukturen, aber auch nach den Menschen, die in der soziologischen Struktur einer Gemeinde leben, insbesondere aber nach namentlich genannten Personen und deren Rolle innerhalb der Gemeindeorganisation zu fragen sein

## **II. Untersuchung der Schriften des Corpus Paulinum**

Die Untersuchung beginnt mit dem 1. Thessalonicherbrief (1. Thess.), geht den umfangreichen Angaben des 1. Korintherbriefes (1. Kor.) unter Berücksichtigung der Hinweise des 2. Korintherbriefes (2. Kor.) nach, untersucht daran anschließend den Galaterbrief (Gal.), den Philipperbrief (Phil.), den Brief an Philemon (Phlm.) und schließlich den Römerbrief (Röm.). Des weiteren werden die Deuteropaulinen, der Kolosserbrief (Kol.), der Epheserbrief (Eph.), der 1. Timotheusbrief (1. Tim.) unter Berücksichtigung der Hinweise des 2. Timotheusbriefes (2. Tim.) sowie der Titusbrief (Tit.) betrachtet werden. Die Hauptthesen sollen hier kurz dargestellt werden:

### **1. Der 1. Thessalonicherbrief**

Der 1Thess stellt das älteste uns erhaltene und in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommene Schriftstück des Paulus an eine von ihm gegründete Ge-

meinde dar (ca. 49 n.Chr.). Diese von Paulus gemeinsam mit Silvanus und Timotheus abgefaßte Gelegenheitsschrift richtet sich an eine nach 1, 9 und 2, 14-16 rein heidenchristliche Gemeinde.

Erst am Schluß des 1 Thess finden sich einige Angaben, die Rückschlüsse auf die Organisation der εκκλησία Θεσσαλονικέων (Gemeinde der Thessalonicher; 1, 1) zulassen: In 5, 12 f wird die Gemeinde als ganze gebeten, bestimmte Leute anzuerkennen. Diese κοπιῶντες (sich Mühende) üben ihre Tätigkeit als προϊστάμενοι und νουδετοῦντες (vorstehende und zurechtbringende Gemeindeglieder) aus. Das läßt deutlich erkennen, daß die Gemeinde eine organisatorische Struktur aufweist, die zwischen der Gemeinde als ganzer und einer bestimmten Gruppe innerhalb der Gemeinde zu differenzieren weiß.

Wie sich diese Gruppe der sich Mühenden konstituiert, wird nicht deutlich. Auch wird für ihre Bezeichnung keine Titel, sondern nur eine Partizipialkonstruktion verwendet. Dagegen läßt sich das Verhältnis zwischen dieser Gruppe einerseits und der Gemeinde andererseits bestimmen: Die Gemeinde hat sie über das erdenkliche Maß hinaus in Liebe anzuerkennen, wobei dies mit der ausgeübten Tätigkeit begründet wird. Eine imperativische Wendung, die der Gemeinde als ganzer (einschließlich der sich mühenden Gemeindeglieder!) gilt, schließt den Abschnitt ab und fordert die Adressaten auf, untereinander Frieden zu halten. Damit wird schon im ältesten Paulusbrief deutlich, welches Konfliktpotential in einer christlichen Gemeinde bestehen kann.

Daß die genannten Tätigkeiten nicht auf diese Gruppe beschränkt sind, macht 5, 14 deutlich: Demnach ist es Aufgabe der Gemeinde als ganzer, seelsorgerlich tätig zu werden. Überhaupt kommen der Gemeinde eine Vielzahl von Aufgaben zu, wie 5, 14-22 zeigt: Alle Gemeindeglieder sind in die Verantwortung genommen, wenn es gilt, Unordentliche zurechtzubringen, Kleinmütige zu trösten und sich der Schwachen anzunehmen (5, 14). Diese Aufgaben werden gerade nicht an bestimmte Funktionäre delegiert! Darüber hinaus wird keinem verwehrt, zu beten (5, 17 f). Allen ist ausnahmslos das πνεῦμα (Geist) gegeben, das in seiner Entfaltung nicht gehindert werden soll (5, 19), und auch die Prophetie ist nicht nur einer begrenzten Gruppe möglich (5, 20). Die Gemeinde als ganze ist aufgrund des πνεῦμα (Geist) befähigt, als kritische Instanz Prophetien zu prüfen und das für sich nutzbar zu machen, was ihr dienlich erscheint (5, 21 f).

## 2. Die Korintherbriefe

Der Untersuchung der Organisation der korinthischen Gemeinde liegen beide uns erhaltene und in den neutestamentlichen Kanon aufgenommenen Briefe des Paulus an die Korinther zugrunde. Während der 1 Kor ausgesprochen viele Hinweise zu bieten hat und deshalb im Zentrum der Untersuchung steht, kann der 2 Kor aufgrund seines völlig andersartigen Charakters und seiner völlig anderes gelagerten Problemstellung nur ergänzend hinzugezogen werden.

Wenn Paulus sich programmatisch (12, 1) über die Geistesgaben äußert, ist zunächst zu fragen, wie der Genitiv Plural (τῶν πνευματικῶν) zu verstehen ist: Die deutschsprachigen Exegeten haben in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg fast ausschließlich die Meinung vertreten, es müsse sich um die Geistbegabten (maskulinisch) handeln und dies anhand von 12, 3 und 14, 37 begründet. Nach 1945 wurde dagegen – wie schon lange in der englischsprachigen Exegese üblich – mit Recht eine neutrische Deutung vorgenommen, die sich mit 9, 11; 14, 1; 15, 46 und dem Gesamtzusammenhang begründen läßt. Darüber hinaus ist festzustellen, daß Paulus Geistesgaben (πνευματικά) und Charismen (χαρίσματα) synonym gebraucht.

Die einzelnen Geistesgaben in 12, 4-11 werden unsystematisch aufgezählt. Allen Geistesgaben ist gemeinsam, daß sie nicht frei verfügbar sind und ihre theologisch begründete Zuteilung durch das πνεῦμα (Geist) unabhängig von Person, Geschlecht und sozialem Stand geschieht. Handelndes Subjekt ist der Geist, der Herr, Gott (12, 4-6). Das Bild vom Leib ist in seiner ekklesiologischen Bedeutung nicht zu überschätzen und dient hier als Illustration für die Vielfalt der Geistesgaben in ihrem funktionalen Miteinander. Die Übertragung des Bildes auf die Gemeinde findet erst in 12, 27 statt. Eine weitere Reihe von Charismen (vgl. 12, 31 a) findet sich in 12, 28-30. Auch sie werden theologisch als von Gott in der ἐκκλησία (Gemeinde) gesetzt begründet – nach 12, 27 ist es die korinthische Gemeinde, in der die in 12, 28-30 aufgezählten Charismen ihren Platz haben! Die in der Aufzählung verwendeten Ordinalzahlen müssen nicht im hierarchischen Sinne zwischen personalen und funktionalen Aufgaben unterscheiden, sondern können durchaus eine wertfreie Aufzählung implizieren, die numerisch beginnt asyndetisch fortgesetzt wird. Damit wird ein weites Spektrum an Tätigkeiten und Funktionen für die korinthische Gemeinde vorausgesetzt, ohne daß hierarchische Strukturen, Personenbindung und Ämter gegeben sind. Dafür sprechen neben dem vorangehenden Kontext auch die nachfolgenden rhetorischen Fragen (12, 29 f).

Daß alle Geistesgaben nur vorläufigen Charakter besitzen – damit aber nicht grundsätzlich abgewertet werden – macht 12, 31-13, 13 (vgl. auch 14, 1) deutlich. Dabei wird die Liebe (ἀγάπη) – und neben ihr Glaube (πίστις) und Hoffnung (ἐλπίς) – als einzig konstantes Handlungsprinzip hervorgehoben.

Im Anschluß an eine ausführliche Gegenüberstellung der in Korinth offensichtlich nicht unbeträchtliche Probleme verursachenden Geistesgaben der Prophetie und der Glossolie (14, 2-25) werden die grundlegenden Zielsetzungen und Ordnungsprinzipien für die Gemeindeorganisation genannt (14, 26 ff). Sie bestehen in der Erbauung der Gemeinde und darin, daß alles auf Basis der Liebe (vgl. 13) sowie in Ordnung zu geschehen hat (14, 26-40). Dabei gibt es keine ordnenden personalen Instanzen in der Gemeinde, und jeder ist ausnahmslos an der Gemeindeorganisation beteiligt, soweit dies der Erbauung aller dient. Die in

12-14 betonte Einheit in Vielfalt setzt einen deutlichen kommunikativen und gegen den Individualismus gerichteten Akzent.

Zu den einzelnen namentlich genannten Personen: Die Leute der Chloe (1, 11) dienen lediglich als Informanten des Paulus; einen erkennbaren Einfluß in der korinthischen Gemeinde scheinen sie nicht zu haben. Der von Paulus getaufte Krispus (1, 14) muß nicht mit dem in Apg 18, 8 erwähnten Synagogenvorsteher Krispus identisch sein; auch er spielt keine erkennbare Rolle im Rahmen der korinthischen Gemeindeorganisation. Dies gilt auch für den erwähnten Gaius (1, 14), der möglicherweise mit dem Hausbesitzer von Röm 16, 23 identisch sein könnte. Beide Personen gebraucht Paulus nur im Rahmen seiner Argumentation gegen die korinthischen Parteien. Interessanter ist die Person des Stephanas: Er und sein Haus sind nach 1,16 ebenfalls von Paulus getauft worden, werden als Erstling der Achaia bezeichnet und haben sich selbst (!) in den Dienst für die Heiligen gestellt (16, 15). Hierbei fällt auf, die Adressaten sich Stephanas und seinem Haus sowie allen, die sich in der Mitarbeit befinden und abmühen, gehorsam unterordnen sollen (16, 16). Die Gemeinde wird zur Anerkennung eines aus Stephanas und seinem Haus, Fortunatus, Achaikus und weiteren unbekanntenen Personen bestehenden Kreises aufgefordert (16, 18).

Damit ergibt für die korinthische Gemeindeorganisation ein konträres Bild: Der hierarchiefreien und aufwendig begründeten These der Einheit in Vielfalt der charismatisch begabten und von Gott in Funktion gesetzten Gemeindeglieder (12-14) steht das Faktum gegenüber, daß einzelne Personen hierarchisch über der Gemeinde stehen, die sich selbst in diese Funktion gesetzt haben (16, 15-18).

### 3. Der Galaterbrief

Welche Formen der Gemeindeorganisation der an mehrere Gemeinden der Landschaft Galatien gerichtete Gal widerspiegelt, läßt sich nur schwer erschließen, da diesbezügliche Titel oder Funktionsbezeichnungen fehlen.

Dennoch fällt auch hier der Aspekt der Einheit der Gemeinde auf. Auf christologischer Basis fallen die faktischen Unterschiede der ethnisch-religiösen und sozialen Herkunft sowie des Geschlechts nicht ins Gewicht: Alle sind einer in Christus (3, 26-29), ohne daß hier die Leibmetapher gebraucht werden müßte.

Für die Organisation der Gemeinde sind im Rahmen der Schlußparänese von 6, 1-10 in stark eingeschränktem Maße Rückschlüsse möglich: Nach 6, 1 haben die πνευματικοί (Geistlichen) der Gemeinde die Aufgabe, seelsorgerlich tätig zu sein. Um eine bestimmte Gruppe von Geistbegabten, die sich von der übrigen Gemeinde unterscheiden lassen, handelt es sich dabei jedoch nicht, vielmehr steht die ganze Gemeinde in der Verantwortung, wenn es gilt, Lasten zu tragen (6, 2) und der Überheblichkeit keinen Raum zu lassen (6, 3-5). Damit wird ein deutlicher antihierarchischer Akzent gesetzt.

Auffällig ist jedoch Gal 6, 6: Dort wird völlig unabhängig von Kontext dazu auffordert, daß derjenige, der im Wort unterwiesen wird, denjenigen, der ihn darin unterweist, in allen Dingen Anteil gewähren soll. Damit erscheint erstmals eindeutig eine bezahlte Tätigkeit im Rahmen einer Gemeinde. Diese Tätigkeit impliziert jedoch keine hierarchischen Strukturen innerhalb der Gemeindeorganisation, zumal hier keine Titel – hier ist nicht vom Lehrer (διδάσκαλος) die Rede! –, sondern Partizipialkonstruktionen verwendet werden.

Nach 6, 10 wird vermutet, daß sich die galatischen Gemeinden als Hausgemeinden organisiert haben, doch hier ist nicht von sich in Häusern versammelnden Gemeinden die Rede. Stattdessen wird die enge, familienähnliche Bindung der Gemeindeglieder aneinander betont.

Für den Gal. gilt festzuhalten, daß Organisationsformen nicht eindeutig festzustellen sind. Dies betrifft zunächst den Kontakt der galatischen Gemeinden untereinander sowie die Binnenorganisation einer galatischen Gemeinde. Alle Adressaten sind in ihrer Gesamtheit angesprochen und tragen füreinander Verantwortung.

#### 4. Der Philipperbrief

Im Philipperbrief fallen die sogleich im Präskript genannten ἐπίσκοποι (Episkopen) und διάκονοι (Diakone) auf (1, 1). Die Titel stammen wahrscheinlich aus dem unmittelbaren heidnischen Umfeld der Gemeinde, in der Titel eine große Rolle spielten. Der Phil läßt über ihre Tätigkeit keinerlei Rückschlüsse zu – es gibt weder einen Episkopen- noch einen Diakonenspiegel, und auch eine inhaltliche Definition fehlt völlig. Die Angaben des 1. Tim. und der Apg zur Erhellung heranzuziehen, ist exegetisch nicht verantwortbar, da sie einem anderen Kontext entstammen sowie völlig andere Situationen voraussetzen. So bleibt nur festzustellen, daß es in Philippi Episkopen und Diakone gab, deren Qualifikationsmerkmale, ihre Anzahl und ihre Tätigkeit völlig im Dunkeln liegen. Dies gilt auch für das Verhältnis der Episkopen und Diakone zueinander und zur Gemeinde, wobei zu beachten ist, daß der Phil sich primär an die Gemeinde und erst nachgeordnet an die Episkopen und Diakone richtet.

Es erscheinen jedoch mindestens vier namentlich genannte Personen: Epaphroditus, mit dem Paulus in einer engen persönlichen Beziehung steht und der im Auftrag der Gemeinde als Abgesandter (Apostel!) und Diener bei Paulus tätig ist. Paulus fordert die Gemeinde auf, Epaphroditus neben anderen in Ehren zu halten, wonach er eine bedeutende Persönlichkeit innerhalb der Gemeindeorganisation sein muß (2, 25 ff). Neben Epaphroditus werden Euodia und Syntyche genannt, die Paulus aktiv in seiner Missionsarbeit unterstützt haben (4, 2 f). Daraus ergibt sich jedoch nicht, daß sie im Rahmen der Gemeindeorganisation in Philippi als weibliche Diakone oder gar als Vorsteherinnen von Hausgemeinden tätig sind, wie zum Teil behauptet wird. Dennoch scheinen sie von so großer

Bedeutung zu sein, daß Paulus sie eigens erwähnt. Da ein Syzygos ausdrücklich um Schlichtung des Streites zwischen Euodia und Syntyche angerufen wird (4, 3), muß es sich um einen Eigennamen – nicht jedoch um ein Appellativum – handeln, zumal Paulus großes Interesse daran haben muß, einen konkreten und geeigneten Schlichter in einer so brisanten Angelegenheit zu finden. Die Rolle des Klemens (4, 3) bleibt völlig im Dunkeln.

Für den Phil läßt sich festhalten, daß die Gemeinde bereits Organisationsstrukturen entwickelt hat: Es gibt Episkopen, Diakone und namhafte Persönlichkeiten. Dennoch kann trotz gewisser hierarchischer Tendenzen von einer fortgeschrittenen Organisationsform noch nicht die Rede sein.

### **5. Der Philemonbrief**

Um Rückschlüsse auf eine Gemeindeorganisation ziehen zu können bietet der Phlm aufgrund seines besonderen Charakters als einziger Privatbrief im Corpus Paulinum nur ausgesprochen wenig Hinweise: Von Bedeutung für die Organisation ist, daß Philemon, ein Mitarbeiter des Paulus und Timotheus (1, 1) sein Haus für Versammlungen einer Gemeinde zur Verfügung stellen kann. Direkte Hinweise darauf, daß er dabei eine Funktion, z.B. als Leiter dieser Gemeinde, ausübt, gibt es nicht. Für die übrigen als Mitadressaten genannten Personen, Apphia und Archippus, gilt, daß sie weder als Ehefrau bzw. Schwester und Sohn des Philemon identifizierbar sind, noch eine erkennbare gemeindliche Funktion ausüben. Hierarchien innerhalb einer Gemeindeorganisation spielen keine erkennbare Rolle. Ob und wie der in sein soziales und ekklesiales Umfeld zurückkehrende Sklave Onesimus in die Gemeinde integriert werden wird, bleibt völlig offen, doch Paulus macht mit seinem Brief an Philemon einen Integrationsversuch.

### **6. Der Römerbrief**

Für den Röm ist zu beachten, daß Paulus die Gemeinde in Rom nur vom Hörensagen kennt und in ihr nicht die Autorität eines Gemeindegründers besitzt. Aufgrund dessen läßt der Röm nur mittelbare Rückschlüsse auf die tatsächlichen Verhältnisse und die Gemeindeorganisation in Rom zu.

Dennoch ergeben sich aufgrund der Terminologie zwei Bereiche, die zu untersuchen sind. Zum einen steht 12, 1-8 im Mittelpunkt des Interesses. Zum anderen sind die in 16, 1-16 genannten Personen hinsichtlich ihrer Rolle in der römischen Gemeinde zu befragen.

Nach dem Prolog zum Thema des Gottesdienstes im Alltag der Welt in 12, 1 f geht es in 12, 3-8 um die Besonnenheit bei der Anwendung der  $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$  (Charismen). Der Hinweis, daß Gott individuell das Maß des Glaubens zuteilt, meint weder eine quantitative noch eine qualitative Bemessung, sondern es ist aufgrund des Kontextes (vgl. 12, 6) auf die Charismen zu schließen.

Diesen grundlegenden Bemerkungen folgt ein gegenüber der sachlichen Parallele in 1 Kor 12, 12-27 stark verkürzter Exkurs über den Leib (12, 4 f). Dieser Leib ist dabei nicht in sich selbst, sondern in Christus begründet und letztlich eine Folgeerscheinung des zuweisenden Handelns Gottes. Auch hier spielt der Gedanke der Einheit in Vielfalt eine bedeutende Rolle.

Nach diesem Exkurs weist Paulus auf die Charismen hin, die nicht in ihrer Qualität unterschieden werden. Der Schwerpunkt der Tätigkeiten liegt in der Prophetie, Diakonie, der Lehre und der Seelsorge und deckt damit wesentliche Bereiche des Gemeindelebens ab (12, 6 ff). Darüber hinaus werden noch eine überliefernde, vorstehende und soziale Tätigkeit genannt, ohne daß eine Personenbindung erkennbar ist. Spektakuläre Phänomene wie in Korinth fehlen offensichtlich oder werden mangels Kenntnis der römischen Verhältnisse nicht thematisiert.

Die am Schluß des Röm befindliche Grußliste (16, 1-16) ist in ihrer Anlage und in ihrem Umfang einzigartig. Obwohl umstritten ist, ob sie ursprünglich zum Röm gehört, soll sie in die Untersuchung des Röm. einbezogen werden, zumal sie unter textkritischem Gesichtspunkt in keiner der neutestamentlichen Handschriften fehlt: Mit welcher Zielsetzung Phoebe, die Diakonin und Vorsteherin aus der Hafenstadt Kenchräa bei Korinth nach Rom kommt, läßt sich nicht feststellen, doch Paulus empfiehlt sie seinen Adressaten als qualifizierte Mitarbeiterin (16, 1-3). In Röm. selbst befinden sich bereits Mitarbeiter des Paulus: Priska, Akyla, die ihr Haus einer Gemeinde geöffnet haben, sowie Urbanus (16, 3-5.9). Welche Rolle sie unter den römischen Christen spielen und ob die Öffnung eines Hauses für eine Gemeinde mit der Leitung dieser Gemeinde verbunden ist, muß offen bleiben. Außer sich selbst bezeichnet Paulus innerhalb des Röm nur noch Andronikus und Junia (16, 7) als Apostel – einzig hier im Neuen Testament läßt sich erkennen und anhand der textkritischen Bezeugung nachweisen, daß auch eine Frau, Junia, den Aposteltitel tragen konnte! Darüber hinaus gibt es zahlreiche Männer und Frauen, die Paulus namentlich nennt und mit ihm durch die Missionsarbeit vertraut sind. Erstaunlicherweise werden in der Grußliste nur wenige Funktionen und Tätigkeiten genannt.

Die konkrete Gemeindeorganisation in Rom läßt sich anhand des Röm. kaum erkennen. Doch ist festzuhalten, daß auch hier der Charismenbegriff mit bestimmten Tätigkeiten in Verbindung gesetzt wird, wobei die Charismen offensichtlich keiner ausführlichen Erläuterung bedürfen. Zu beachten ist, daß auch im Röm die Leib-Metapher Verwendung findet.

Die dem kritischen Konsens gemäß deuteropaulinischen Schriften sollen hinsichtlich des Bildes, das sie in bezug auf die Gemeindeorganisation bieten, nur skizzenhaft dargestellt werden, um den vorgegebenen Umfang des Forschungsberichts nicht zu sprengen:

## 7. Der Kolosserbrief

Im Kol sind konkrete Funktionsbezeichnungen nicht zu finden, die Rückschlüsse auf eine terminologisch geprägte Gemeindeorganisation zulassen. Vielmehr sind es einzelne Personen, die der Verfasser namentlich nennt und ihre Tätigkeit andeutet.

So ist Epaphras (1, 7 f; 4, 12), ein Heidenchrist aus Kolossä, möglicherweise der Gründer der Gemeinde in Kolossä, der den Adressaten gegenüber Verantwortung zu tragen hat und fast schon als Stellvertreter des Paulus erscheint. Er hält darüber hinaus Kontakt zu zwei Nachbargemeinden in Laodizea und Hierapolis. Der in 4, 9 genannte Onesimus spielt in der Gemeinde von Kolossä keine erkennbare Rolle. Nympha hingegen, eine Frau in der Nachbargemeinde Laodizea, ist in der Lage, ein Haus der Gemeinde zur Verfügung zu stellen. Einen Titel oder eine Funktionsbezeichnung trägt sie jedoch nicht, so daß auch ihre Rolle innerhalb einer Gemeindeorganisation nicht auszumachen ist.

Für den Kol ist festzustellen, daß die Gemeindeorganisation an Personen orientiert zu sein scheint, wobei Einzelstrukturen und deren Zusammenhänge nicht erkennbar werden.

## 8. Der Epheserbrief

Die Gemeindeorganisation im Eph ist nicht durch namentlich genannte Personen, sondern durch Funktionsträger bestimmt. Zu beachten ist zunächst, daß eine Unterscheidung zwischen lokaler Einzelgemeinde und universaler Gemeinde aufgrund der besonderen Ekklesiologie des Eph kaum möglich ist. So sind die Apostel und Propheten (2, 20; 3, 5) einerseits universale Gestalten der Vergangenheit, gleichzeitig aber sind sie noch für die Gegenwart von Bedeutung (4, 11). Sie sind mit den Evangelisten, Hirten und Lehrern dafür zuständig, die Gemeinde zum Werk des Dienstes zuzurüsten (4, 11 f), wobei sie rein funktional, nicht jedoch innerhalb vorgegebener Hierarchien in der Gemeinde tätig sind. Der Verfasser des Eph ist weniger an Ämtern, sondern vielmehr am Dienst aller interessiert. Nach 4, 7 ist die Gnade und die damit verbundenen Gaben jedem in der Gemeinde gegeben, und jeder soll an der Erbauung des Leibes Christi beteiligt sein (4, 12.16).

So läßt sich im Eph zwar eine Gemeindeorganisation mit ihren Elementen erkennen, doch ein hierarchisches System liegt nicht vor.

## 9. Die Timotheusbriefe

Im 1 Tim. finden sich konkrete Hinweise auf die Gemeindeorganisation, während der 2 Tim. dazu keine Informationen enthält. So werden im Episkopen- (3, 1-7), Diakonen- (3, 8-10.12 f) und Diakoninnenspiegel (3, 11) Elemente der Gemeindeorganisation genannt. Dabei fällt jedoch auf, daß eine Zuordnung der einzelnen Funktionen sowie eine Tätigkeitsbeschreibung fehlen. Es werden lediglich Qualifikationsmerkmale genannt. Auch Presbyter – von den Episkopen

zu unterscheiden – bilden in ihrer vorstehenden und lehrenden Tätigkeit einen Teil der Gemeindeorganisation (5, 17-20) von elementarer Bedeutung. Schließlich ist noch auf die Witwen (5, 3-16) hinzuweisen, die in zwei Klassen eingeteilt werden. Die Klasse der älteren Witwen spielt durch fürbittende und praktisch-diakonische Tätigkeit eine nicht zu unterschätzende Rolle in der Gemeindeorganisation.

Daß zahlreiche Elemente der Gemeindeorganisation in der Gemeinde des Timotheusbriefes vorhanden sind, ist unbestreitbar. Jedoch ist zu beachten, daß eine Charakterisierung der einzelnen Tätigkeiten sowie eine gegenseitige Zuordnung kaum möglich ist. Vielmehr stehen Qualifikationsmerkmale schon gegebener Funktionen im Vordergrund.

### **10. Der Titusbrief**

Der Titusbrief nennt Presbyter (1, 5) sowie den Episkopos (1, 7) als Funktionsbezeichnungen im Rahmen einer vom Verfasser konkret lokalisierten (Kreta) Gemeindeorganisation. Ob die Bezeichnungen Presbyter und Episkopos synonym gebraucht werden oder ob hier zwei verschiedene Funktionsbereiche gemeint sind, ist umstritten, obwohl hier offensichtlich bewußt zwei verschiedene Termini Verwendung finden. Die Struktur des Abschnitts 1, 5-9 legt es nahe, an zwei verschiedene Elemente der Gemeindeorganisation zu denken, die mit ihren Qualifikationsmerkmalen genannt werden. Für den Episkopos läßt sich feststellen, daß er eine lehrende und seelsorgerliche Tätigkeit in der Gemeinde ausübt. Wie Presbyter und Episkopos einander zugeordnet sind, läßt sich hingegen nicht feststellen. Von einem monarchischem Episkopat im Kreis der Presbyter ist hier jedenfalls nicht die Rede.

Wenn in 2, 1-8 die verschiedenen Altersgruppen angesprochen werden, so läßt sich beobachten, daß die alten Frauen den jungen Frauen gegenüber eine pädagogische Tätigkeit ausüben. Welchen Platz diese Tätigkeit innerhalb der Gemeindeorganisation einnimmt, muß offen bleiben.

### **III. Ergebnis der Untersuchung**

In bezug auf die vorangegangene Forschungsgeschichte sollte deutlich geworden sein, daß eine Untersuchung des Corpus Paulinum und der darin dargestellten Formen von Gemeindeorganisation und Gemeindestruktur in sehr differenzierter Form zu geschehen hat. Pauschalisierungen führen nicht zu exegetisch verantwortbaren Ergebnissen. Gerade eine Differenzierung der einzelnen Schriften unter Beachtung der jeweiligen individuell verschiedenen Briefsituation läßt erkennen, in welcher Vielfalt Gemeindeorganisation sich gestaltet.

Die Relevanz für die heutige Zeit liegt darin begründet, neu über den Anspruch nachzudenken, in dem Gemeindeorganisation sich im Heute gestaltet und in der Zukunft gestaltet werden wird.

Andreas Liese

## War alles ganz anders?

### #355 Anmerkungen zur Geschichte der Brüderbewegung im Dritten Reich im Lichte neuerer Quellenfunde, Ein Forschungsbericht

Gestatten Sie mir zuerst eine kurze Vorbemerkung: Meine Forschungen gelten primär Problemen des NS-Herrschaftssystems; hier ist dann die NS-Religionspolitik gegenüber kleinen Glaubensgemeinschaften von besonderem Interesse. Dabei geht es um Konzeptionen und Maßnahmen der einzelnen, mit Sektenfragen befaßten Institutionen wie Gestapo, Sicherheitsdienst, Reichskirchenministerium u.a.; ihre Kooperation und Konkurrenz, letztlich um ihre – sicherlich auch unterschiedlichen – Kompetenzen; kurz: geklärt werden soll die Struktur der NS-Politik gegenüber kleinen Religionsgemeinschaften. Damit liegt der Schwerpunkt auf einer rein historischen Fragestellung. Dieser Fragenkomplex wird exemplarisch anhand einer bestimmten Glaubensgemeinschaft, nämlich der 'Christlichen Versammlung' untersucht.

Ich möchte Ihnen nun einige Gedanken zu zwei Aspekten dieser Thematik vortragen, die auch von kirchengeschichtlichem Interesse sind, und zwar 1. zu den Gründen für das Verbot der Christlichen Versammlung (zukünftig: CV) und dann 2. zum Charakter des Bundes freikirchlicher Christen (zukünftig: BfC).

Die 'Brüder', wie sich Angehörige der CV nannten, in England maßgeblich beeinflusst von John Nelson Darby<sup>1</sup>, in Deutschland hauptsächlich durch Carl Brockhaus<sup>2</sup> geprägt, wollten eine Kirche neben den verfaßten Kirchen 'darstellen'<sup>3</sup>. Seit 1848/49 war man in die sog. offene und in die exklusive Richtung gespalten. Die exklusive Richtung, meistens als 'Christliche Versammlung' oder auch als 'Darbysten' oder auch als 'Christen ohne Sonderbekenntnis' bezeichnet, lehnte von ihrem Selbstverständnis her eine verfaßte Organisation ab; man verstand sich bis in die Zeit des Dritten Reiches hinein als eine Bewegung. Neben der ausgeprägten Ekklesiologie, die sich erheblich von der der traditionellen Freikirchen unterschied, wurde programmatisch eine radikale Absonderung gelehrt und in den ersten Zeiten der Bewegung auch vielfach praktiziert: Dabei ging es dann um eine Ablehnung von politischer Betätigung und kultureller Par-

1 Zur Person Darbys und seiner Theologie s. Erich Geldbach, Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby. Wuppertal 1971.

2 Zu Carl Brockhaus s. u.a. R.-E. Gerlach, Carl Brockhaus-ein Leben für Gott und die Brüder. Wuppertal/Zürich 1994; zur Brüderbewegung in Deutschland s. Ulrich Bister, Die Brüderbewegung in Deutschland von ihren Anfängen bis zum Verbot des Jahres 1937 unter besonderer Berücksichtigung der Elberfelder Versammlungen. Diss.theol. Marburg/L. 1983; G. Jordy, Die Brüderbewegung in Deutschland. 3 Bde., Wuppertal 1979/81/86.

3 Vgl. Geldbach (wie Anm. 1), S. 37.

tizipation – theologisch begründet mit der Konzeption einer Himmelsbürgerschaft des Christen. Diese abgesonderte Haltung der exklusiven Brüder wurde u.a. auch durch die konfessionskundliche Literatur der zwanziger und dreißiger Jahre bekannt gemacht<sup>4</sup>.

Die CV wurde am 13.4.1937 durch einen Erlaß des Reichsführers der SS und Chef der Deutschen Polizei aufgelöst und verboten. Schon Ende Mai wurde aber in einem Erlaß des Geheimen Staatspolizeiamtes (Gestapa) angeordnet, daß die Einziehung des Vermögens der CV bis auf weiteres eingestellt werden sollte. Am 3.6. teilte das Gestapa dann in einer Verfügung an die Staatspolizei(leit)stellen mit, daß eine Genehmigung zur Gründung eines Bundes freikirchlicher Christen erteilt worden sei.

Welche Gründe zum Verbot der CV und zur Gründung dieses Bundes führten und wie der Charakter dieser Organisation zu beurteilen ist, darüber gibt es in der Literatur meistens eine einhellige Meinung. Zwei Beispiele mögen hier genügen: So verweist Gerhard Jordy in einem Lexikonartikel über die 'Christliche Versammlung' darauf, daß die CV deshalb verboten worden sei, weil diese Gemeinschaft „jede Organisationsform“ ablehnen würde<sup>5</sup>. Auch in einer Selbstdarstellung der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden (von 1992) wird als Grund für das Verbot die „Organisationslosigkeit“ angegeben; die CV „konnte sich aber wenig später, für den Staat durchschaubar als 'Bund freikirchlicher Christen' organisiert, wieder zusammenfinden“<sup>6</sup>. Der entscheidende Grund für das Verbot – so der Tenor der meisten Darstellungen – war durch die fehlende Organisation und der damit verbundenen „Unkontrollierbarkeit“<sup>7</sup> gegeben. Daß man seitens des NS-Regimes der CV eine staats- und lebensverneinende Haltung unterstellte, wird dann mehr als ein marginaler Sachverhalt angesehen.

Damit korrespondiert häufig die Einschätzung, daß der BfC nur als eine äußere organisatorische Angelegenheit anzusehen sei<sup>8</sup>. Schon 1945 hatten 'Brüder' hinsichtlich des BfC formuliert: Er sei kein „nationalsozialistisches Gebilde [...], sondern eine Institution rein religiöser Art“ gewesen.

4 Z.B. K. Algermissen, *Konfessionskunde*. Hannover 1930; P. Scheurlen, *Die Sekten der Gegenwart und neuere Weltanschauungsgebilde*. Stuttgart 1930.

5 G. Jordy, *Christliche Versammlung*. In: ELThG Bd. 3, Wuppertal/Zürich 1994, S. 2086-2089 (S. 2088).

6 DER BUND EVANGELISCH-FREIKIRCHLICHER GEMEINDEN. Eine Selbstdarstellung, hg. im Auftrage des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden KdöR von W. Bauer u.a.. Wuppertal/Kassel 1992, S.51.

7 So Erich Geldbach, *Christliche Versammlung*. In: *Evangelisches Gemeindelexikon*, hg. v. Erich Geldbach u.a.. Wuppertal 1986. S. 515 ff. (S. 516).

8 Vgl. K. Karrenberg, *Der Freie Brüderkreis. Ein Zweig der „Brüderbewegung“ in Deutschland*. In: U. Kunz (Hg.), *Viele Glieder – ein Leib. Kleinere Kirchen, Freikirchen und ähnliche Gemeinschaften in Selbstdarstellungen*. Stuttgart 1963, S. 266-282.

Die Frage ist nun: Bestätigt das Schriftgut der beteiligten Institutionen, das sich hauptsächlich in staatlichen Archiven befindet<sup>9</sup>, diese Sicht oder – so die etwas provokatorische Frage – war alles ganz anders?

### 1. Gründe für das Verbot der CV

Schon 1935 gab das Sicherheitshauptamt (Sicherheitsdienst der SS) an das Geheime Staatspolizeiamt in Berlin die Mitteilung weiter, daß die Darbysten „keine Obrigkeit [anerkennen]“ und deshalb nicht an „Wahlhandlungen“ teilnehmen würden.

Im März 1936 sprach sich die Geheime Staatspolizei für Verbotmaßnahmen gegenüber der CV aus. In der Begründung für den Sachverhalt, daß man von einem früheren positiven Gutachten hätte abrücken müssen, führte man aus, daß die ‘Christen ohne Sonderbekenntnis’, gegen die man ermitteln würde, mit der „Sekte ‘Darbysten’“ identisch sei.

Ein gutes Jahr später – nach dem vollzogenen Verbot der CV – beschrieb dann das Gestapa, was es unter Darbysmus verstand und weshalb er (der Darbysmus) – nach Ansicht des Regimes – verboten werden mußte. So heißt es in der Verfügung des Gestapa vom 3.6.1937 an die Staatspolizeistellen: „Die ‘Christliche Versammlung’ ist verboten worden, weil sich unter dem Einfluß der in ihr massgeblichen darbystischen Richtung, die jegliche positive Einstellung zu Volk und Staat verneint, verschiedentlich Bibelforscher und Marxisten zu ihr gefunden und sich als solche auch weiterhin betätigt haben“.

Die gleiche Begründung enthielt auch ein Schreiben der Berliner Staatspolizeistelle an Berliner Gruppen der CV.

Im gleichen Jahr ging ein Merkblatt des Sektenreferats des SD ausführlich auf die CV ein, das auch Verbotgründe benannte. Dieses Schriftstück sollte den regionalen SD-Stellen für ihre weitere Arbeit als Grundlage dienen und kann deshalb als eine maßgebliche Beurteilung der CV durch das Sicherheitshauptamt angesehen werden.

In diesem Dokument hieß es nun u.a., daß in der CV die Kultur als „weltlich“ und ‘unchristlich’ angesehen würde; der politische Bereich sei „ohne jegliches Interesse“ für diese Christen, „da die irdische Macht und ihre Gesetze Produkt des Satans“ seien. Wehrpflicht, Kriegsdienst und der Deutsche Gruß würden abgelehnt werden. Deshalb würde diese Gruppe ein „geeignetes Sammelbecken für unzufriedene Elemente und Marxisten“ darstellen und sei deshalb aufgelöst und verboten worden. Obwohl einige Vorwürfe auch eine verwandte Gruppe meinen könnten – v.a. wäre dies hinsichtlich der angeblichen Ablehnung des

<sup>9</sup> Auf nähere Quellenbelege soll an dieser Stellen verzichtet werden. Für den interessierten Leser sei vermerkt, daß die Dissertation des Verfassers demnächst abgeschlossen sein wird. Hier kann man dann die entsprechenden Angaben finden.

Wehrdienstes zu sagen<sup>10</sup> – ist die Richtung der Beschuldigungen klar zu erkennen: die CV ist vom Darbysmus entscheidend geprägt; unter Darbysmus wurde die Ablehnung der Teilnahme an Kultur und Politik im Selbstverständnis dieser Gruppe verstanden; aus diesem Grunde heraus kann diese Sekte Staatsfeinden wie Marxisten und Bibelforschern einen Unterschlupf bieten und muß deshalb notwendigerweise verboten werden.

Sehr deutlich kam dieser Sachverhalt in einem Schreiben des Gestapa an das Reichskirchenministerium zur Sprache, in dem auf die in der CV herrschende darbystische Richtung verwiesen wurde, die keine positive Einstellung zu Volk und Staat zulassen und die Bedeutung außerreligiöser Werte leugnen würde. Diese Ausrichtung würde Staatsfeinden die Möglichkeit geben, die 'Mitgliedschaft' in der CV als eine Tarnung für volksfeindliche Betätigung zu nutzen.

Wenn man diese Feststellungen mit Ermittlungen von lokalen Behörden vergleicht, dann fällt auf, daß letztere die CV oft viel positiver beurteilten. So ergaben Recherchen der Staatspolizeistelle Düsseldorf im Sommer 1936 über Wilhelm Brockhaus (Verlagsinhaber, Herausgeber der Zeitschrift 'Botschafter'), daß in den Schriften des Brockhaus – Verlages „die religiöse Anschauung der 'Gemeinschaft der Christen ohne Sonderbekenntnis'“ verbreitet werden würde. „Sie [d.h. diese Christen, d.Verf.] sind bisher nicht gegen den Staat gerichtet gewesen“. Brockhaus würde sich loyal zum NS-Staat stellen. Diese Beurteilung wurde auch an das Gestapa in Berlin weitergegeben.

Auf der anderen Seite gab es aber auch negative Einschätzungen lokaler Stellen. So schlug die Staatspolizeistelle Tilsit die CV zum Verbot vor aufgrund ihrer Wahlenthaltung. Eine derartige Aussage stellt aber vor 1937 eher eine Ausnahme dar.

Resümierend kann man sagen, daß auf höchster Ebene – nach den Dokumenten waren das die entsprechenden Sektenreferate der zentralen Stellen von SD und Gestapo – eine negative Beurteilung der CV getroffen wurde, die sich einerseits auf die konfessionskundliche Literatur stützte (hier sind besonders Scheurlen und Algermissen zu nennen), die aber auch – dies geht aus den Darstellungen Beckers<sup>11</sup> und anderer hervor – aus dem Schrifttum der CV gewonnen wurde.

10 Es wäre dabei an eine Gruppe zu denken, die von einem gewissen Werner geleitet wurde; diese nannte sich teilweise auch Christliche Versammlung. SD und Gestapo führten sie unter den Bezeichnungen „Gläubige Christen“ oder auch „Gläubige Christen ohne besondere Konfession“. Die Aussagen über diese Gruppe sind fast identisch mit denjenigen über die CV: Verweigerung des deutschen Grußes, Ablehnung des Wehrdienstes, der Beteiligung an Wahlen und der Mitgliedschaft in der Partei und ihren Gliederungen u.a. Aber da diese Gruppen getrennt bei SD und Gestapo geführt wurden, ist eine Verwechslung der Glaubensgemeinschaften auszuschließen. Es ist aber möglich, daß Erkenntnisse bezüglich der Werner- Gruppe auf die 'darbystische' CV übertragen wurden. Die 'Gläubigen Christen' wurden teilweise schon im März 1937 verboten.

11 So meinte Becker (Die Wahrheit über den Bund freikirchlicher Christen. Düsseldorf 1937, S. 6), daß der Gestapo-Beamte über das Schrifttum der CV sehr gut informiert gewesen sei.

Dabei brachte man die in der CV vorherrschenden Anschauungen immer wieder ausdrücklich mit Darby in Verbindung, der – so die Recherchen – lehren würde, „dass der Christ am politischen und weltlichen Geschehen keinen Anteil nehmen solle“ und die Beschäftigung mit der Kultur ablehnte.

Die Interpretation des Darbysmus als Ablehnung aller irdischen Werte und die daraus folgende Einschätzung der CV als einer staatsfeindlichen 'Sekte' stellte nun eine Begründung für das Verbot dar, die in verschiedenen Variationen in Gerichtsurteilen, Exposé von Gestapo und Justiz immer wieder auftauchte.

Unterschiedliche Auskünfte geben die Quellen hinsichtlich der Frage, wie es mit der tatsächlichen Aufnahme von Kommunisten und Marxisten in der CV aussah; teilweise wurde lediglich von der Möglichkeit gesprochen, daß diese 'Sekte' ein Sammelbecken für derartige Personen sein könnte; in anderen Dokumenten wurde behauptet, daß in „vereinzelt Fällen“ Kommunisten aufgenommen worden seien (so wird auf ein Beispiel aus Hohenlimburg verwiesen); man liest aber auch die Formulierung, daß sich ehemalige Marxisten in der CV befinden würden.

Von Bedeutung war letztlich nur, daß man so die CV mit diesen Staatsfeinden des Dritten Reiches in Verbindung bringen konnte und damit einen politischen Grund hatte, um ein Verbot aufgrund der Verordnung vom 28.2.33 (sog. Reichstagsbrandverordnung) zu legitimieren.

Was die Frage der Organisationslosigkeit als Verbotsursache angeht, wird diese zwar gelegentlich erwähnt, aber dann sogleich in Verbindung mit anderen Punkten gebracht. So stellte eine Stapostelle in einem Exposé fest, daß sich die CV aufgrund der Ablehnung „jeder Organisationsform“ im Gegensatz zum NS-Staat befinden würde. Hingewiesen wurde aber auch auf das Fehlen einer eindeutigen Führungsstruktur und die Ablehnung der politischen Betätigung.

Ganz anders beurteilte der SD die Organisationsfrage: In dem oben schon angeführten Merkblatt wurde der CV vorgeworfen, daß ihre Ablehnung einer Organisation nicht zutreffen würde, da „die Durchführung der Propagandatätigkeit und die Erbauung von Versammlungsräumen das Gegenteil [beweisen]“ würde.

Es zeigt sich also anhand der Quellen, daß der Hauptgrund für das Verbot der CV ein ideologischer war: der die CV beherrschende Darbysmus stand in einem strikten Gegensatz zum NS-Staat und seiner Weltanschauung, da er die politische Betätigung und die Teilnahme an der Kultur aus religiösen Gründen ablehnte<sup>12</sup>.

12 Es muß darauf hingewiesen werden, daß es sich hierbei um eine Einschätzung von Gestapo und SD und nicht um die tatsächliche Beschreibung der Situation in der CV handelte. So gab es in der CV viele, die sich an Wahlen beteiligten, in nationalsozialistische Organisationen wie bspw. der Deutschen Arbeitsfront bis hin zur NSDAP eintraten. Die meisten 'Brüder' waren deshalb völlig überrascht, daß sie als 'staatsfeindlich' eingestuft wurden. Allerdings wurden die offiziellen Lehraussagen der Gemeinschaft, was die Bereiche Politik und Kultur betraf, nicht an die, besonders ab 1933 zu beobachtende Praxis angepaßt.

Daß Sekten sich dem NS-Staat verweigerten, ist ein Vorwurf, der ihnen gegenüber immer wieder ausgesprochen wurde. So wurden in einem Vortrag über das Sektenwesen bezüglich der staatsfeindlichen Einstellung und Betätigung von Sekten u.a. folgende Punkte genannt: Erziehung ihrer Anhänger zur Gleichgültigkeit gegenüber Staat und Volk, Verweigerung des Deutschen Grußes, Ablehnung der Übernahme von Ämtern in Organisationen. Außerdem würden Sekten durch diese Einstellung die weltanschauliche Geschlossenheit des neuen Deutschlands in Frage stellen.

Auch der Vorwurf, Sekten seien Sammelbecken von Marxisten und würden damit Staatsfeinden die Möglichkeit zur Tarnung geben, wurde immer wieder erhoben.

## 2. Charakter des BfC

Nach der Genehmigung zur Gründung des BfC finden sich in den Quellen differenzierende Bemerkungen hinsichtlich der Zusammensetzung der CV, um die Neuorganisation einer Religionsgemeinschaft aus dem Personenkreis einer verbotenen Sekte zu rechtfertigen.

So bezeichnete man den Personenkreis, für den die Erlaubnis zur Bildung einer neuen Organisation gegeben wurde, als „auf dem Boden des Nationalsozialismus stehend“; z.T. seien es „alte Parteigenossen“, d.h. es handelte sich also um Personen, auf die die Charakterisierung, staatsfeindliche Darbysten zu sein, nicht zutraf. Diese hätten aufgrund ihrer Mitgliedschaft in nationalsozialistischen Organisationen bis hin zur NSDAP im klaren Gegensatz zu den Anschauungen der herrschenden darbystischen Richtung gehandelt; ihnen konnte daher eine Möglichkeit der religiösen Betätigung nicht verweigert werden. Sicherlich dachte man zuerst dabei an einen kleinen Personenkreis, eben an die loyalen Kräfte.

Später wurde dann noch stärker differenziert. So wurde z.B. in einem Aktenvermerk der Dortmunder Staatsanwaltschaft festgestellt, daß die führenden Männer der CV in Übereinstimmung mit den Lehren Darbys handelten, indem sie zwar die „Errungenschaften des NS-Staates“ akzeptierten, sich aber gegenüber seiner Ideologie kritisch verhielten. Viele aber wären diesen führenden 'Brüdern' nicht vollständig gefolgt; sondern hätten versucht – im Rahmen ihrer Glaubensauffassung – ein positives Verhältnis zum NS-Staat zu gewinnen. Sie wären Mitglieder in NS-Organisationen geworden, hätten dort aber keine aktive Rolle gespielt und würden auch nicht in die Partei eintreten. Eine Minderheit der jüngeren Generation wäre weiter gegangen und hätte sich in der Partei, SA usw. engagiert. Andere würden ihre Loyalität durch Geldspenden an NSDAP und NSV bekunden.

Die nachträgliche Differenzierung hinsichtlich des Personenkreises macht deutlich, worum es eigentlich ging: Auf der einen Seite sollte aufgezeigt werden, daß der Darbysmus die CV beherrschte und deshalb ein Verbot dieser 'Sekte'

notwendig gewesen war; auf der anderen Seite wurde aber auch eingeräumt, daß es loyale Kreise gab, denen man eine Möglichkeit zur Religionsausübung nicht verweigern durfte. Um aber eine Gewähr dafür zu haben, daß es sich wirklich um diesen Personenkreis und nicht um staatsfeindliche Darbysten handelte, wurde ein Aufnahmeverfahren eingeführt, das die Möglichkeit bot, alle Mitglieder staatspolizeilich zu überprüfen. Das konnte dann beispielsweise so aussehen, daß zusammen mit der schriftlichen Bestätigung für den Ortsbeauftragten (Leiter) durch Becker die Mitgliederliste der neu gegründeten Gemeinde beim Landrat eingereicht wurde. Überprüft wurde sie von der Ortspolizeibehörde und der zuständigen Orts- oder Kreisgruppenleitung der NSDAP. Zum Schluß gab dann die zuständige Staatspolizeistelle in einem Schreiben an den zuständigen Landrat ihr Einverständnis. Die staatspolizeiliche Überprüfung wurde offensichtlich bis zum Ende des BfC (1941/42) beibehalten.

Auch bei der Vereinigung der Offenen Brüder mit dem BfC Ende 37/Anfang 38 wurde dieses Verfahren angewandt. Wenn sicherlich die Überprüfungen oft nur eine Routineangelegenheit darstellten, war jedoch der BfC insgesamt gesehen damit einer umfassenden Kontrolle ausgesetzt. Auch lassen sich Beanstandungen nachweisen, wenn z.B. moniert wurde, daß die Spenden der gemeldeten Personen für die NSV und das WHW zu gering seien.

Weiterhin läßt sich aus den Quellen ablesen, daß es sich beim BfC um eine personengebundene Organisation handelte. So hieß es in einer von Heydrich gezeichneten Verfügung vom 3.6.1937, daß Becker „die Gründung eines ‘Bundes freikirchlicher Christen’ mit denjenigen Mitgliedern der ehemaligen Christlichen Versammlung gestattet worden sei“, die loyal zum Nationalsozialismus stehen würden. „Die Genehmigung [sei] leider“, so formulierte es Becker bei einer Besprechung mit maßgeblichen Vertretern der CV, „stark mit [seiner] Person verknüpft“. Wie weit nun die Konzentration der Existenz des Bundes auf die Person Beckers ging, der aufgrund seiner persönlichen Qualitäten (Weltkriegsteilnehmer, Bergwerksdirektor im Hoesch-Konzern, Freikorpskämpfer und überzeugter Nationalsozialist) ein Mann im Sinne des Regimes war, soll an einem Beispiel aufgezeigt werden. So hieß es hinsichtlich der Genehmigung für Missionsveranstaltungen des BfC in einem Schreiben des Gestapa: „Dem Leiter des ‘Bundes freikirchlicher Christen’ Dr. Hans Becker [...] ist die Abhaltung von Zeltmissionsvorträgen auch für das Sommerhalbjahr 1939 gestattet worden“. Die Leitung sei dem Prediger Dannert übergeben worden. Für 1938 liegen ähnliche Schreiben vor, die Becker in verschiedenen Teilen des Reiches diese Genehmigung erteilten.

Der Vergleich mit einer Genehmigung missionarischer Veranstaltungen für den Bund der Baptisten macht dann den Charakter des BfC deutlich. Im Hinblick auf die Baptisten hieß es nämlich, daß „das Gestapa Berlin [...] im Einvernehmen mit dem Herrn Reichsminister für kirchliche Angelegenheiten mit Erlaß

vom 9.2.39 [...] angeordnet [habe]“, daß man gegen entsprechende Veranstaltungen dieser Gemeinschaft keine „Bedenken“ hätte. Der Unterschied ist grundlegend: Im Fall der Baptisten erhält die ganze Religionsgemeinschaft die Genehmigung, im Fall des BfC wird einer Person die Genehmigung erteilt, diese ist dann auch allein verantwortlich für die politische Unbedenklichkeit der Veranstaltungen.

Becker stand aber auch für eine loyale Haltung der BfC-Mitglieder gegenüber dem Staat ein; so hieß es im Vermerk eines Sachbearbeiters der Staatsanwaltschaft Dortmund, daß Becker die Erlaubnis erhalten habe, „die staatsbejahenden Mitglieder der aufgelösten Sekte unter seiner verantwortlichen Leitung in einer Organisation zu sammeln mit der Verpflichtung, für die aktive Mitarbeit der Angehörigen im neuen Staat einzustehen“.

Von Becker erwartete man aber auch, daß er mit dem Regime zusammenarbeiten würde. So hieß es schon in der Verfügung vom 3.6., daß Becker auf „Anweisung“ Heydrichs CV-Vertretern mitgeteilt hätte, daß örtliche Gründungsversammlungen des BfC verboten wären. Auch wandte sich die Gestapo an Becker, um sich über die Hintergründe der Aktivitäten von ausländischen Gegnern des BfC in Deutschland zu informieren; Becker gab dann auch die gewünschten Auskünfte.

Entscheidend für den Charakter der neuen Religionsgemeinschaft war auch, daß das Eingehen auf das Angebot des Regimes, wieder Gottesdienste abhalten zu können, es notwendig machte, sich den Bedingungen der politischen Polizei zu unterwerfen. Der zukünftige Reichsbeauftragte Becker tat dies öffentlich, indem er auf einer Zusammenkunft von ca. 1000 Vertretern örtlicher Gruppen der CV am 30.5.1937 die Forderungen des Staates nannte und sie anerkannte. Die Anwesenheit von Gestapovertretern – unter ihnen wahrscheinlich auch der zuständige Sachbearbeiter aus dem Berliner Gestapa Baatz – unterstrich die Bedeutung dieser Zusammenkunft. Zum einen wurde die Einführung von formalen Führungsstrukturen mit einem Reichs-, später Bundesbeauftragten an der Spitze, über Bezirks- und Kreisbeauftragte bis hin zu Ortsbeauftragten angekündigt. Er nannte dann aber auch die Forderung nach Staats- und Lebensbejahung; nur wer diese Bedingungen annehmen würde, sei zum Mittag eingeladen. „Abwarten“ sollten aber erst einmal die Vertreter des „Darbysmus“; als Darbysmus wurde jetzt auch von Becker die Lebens- und Staatsverneinung der CV bezeichnet<sup>13</sup>. Der Sachbearbeiter der oben erwähnten Staatsanwaltschaft interpretierte die Ablehnung des Darbysmus durch Becker so, daß die Meinung der Nichtbündler (damit ist die Gruppe von CV-Angehörigen gemeint, die nicht in den BfC eintret), „der Reichsbeauftragte Dr. Becker [...] [wolle] ihre Glaubenslehre verän-

13 Rede Beckers auf der Elberfelder Zusammenkunft am 30.5.1937, abgedr. in: H. Kretzer (Hg.), Quellen zum Versammlungsverbot des Jahres 1937 und zur Gründung des BfC, Neustadt/Weinstraße 1987, S. 82-88.

dern“ insofern berechtigt sei, „als Dr. Becker auch nach religiösen Gesichtspunkten eine positive Einstellung zum Nationalsozialismus“ verlangen würde. Daraus geht hervor, daß zur Grundorientierung des BfC die klare Absage an den Darbyismus gehörte; damit hatte man aber aufgrund des politischen Drucks zumindest an einem Punkt sein gemeindliches Selbstverständnis verändert<sup>14</sup>. Dieser Vorgang läßt sich aber dann auch nicht mehr mit der Charakterisierung des BfC als einer rein äußeren Angelegenheit in Übereinstimmung bringen.

Resümierend kann gesagt werden, daß der BfC also eine scharf überwachte religiöse Gemeinschaft mit einem Reichsbeauftragten (später: Bundesbeauftragten) an der Spitze darstellte, dem persönlich die Erlaubnis zur neuen Organisation gegeben worden war, der aber auch für die politische Unbedenklichkeit der einzelnen Mitglieder verantwortlich zeichnete. Durch die Erklärung, die Becker im Mai 1937 in Elberfeld abgab, und die in der Gründungsphase von jedem mit der schriftlichen Beitrittserklärung ausdrücklich anerkannt wurde, bekundete Becker ausdrücklich seine Loyalität gegenüber dem NS-Staat.

Angemerkt sei noch, daß der BfC aber keine besonders privilegierte Religionsgemeinschaft darstellte. So erhielt man keine Körperschaftsrechte, ein Antrag zum Abhalten von sonntäglichen Kollekten wurde daher abgelehnt. Gottesdienstliche Sammlungen konnten die Brüdergemeinden erst nach der Vereinigung mit den Baptisten im BEFG wieder abhalten.

Wie fügte sich der BfC nun in den Rahmen der NS-Religionspolitik ein? Im SD wurde die Auffassung vertreten, daß „harmlose“ Sekten – lt. einer Aufgabenbeschreibung des Referats II 1134, d.h. also des zuständigen Sektenreferats im Sicherheitshauptamt – „zunächst ohne Bedenken bestehen bleiben“ könnten. Unter einer harmlosen Sekte verstand man eine Religionsgemeinschaft, die kein „Sammelbecken“ für Staatsfeinde darstellen würde, deren Veranstaltungen sich ‚streng im Rahmen der Pflege des kirchlichen Lebens‘ bewegten (d.h. also rein religiös waren) und in der die „politische oder kirchenpolitische Polemik“ (damit waren Bemühungen im Sinne der Bekennenden Kirche gemeint) abgelehnt wurde. Der BfC kann dann durchaus als Beispiel für eine „harmlose“ Sekte bezeichnet werden: Der Bund war errichtet worden, um seinen Mitgliedern die religiöse Betreuung zu ermöglichen; politische Betätigung war nur im Rahmen des NS-Staates erlaubt; gegenüber den kirchenpolitischen (Bekennende Kirche) Auseinandersetzungen hielt man auf Distanz; die politische Zuverlässigkeit der einzelnen Mitglieder war durch das Aufnahmeverfahren und nicht zuletzt durch den Reichsbeauftragten des BfC garantiert.

Was man letztlich von den Glaubensgemeinschaften erwartete, läßt sich an der Beantwortung einer Anfrage der Ordnungspolizei durch das zuständige Sektenreferat im SD-Hauptamt ablesen: Man wollte wissen, wie Beamte, die zu

14 Damit entsprach jetzt die offizielle Lehre der ‚Brüder‘ der bisher schon teilweise geübten Praxis.

einer Baptistengemeinde gehörten, behandelt werden sollten. In der Antwort hieß es, daß die Baptisten zwar eine religiöse Sekte wären, aber den NS-Staat anerkennen würden. Außerdem würde man die NSV und das WHW aktiv unterstützen. Von der CV vor dem Verbot hieß es dagegen, daß bei den 'Darbysten' – ähnlich wie bei den Bibelforschern – die Einstellung bestehen würde, eine Mitgliedschaft in der Deutschen Arbeitsfront abzulehnen.

Das macht klar, daß es nicht nur auf individuelle Verhaltensweisen gegenüber dem Regime ankam; diese waren – wie oben schon ausgeführt – auch bei vielen 'Brüdern' vorhanden. Von Bedeutung war aber letztlich, daß sich die Religionsgemeinschaft im ganzen eindeutig für den Staat aussprach.

Genau dies tat der zukünftige Reichsbeauftragte Becker bei der Gründungsversammlung des BfC am 30.5.37 in Anwesenheit von Vertretern der Gestapo, indem er sich mit aller Klarheit für den nationalsozialistischen Staat und den 'Führer' Hitler aussprach<sup>15</sup>.

Aber die Duldung dieser Sekten ist nur als eine vorläufige anzusehen. Schon Mitte der dreißiger Jahre hatte der Sektenreferent des SD formuliert, daß die „Zielrichtung der Sachbearbeitung“ in der „völlige[n] Zerschlagung und Vernichtung sämtlicher Sekten liegen“ würde.

Daß diese Absicht dann im Krieg konkrete Formen annahm, wird am Aktenvermerk einer Staatspolizeistelle deutlich. Es wurde im Hinblick auf eine bestimmte Religionsgemeinschaft zwar festgestellt, daß z.Z. noch keine Gründe für eine Auflösung der Sekte gegeben seien. Aber dann folgte die Bemerkung: „Es dürfte jedoch angebracht sein, die Sekte nach Kriegsbeendigung zur Auflösung zu bringen“.

Das Ende des nationalsozialistischen Staates 1945 vereitelte aber derartige Pläne.

Welches Resümee kann man nun ziehen? Wenn, wie dargestellt, der fast einheitliche Tenor der Literatur lautet, daß das Verbot der CV hauptsächlich durch ihre fehlende Organisation verursacht worden war, läßt sich diese Sicht von den staatlichen Quellen her nicht belegen. Die entscheidende Verbotsursache ergab sich wohl aus einem weltanschaulichen Konflikt heraus: der die CV beherrschende Darbyismus stellte eine Weltanschauung dar, die dem NS-Staat diametral entgegengesetzt war. Derartige Glaubensgemeinschaften konnten somit Sammelbecken für Staatsfeinde werden; außerdem gefährdeten sie die „Einheit und Geschlossenheit der Nation“ – so die Auffassung des SD.

Auch die Behauptung, der BfC seine eine rein äußere Angelegenheit gewesen, findet durch die Quellen keine Bestätigung. Politische Überwachung durch die Gestapo, der Zwang zur politischen Anpassung, die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit dem Regime und Veränderungen im religiösen Selbstverständnis

15 Vgl. Kretzer (Hg.), Quellen, S. 82-88 (S. 85 f).

(Distanzierung gegenüber dem Darbyismus) legen den Eindruck nahe, daß der BfC doch stärker in den NS-Staat eingebunden war, als man bisher annahm.

Diese, durch die staatlichen Quellen vermittelte Sichtweise, müßte in der Historiographie der deutschen Brüderbewegung zu entsprechenden Beurteilungen führen.

Über die Bedeutung der Brüderbewegung für den Staat auszuschließen, ist nicht nur auf individuelle Verhaltensweisen beschränkt, sondern muß auch die gesamte Bewegung im Blick nehmen. Von Bedeutung war aber letztlich, daß sich die Brüderbewegung im ganzen einordnen für den Staat aussprach.

Genau dies tat der zukünftige Reichsleiter Bockel bei der Einleitung der Versammlung des BfC am 30. 3. 37 in Anwesenheit von Vertretern der Gestapo. Neben ihm stand der nationalsozialistische Reichsleiter und Leiter der Brüderbewegung, Führer Hilber, auszusprechen.

Aber die Duldung dieser Sekte ist nur als eine vorläufige Angelegenheit zu betrachten. Die Sekte hat die Möglichkeit, sich zu vergrößern und die Macht zu vergrößern. In der „völligen“ Verklärung und Verleumdung sämtlicher Sekten liegen die Grundlagen der nationalsozialistischen Weltanschauung.

Daß diese Ansicht dann im März 1937 in der „Vollständigen“ Verleumdung einer „nationalsozialistischen Weltanschauung“ wurde, wird im Hinblick auf die politische Lage der Zeit gegeben sein. Aber dann folgte die Bannweisung. Die Sekte ist nicht mehr als eine „nationalsozialistische Weltanschauung“ zu betrachten.

Das Ende des nationalsozialistischen Staates 1945 veränderte aber die politische Lage nicht.

Welcher Romaner kann man nun zitiern? Wann, wie dargestellt, der lat. in der lateinischen Literatur, daß der Vorhof der CV handlungslos durch die fehlende Organisation verursacht worden war, läßt sich nicht von den staatlichen Quellen her nicht belegen. Die entsprechende Verleumdung wird sich wohl auf einen weltanschaulichen Konflikt beruhen, der die CV gegenüber dem Darbyismus stellte eine Weltanschauung dar, die dem NS-Staat diametral gegenübersteht war. Darunter: Glaubensgemeinschaften können somit nicht mehr als „nationalsozialistische Weltanschauung“ betrachtet werden; außerdem betrachteten sie die „nationalsozialistische Weltanschauung“ als „nationalsozialistische Weltanschauung“.

Auch die Behauptung, der BfC sei eine „nationalsozialistische Weltanschauung“ gewesen, findet durch die Quellen keine Bestätigung. Politische Überwachung durch die Gestapo, der Zweck zur politischen Anpassung, die Beziehung zur „nationalsozialistischen Weltanschauung“ und Verbindungen im nationalsozialistischen Lager sind nicht zu bestreiten.

## Buchbesprechungen

**Neuanfang in Münster**, Eingliederung von Flüchtlingen und Vertriebenen in Münster von 1945 bis heute. Dokumentation der Gesellschaft für Ostdeutsche Kulturarbeit in Münster e.V. Verantwortlich: Dr. Friedrich-Carl Schultze-Rhon-dorf. Münster 1966, Paperback, 406 S., DM 29, 80

Eine sorgfältige Dokumentation der Wanderbewegung seit 1944! Die Vorge-schichte schildert die Besiedlung des Ostens bis zum Baltikum und Rußland, die zur Bildung der „Neustämme“ wie Schlesier, Pommern und Preußen führte, die letzten Kriegsmonate mit der Flucht und der Vertreibung nach Kriegsende, die Ankunft der meist evangelischen Menschen im fast rein katholischen Münster-land. In mancher Hinsicht hatten die katholischen Neubürger es hier leichter.

Für uns wichtig ist die dadurch ausgelöste Veränderung der konfessionellen Situation. In einer evangelischen Diaspora entstanden neue Gemeinden mit zahl-reichen neuen Kirchen und kirchlichen Einrichtungen. „Evangelische Freikirchen blühen auf“, heißt ein Kapitel. Stellvertretend zugleich für die weiteren Freikir-chen wird die ältesten ortsansässige Gemeinde, die Evangelisch-Freikirchliche, vorgestellt. Monika Pfüznerreuter recherchierte dazu bei P. Manfred Bärenfänger und Dr. Friedhelm Pelzer.

● In dem mit Dokumenten, Karten und Bildern reichlich ausgestatteten Buch nehmen „Ostdeutsche Persönlichkeiten im öffentlichen Leben“ Münsters sowie „Deutsche Kulturlandschaften im Ostern und ihre Vertreter im Hochschulleben Münsters“ ein. Bereits 1969 konnte in Münster schon ein Heimatvertriebener Bürgermeister, ein anderer 1972 Oberbürgermeister werden!

Das Buch bemüht sich, möglichst viele Lebensbereiche zu schildern. Es do-kumentiert das Entstehen der Landsmannschaften und ihre kulturelle, auch geist-liche Bedeutung ebenso wie die Eingliederung der Neubürger in das Wirtschafts-leben und den beispielhaften Wiederaufbau einer Ruinenstadt mit Hilfe derer, die ihre Heimat verloren hatten.

Manfred Bärenfänger

*Matthias H. Rauert u. Annelie Kümpers-Greve: Van der Smissen.* Eine men-nonitische Familie vor dem Hintergrund der Geschichte Altonas und Schleswig-Holsteins. Texte und Dokumente, *NORD-Magazin, Studien zur Kulturgeschichte Norddeutschlands*, hg. von Annelie Kümpers-Greve. Bd. 1, Hamburg 1992, Ganzleinen, 274 S.

Als Herzog Alba in den spanischen Niederlanden mit Feuer und Schwert ge-gen alle voring, die von der alten Kirche abgefallen waren, flüchtete ein junger Taufgesinnter, Gysbert I. van der Smissen, von Brüssel nach Goch und weiter nach Haarlem, wird Kaufmann und Reeder. Ein Zweig seiner Familie zieht nach

Norddeutschland, Friedrichstadt und schließlich Altona und baut ein nach streng mennonitischer Ethik geführtes Wirtschaftsimperium auf, das für die Stadt Altona eine große Bedeutung erlangt. Der konservative Geist kann aber mit der wirtschaftlichen Entwicklung nicht mithalten: das Handelshaus zerfällt. Die späteren Glieder dieser 'Dynasti' finden in den geistlichen Dienst.

Hier wird Geschichtsbuchwissen an einer Familie lebendig, an der die Zeitströmungen nicht vorübergingen. Die Spaltung wegen eines Glaubensbekenntnisses der Amsterdamer Taufgesinnten in „Sonnisten“ und „Lammisten“ berührt auch die Altonaer Mennonitengemeinde. Sie erlebt die Abspaltung der „Sekte“ (S. 32) der „Dompelaars“, die durch Untertauchen taufte und die Fußwaschung vor dem Abendmahl übte. Die beiden in Spannung zu einander stehenden 'Brüder' Rationalismus und Pietismus sprengen die als 'Absonderung von der Welt' verstandene mennonitische Exklusivität. Der Pietismus weitet der Familie Van der Smissen den Blick für das größere Reich Gottes. Mit Lutheranern, Calvinisten, Herrnhutern, Methodisten und englischen Baptisten haben sie geistlichen Austausch. An der Gründung der Hamburg-Altonaer Bibelgesellschaft sind sie beteiligt (S. 95/96). Dabei wird aber auch nicht verschwiegen, daß der überkonfessionelle Pietismus für die verschiedenen Kirchen und Gemeinden nicht nur förderlich war (S. 79). Obwohl Zeitgenossen Onckens erwähnt werden, scheint sich aber das Entstehen der geistesverwandten Baptistengemeinde in Hamburg nicht bis zu den Mennoniten durchgesprochen zu haben. Waren die Auseinandersetzungen mit dem „Dompelaars“ noch zu lebendig?

Angesichts der sonst so betonten biblischen Lebensregeln macht eine Bemerkung fragend: „Die Arbeitszeit betrug etwa 15 Stunden pro Tag für Angestellte und Lehrlinge. Sonntags wurde nur vormittags gearbeitet.“ (S. 55). Auch von Schweizer Alttäufern ist bekannt, daß sie sich nicht an jedem Sonntag versammelten. Andererseits ist die Sabbat-Sonntagfrage auch in der Täufergeschichte nicht unbekannt. Aber auch Paulus hielt es für möglich, „alle Tage gleich“ zu halten (Rm 14, 5).

Aufschlußreich sind die Schlußkapitel, die durch die vielen Verwandtenehen durch die Generationen angeregt wurden: „Konnubium und Heiratszwang in der Mennonitengemeinde“ und „Stellung der Frau in der Gemeinde“.

Ein ebenso langer Anhang wie der Textteil enthält gut lesbar übertragene Zeitdokumente und einen vorzüglichen farbigen Bildteil. Das aufwendig gestaltete Buch leidet leider unter einigen Ungenauigkeiten: z.B. wanderte die Gruppe um John Smyth (S. 28), aus der die Baptistengemeinden entstanden, wegen der harten Verfolgung in England ins freiheitlichere Amsterdam aus – nicht umgekehrt! Beim Korrekturlesen wäre mehr Sorgfalt wünschenswert gewesen.

Wer noch mehr über die Hamburg-Altonaer Mennoniten-Gemeinde wissen möchte, sei auf den bei ihr erhältlichen Nachdruck verwiesen: Geschichte der Mennoniten-Gemeinde zu Hamburg und Altona von B.C. Roosen, 1886, unver-

änderter fotomechanischer Nachdruck. Hamburg 1990, 87 Seiten. Eine gute Ergänzung!

Manfred Bärenfänger

**Piet Visser: Spuren von Menno**, Das Bild von Menno Simons und den niederländischen Mennisten im Wandel. Kämpers-Verlag Hamburg-Altona 1996, 168 S., DM 64, 00

Dieser großformatige, repräsentative Bildband zum 500. Geburtsjahr Menno Simons erschien gleichzeitig in einer englischen und niederländischen Ausgabe.

In jeweils einer Doppelseite für den entsprechenden Abschnitt wird zunächst „Mennos Lebenschronik“ dargestellt. Der umfangreiche zweite Teil untersucht die verschiedenen Menno-Darstellungen. Die älteste ist der bekannte Stich von Christoffel Siche, Menno mit Krücke. Er entstand etwa 45 Jahre nach Mennos Tod. Es gibt also kein lebensechtes Bild von ihm! Zu Jubiläen wurden auch „Menno-Gags“ und T-Shirts produziert. Sie werden erwähnt, aber untersucht werden die „seriösen“ Bildnisse, die alle Deutungen seines Wesens und Werkes sind.

Dazu gehört auch die Darstellung täuferischen Lebens, der Frömmigkeit, aber auch die polemische Auseinandersetzung in Kunst und Literatur. Ein ausführliches Quellen-, Literatur- und Personenregister fehlt nicht. Angefügt ist eine „Tabula Gratulatorum“, in der auf sechs vierspaltig eng bedruckten Seiten Personen aus Deutschland, den Niederlanden, USA und aus Kanada ihre Verbundenheit mit Menno Simons, seinem Anliegen, Werk und Erbe bekunden.

Manfred Bärenfänger

**Markus Baum: Stein des Anstoßes**. Eberhard Arnold 1883-1935. Brendow Verlag Moers 1996, 351 S., kartoniert, DM 29, 80

Ein spannendes Buch über einen außergewöhnlichen Menschen! Markus Baum, Redakteur beim Evangeliums-Rundfunk, hat es nach jahrelangen sorgfältigen Recherchen über den Begründer der 'neuhutterischen' Bruderhöfe geschrieben.

Der Professorensohn Eberhard Arnold war im ersten Drittel unseres Jahrhunderts das, was man heute einen „Aussteiger“ nennt. Verständlich wird sein unbürgerliches, oft 'anstößiges' Leben nur auf dem Hintergrund der geistigen Auseinandersetzungen jener Zeit, für die es gewisse Parallelen Ende der sechziger Jahre gab. Wenige Stichworte mögen neugierig machen auf die Begegnung mit einem Menschen, der aus der „Freideutschen“ Jugendbewegung kam, seinen Idealismus behielt, sich aber im ersten Weltkrieg vom Patrioten zum Pazifisten wandelte, sich mit allen Strömungen seiner Zeit auseinandersetzte und dabei stets seinen eigenen Weg ging. Schon als Gymnasiast wurde er vom Neuen Testament zu entschiedener Christusbefolgung herausgefordert und fühlte sich zur Heilsarmee hingezogen. Als Theologiestudent soll er seine spätere Schwägerin aus adli-

gem Hause, die durch die Erweckungsbewegung auf die Tauffrage stieß, beraten. Zusammen mit ihrer Schwester, seiner Braut, suchen sie zu dritt eine Antwort. Als Eberhard sich schließlich von einem befreundeten Mediziner taufen läßt, kommt es zu einer Entfremdung von beiden Elternhäusern. Der Bruch mit der Landeskirche verhindert das kirchliche Examen. 1909 promoviert er in Erlangen *summa cum laude* über „Nietzsches religiöse Entwicklung und das Christentum“. Im Reisedienst der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung hält er Bibelstunden und Vorträge. Er, der keiner Gemeinde angehört, spricht im CVJM, in Landeskirchlicher Gemeinschaft, bei Baptisten und der Heilsarmee ebenso wie vor akademischem Publikum. Barth und Thurneysen, Bultmann, Gogarten, Dedo Müller, Günther Dehn, Paul Althaus sind Männer, mit denen er zusammentraf. Leonhard Ragaz prägte ihn, Karl Heim war ihm lebenslang freundschaftlich verbunden. Erstaunlich, welche „innerlichen“ Themen damals heute unvorstellbare Hörerscharen anzogen! „Innenland“ war zeitlebens *sein* Thema!

Arnold wurde Schriftleiter im Furche-Verlag. Als er den ‘urchristlichen Kommunismus’ entdeckt, geht er konsequent seinen Weg weiter, der zur Gründung des Rhönbruderhofes führt. Es fasziniert seine Anziehungskraft trotz der großen Armut. Die wirtschaftlichen Nöte und die Probleme des gemeinschaftlichen Lebens werden nicht verschwiegen. Für seine Gemeinschaft sucht er Anschluß an die fast schwärmerisch verehrten hutterischen Bruderhöfe in Amerika. Von ihnen läßt er sich noch einmal taufen, als „Diener am Wort“ ordinieren und nach Deutschland aussenden.

Das Dritte Reich führte zum Ende des Rhönbruderhofes. Es gelang, zuerst die Kinder vor dem „braunen“ Zugriff über die Schweiz auf den neu erworbenen „Almbruderhof“ Silum bei Triesenberg im Fürstentum Liechtenstein in Sicherheit zu bringen. Eberhard Arnold starb am 22. November 1935 bei einer Beinoperation wegen verschleppter Unfallfolgen.

Das Buch ist flüssig und spannend geschrieben. Wertvoll wäre ein etwas ausführlicheres Nachwort über den Fortgang der Bruderhofbewegung, die jetzt in Christoph Arnold, einem Enkel des Begründers, einen umsichtigen Ältesten hat, denn der Almbruderhof war ja auch nur eine Durchgangsstation. Die Vertreibung eines neuen Bruderhofes aus dem Westerwald bewegte vor wenigen Jahren die deutschen Medien. Die Bewegung lebt also und ist gewachsen, das Verhältnis zu den Althutterern aber ist nicht mehr ganz klar. Wir wüßten gern mehr darüber.

Manfred Bärenfänger

**Bernd Ott: Missionarische Gemeinde werden.** Der Weg der Evangelischen Täufergemeinden. Verlag ETG, CH-8610 Uster 1996, 332 S., Fr. 35, 00 – DM 40, 00

Der Studienleiter der mennonitischen Bibelschule Bienenberg (Schweiz) schildert das Werden und Sichwandeln der als ‘Neutäufer’ bekannten Evangelischen

Täufergemeinden und füllt damit eine Lücke nicht nur der schweizerischen Konfessionskunde aus. Weil der Verfasser seine eigenen Ursprünge in dieser Gemeindebewegung hat, kann er sie mit viel Sachkenntnis schildern.

Vorstudien schrieb er für 'Mennonitica Helvetica', das Bulletin des Schweizerischen Vereins für Täufergeschichte 1995. Allerdings erschien dieses Jahreshaft erst nach dem darin angekündigten Buch (Neues Licht auf die Entstehung der „Neutäufer“, Die Trennung der Neutäufer von den Alttäufem im Emmental im Lichte der schriftlichen Aufzeichnungen von Samuel Heinrich Fröhlich).

Die 'Neutäufer' gehen zurück auf Samuel Heinrich Fröhlich (4.7.1803-15.1.1857). Der von der rationalistischen Theologie geprägte Student erlebte durch die Christentumsgesellschaft eine radikale Umkehr. Drei Jahre wirkte er in seinem Heimatkanton Aargau als Pfarrverweser in Leutwil. In dieser Zeit bewegte ihn die Tauffrage. Ihretwegen wurde er aus dem Dienst der Reformierten Kirche entlassen und aus seinem Wohnort ausgewiesen. Durch die Genfer Erweckungsbewegung kam er in Verbindung mit der englischen Continental Society, für die er als freier Missionar in der Schweiz wirkte. Im Februar 1832 ließ er sich in Genf durch Besprengen taufen.

Seine Berichte an die Continental Society über seine Missionsreisen sind die wichtigsten Quellen für die Geschichte dieser Gemeinden. In seinem früheren Pfarrort Leutwil ließen sich Erweckte von ihm taufen. So entstand die erste Gemeinde. Bei den 'Alttäufem' im Emmental erhoffte er, Klarheit über ein freikirchliches Gemeindeverständnis zu bekommen. Er fand diese Überlebenden der Täufer aus der Reformationszeit, denen jede Missionsarbeit untersagt war, in erstarrter Gesetzlichkeit vor. Sein Besuch war nur kurz. Trotz seines guten Einvernehmens mit seinen Gastgebern mußte der ortsfremde Prediger auf behördlichen Druck weichen. Aber dieser einmalige Besuch hinterließ Spuren. In der mennonitischen Alttäufergemeinde gab es Kräfte, die mit dem geistlichen Zustand nicht zufrieden waren. Fröhlichs Besuch löste eine Auseinandersetzung aus, die dahin führte, daß es seitdem im Emmental zwei täuferische Gemeindebewegungen gibt.

In Fröhlichs Persönlichkeit lag es wohl begründet, daß er sich von allen erwecklichen Bewegungen seiner Zeit distanzierte, „ganz so, als ob seine Gemeinden allein das kleine Gärtlein wären, die Gott zu pflanzen begonnen hätte“ (S. 84). Er fiel in die Haltung, die er bei den Emmentalern verurteilt hatte!

Fröhlich mußte die Schweiz verlassen. Von Straßburg aus wirkte er im Elsaß und in Süddeutschland. Nach seinem Tode lebten seine Gemeinden in sich abgeschlossen, aller theologischen Bildung abhold. Die mangelhafte Verkündigung bereitete manche Not. Erst die großen Umwälzungen nach dem Zweiten Weltkrieg bewirkten einen geistlichen Aufbruch und innere und äußere Veränderung. Was Fröhlich einst von den 'Alttäufem' erwartete, erlebten jetzt seine geistlichen

Nachfahren: sie 'mauserten sich' zu einer evangelistisch-missionarischen Gemeindebewegung, die ihre neue Identität findet.

Der baptistische Rezensent liest das Buch mit wachem Interesse. Johann Gerhard Oncken, der Begründer des kontinentalen Baptismus, war ebenfalls Missionar der Continental Society. Es war die Zeit, als mancherorts sich geistliches Leben außerhalb der erstarrten Staatskirchen neue Wege suchte, oft mit viel Gähren, Suchen und Wandlungen. Die „Fröhlichianer“ fanden von der Besprengungstaufe zum Untertauchen und gingen so weit, nur die in ihren eigenen Gemeinden vollzogenen Taufen anzuerkennen. Sogar innerhalb ihres eigenen Kreises kam es zu 'Wiedertaufen'!

Fröhlich lehnte Darby und die „Versammlung“ wegen seiner „Unerkenntnis“ ab, obwohl er ihn selbst nicht kennengelernt hatte, nur seine Anhänger. Auch wenn Einzelheiten noch nicht erforscht sind, hängt die Entstehung der Baptistengemeinden in der Schweiz mit Taufgesinnten, die sich von Fröhlich getrennt hatten, zusammen. In Deutschland und im Elsaß kam Fröhlich mit Oncken in direkte Verbindung. Ihre Beziehung war von vorn herein belastet, weil Oncken Fröhlichs Besprengungstaufe 1847 bei ihrem Treffen in Straßburg beanstandete. An verschiedenen Orten taufte Oncken fröhlichianische Kreise noch einmal und machte sie zu Baptisten. „Fröhlich liess in der Folge an den Baptisten oder den Hamburgern, wie man sie nannte, nichts Gutes.“ Interessanterweise warf er „Oncken vor, dass er die Taufe zu wenig und das Abendmahl zu sehr betone.“ (S. 85). Abfällig äußerte sich Fröhlich auch über Tersteegen, Wesley, Zinzendorf und Arnold.

Hoffnungsvoll stimmt die Lektüre, weil sie eine Entwicklung beschreibt, die aus lehrmäßiger Exklusivität einen weiten Blick für Gottes größere Herrschaft bekommt, zu geistesverwandten Gemeinden führt und dadurch motiviert, „Missionarische Gemeinde [zu] werden“!

Manfred Bärenfänger

*Birgit Marchlowitz: Freikirchlicher Gemeindeaufbau.* Geschichtliche und empirische Untersuchung baptistischen Gemeindeverständnisses. Walter de Gruyter, Berlin/New York 1995, 350 S., DM 218, 00

Mit einer empirischen Untersuchung erfragt Birgit Marchlowitz das Leben und den Aufbau von drei Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in beiden Teilen Berlins. Manche Ergebnisse bestätigen die Erfahrung, die ein Gemeindepastor an den meisten Dienstorten macht. Gemeindeglieder werden in der Regel im Alter von zwölf bis sechzehn Jahren getauft. Den Anstoß dazu gibt die geistliche Atmosphäre des Elternhauses oder das Erleben von Evangelisationen oder Jugendfreizeiten. Ältere, die „von draußen“ kommen, finden häufiger durch persönliche Kontakte zum Taufentschluß. Für eine missionarisch gesinnte Gemeinde ist darum die Frage des Außenkontaktes ihrer Glieder wichtig.

Interessant sind die Antworten auf heute im Baptismus aktuelle Fragen. 53% lehnen auch ausnahmsweise die Aufnahme ohne Glaubenstaufe in die Gemeinde ab, 47% halten sie für möglich.

Nicht nur für die Verfasserin ist erstaunlich, „wie stark die Gemeindezucht insgesamt von der Gemeinde mitgetragen wird. 90% aller Befragten stimmten grundsätzlich für die Anwendung von Gemeindezucht. Interessanterweise stimmen Frauen (93%) sogar zu einem höheren Anteil für ihre Anwendung als Männer (85%)“ (S. 169). Mit dem Begriff „Gemeindezucht“ wird allerdings undefiniert gearbeitet. „Als eine Art Zaun um die Gemeinde“ (S. 142) sind Maßnahmen gemeint, die die Gemeinde beschließt, wenn Verfehlungen nicht eingesehen werden, das Gemeindeglied unbußfertig bleibt oder seinen Glauben verleugnet. Der Ausschluß aus der Gemeinde ist ihre härteste Form. Angesichts der heutigen Bedenken vieler Gemeinden, „Gemeindezucht“ – in welcher Form auch immer – anzuwenden, erstaunt dieser hohe Prozentsatz wirklich. Es wäre sicher besser gewesen, nach intensiverer und praktischer Seelsorge zu fragen.

Der Rezensent fragt sich, wann er wohl in irgendeiner Gemeinde unseres Bundes beim Abendmahl „lang ausgebreitete Sündenbekenntnisse während der Abendmahlseinsetzung“ (S. 103) gehört hat.

Die Erwartung an den Pastor, durch Hausbesuche das Gemeindeleben gesund zu fördern, ist nach wie vor vielen wichtiger, als „biblische Themen“ zu erarbeiten und „Schulungen“ durchzuführen (S. 168). Ebenso erstaunlich ist, daß „tendenziell im Osten eine liberalere Auffassung anzutreffen ist als im Westen“ (S. 175 f).

Die Arbeit hat aber auch erhebliche Schwachpunkte. Von den in drei Gemeinden ausgegebenen 500 Fragebogen sind nur 190 zurückgekommen, 38%! Bedenkt man, daß Peter Dienel für seine Dissertation „Die Freiwilligkeitskirche“ 1962 fünf Gemeinden, davon zwei an Universitätsorten und drei ‚Bergarbeitergemeinden‘ nahezu hundertprozentig erfragte (der Rezensent hat die Aktion damals in seiner Gemeinde begleitet!), fragt man sich nach dem Aussagewert dieser jüngsten Befragung mit zufällig zurückgegebenen Fragebogen. Sind die wenigen Antworten nur das Ventil eines Wunschdenkens?

„Die Studentenunruhen Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre berührten auch das Gemeindegeschehen. Auch hier fiel es der Gemeinde schwer, auf die Zeitströmungen einzugehen“ (S. 128). Das gilt nicht nur für die Westberliner Gemeinde Tempelhof!

Die Verfasserin schildert in ihrem ersten Drittel ihrer Arbeit die geschichtliche Entwicklung des Gemeindebundes. Dabei unterlaufen ihr unverzeihliche Ungenauigkeiten. Bei der Schilderung der baptistischen Wurzeln werden die „Generalbaptisten (General Baptists, M.B.) mit arminianischem Charakter“ zu Vertretern der „Allversöhnungslehre“, weil sie lehrten, daß das von Christus bewirkte Heil allen Menschen, nicht nur den Erwählten, angeboten wird (S. 9).

Deren Glaubensbekenntnis von 1609 spricht in Artikel 20 ausdrücklich von einer Verdammung der Ungläubigen!

1941 fand nicht „eine kurze Tagung in Gelsenkirchen“ statt, um den Zusammenschluß des Bundes freikirchlicher Christen mit dem Bund der Baptistengemeinden zu beschließen. „Die trotz des Krieges gut besuchte Bundesversammlung“ (G. Balders, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; Wuppertal 1984, S. 113) 1941 war die 30. (nicht 29. [S. 82]) und fand in Berlin-O. (Gubener Straße) statt! (Der Vater des Rezensenten bekam zur Teilnahme an dieser „Synode“ sogar Sonderurlaub von der Atlantikfront!).

Schwer tut sich die Verfasserin als Nachgeborene, im Denken ihrer Zeit Befangene, den Vätern und Vorvätern, die unter ganz anderen Zeitverhältnissen lebten, von ihnen geprägt und doch in ihnen „aufregend modern“ waren (‘Die Beleuchter’, Bundesjugendtreffen Recklinghausen, Mai 1961), gerecht zu werden. Vom zugegebenermaßen kurz und schnell nach dem Zusammenschluß der Bünde erstellten Glaubensbekenntnis schreibt sie: „Die 1944 herausgegebene Schrift konnte schon durch ihre ideologische Prägung der Nachkriegsgeneration kein Maßstab mehr sein“ (S. 79). Über das grammatische Problem, ob sich „schon durch ihre ideologische Prägung“ auf die Schrift von 1944 oder auf die Nachkriegsgeneration bezieht, muß der Leser selbst entscheiden. Der dankenswerterweise sehr umfangreiche Anhang von ungefähr einem Drittel des Buches enthält neben Protokollen von Bundesversammlungen eine Synopse und Wiedergaben von Glaubensbekenntnissen bis in die Gegenwart.

Bekenntnisse haben immer die jeweiligen ‘Zeitströmungen’ als Hintergrund. Sie machen Entwicklungen durch, die das Gemeindeleben prägen und wandeln, weil das ewige Evangelium von Jesus Christus jeweils ‘heute’ von der Gemeinde bezeugt, aber auch vor dem Herrn der Gemeinde verantwortet werden muß.

Manfred Bärenfänger

## **Bibliographie 1995 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)**

### **A. Bibliographien**

1. Bibliographie 1994 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). In: Freikirchenforschung 5 (1995), S. 188-209

### **B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke**

#### *Selbständige Veröffentlichungen*

2. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V. (ACK), Ausgabe 1995, 16 S.  
Selbstdarstellung der ACK, in der auch viele Freikirchen Mitglied sind, mit Adressen und statistischen Angaben zu Mitgliedskirchen, Gastmitgliedern, ständigen Beobachtern der ACK und regionalen Adressen
3. *Busch, Roger J.*: Einzug in die festen Burgen? Ein kritischer Versuch, die bekennenden Christen zu verstehen. 1995, 454 S.  
Die „bekennenden Christen“ sieht Busch als Protest-Christen, die sich in der Evangelischen Allianz und in der Bekenntnisbewegung 'Kein anderes Evangelium' gesammelt haben. Diese Dissertation der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau geht von einem Verständnis von Volkskirche aus, das alle ökumenische Arbeit in Frage stellt
4. *Holl, Adolf (Hg.)*: Die Ketzer. Hamburg 1994, 469 S.
5. *Kahle, Wilhelm*: Evangelische Freikirchen und freie Gemeinden im Russischen Reich, in der Sowjetunion und den Nachfolgestaaten. Ein kleines Lexikon der Gestalten, Geschehnisse und Begriffe. Gummersbach, Zollikon 1995, 187 S.
6. *Klöcker, Michael und Udo Tworuschka*: Religionen in Deutschland. Kirchen, Glaubensgemeinschaften, Sekten. München 1994 (Geschichte und Staat, 297), 200 S.  
Enthält auch Freikirchen (Konfessionelle, Mennoniten, BEFG, Quäker, Herrnhuter, EmK, Heilsarmee, StA, Pfingstler). Kleines Lexikon religiöser Grundbegriffe und Richtungen
7. *Vogler, Günter (Hg.)*: Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Weimar 1994, 553 S.

#### *Aufsätze, Artikel*

8. *Geldbach, Erich*: Deutschland als Ziel und Ausgangspunkt religiös bedingter Migration. Ein Überblick von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg. In: Freikirchen-Forschung 5 (1995), S. 1-21
9. *Strübend, Andrea*: Die Aufarbeitung der Geschichte der Freikirchen in Deutschland im 'Dritten Reich' unter besonderer Berücksichtigung ihrer

- Archive. In: Archivbericht der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg 5 (1995), S. 99-112
10. *Voigt, Karl Heinz*: Kirchliche Typologie von gestern auch für morgen? Anmerkungen zu einer Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses 'Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirchen'. In: Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie 1 (1995), S. 4-15

## C. Übergreifende Sachthemen

### *Selbständige Veröffentlichungen*

11. *Dziewas, Ralf*: Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozial-theologischer Perspektive. Münster 1995, 266 S. (Schriften des Institutes für Christl. Gesellschaftswiss. der Westf. Wilhelms-Universität 2)

### *Aufsätze, Artikel*

12. *Demandt, Johannes*: Artikel 'Systematische Theologie'. In: ELThG 3 (1994), S. 1952 f
13. *Geldbach, Erich*: Der 8. Mai 1945 und unsere Verantwortung heute. In: Die Gemeinde, Nr. 19 (7.5.1995), S. 4 f
14. *Geldbach, Erich*: Erinnern. In: Dienste in Israel. Nr. 54 (März 1995), S. 4
15. *Geldbach, Erich*: Die Ökumenismus-Enzyklika des Papstes. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 46 (1995), S. 54-57
16. *Geldbach, Erich*: Freikirchen und Demokratie. In: Die Freikirchen und ihr gesellschaftlicher Beitrag. Schriftenreihe der Vereinigung Ev. Freikirchen. Heft 1, Stuttgart 1995, S. 30-38
17. *Greschat, Martin*: Industrialisierung, Bergarbeiterschaft und Protestantismus. Anmerkungen zur Wirkung eines Frömmigkeitstyps des Pietismus. In: Ders., Protestanten in der Zeit. Kirche und Gesellschaft in Deutschland. Stuttgart 1994, S. 1-17  
Greschat untersucht die Entstehung der Freikirchen und Sekten im Ruhrgebiet des 19. Jahrhunderts aus der Sicht der Ev. Landeskirche
18. *Padberg, Lutz E.*: Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Glauben und Wissenschaft. In: Seelsorge auf dem Feld des Denkens. Festschrift für Sven Findeisen zum 65. Geburtstag. Hg. im Auftrag der Studienstiftung 'Kein anderes Evangelium' von Thorsten Dietz und Hans-Jürgen Peters. Marburg 1995, S. 45-54

19. *Padberg, Lutz E.*: Odin oder Christus? Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche. In: Archiv für Kulturgeschichte 77 (1995), S. 249-278.
20. *Padberg, Lutz E.*: 'Das wahre Gesetz der Geschichtsschreibung'. Zum interdisziplinären Ansatz der Geschichtswissenschaft. In: Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis. Reichweiten und Zukunftsperspektiven interdisziplinärer Forschung. Hg. v. Carsten Peter Thiede und Georg Masuch. Paderborn 1995, S. 159-177

## D. Einzelne Freikirchen

### Evangelisch-altreformierte Kirche

#### *Selbständige Veröffentlichungen*

#### *Aufsätze, Artikel*

21. *Beuker, Gerrit Jan*: Das Verhältnis der Ev.-altreformierten Kirche zu der sich im Werden befindenden Vereinigten Protestantischen Kirche und den Niederlanden und zur Ev.-reformierten Kirche. In: Der Grenzbote. Organ für die Ev.-altref. Kirche in Niedersachsen 105 (1995), S. 114 f
22. *Beuker, Gerrit Jan*: Gedenke. 150 Jahre Ev. altreformierte Kirche Emlichheim. In: Der Grenzbote 105 (1995), S. 11 f
23. *Bouws, Gerrit*: 150 Jahre Ev. altreformierte Kirche Emlichheim. In: Der Grenzbote 105 (1995), S. 12-16

### Evangelische Brüder-Unität

#### *Bibliographien, Archivwesen*

24. *Comenius-Bibliographie*. In: Comenius-Jahrbuch, im Auftrag der deutschen Comenius-Gesellschaft hg. v. Gerhard Michel. Bd. 3, Sankt Augustin 1995, S. 147-155
25. *Peucker, Paul Martin*: Bibliographische Übersicht der neuerschienenen Veröffentlichungen über die Brüdergemeine. In: Unitas Fratrum Heft 40, Königsfeld 1996, S. 147-158

#### *Selbständige Veröffentlichungen*

#### *Alte Brüderunität*

26. *Acta Comeniana* – Internationale Revue für Studien über J.A. Comenius und Ideengeschichte der Frühen Neuzeit. Bd. 11 (XXXV) Praha 1995
27. *Cauly, Olivier*: Comenius. Paris 1995  
Eine Biographie von Comenius

28. *Murphy, Daniel*: Comenius. A Critical Reassessment of His Life and Work. Dublin 1995
29. *Schaller, Klaus*: Chance für Europa. Jan Amos Comenius in unserer Zeit. Frankfurt 1995  
Neue Brüderunität
30. *Cranz, David*: Historie von Grönland, hg. v. Erich Beyreuther und Matthias Meyer (N.L.v. Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Reihe 2 Bd. 26, 1-2, 2 Bände, Hildesheim, Zürich, New York 1995 (Nachdruck der Ausgabe Barby 1765, mit einem Vorwort von Erich Beyreuther)  
Die erste großangelegte Missionsgeschichte der Brüdergemeine nach Zinzendorfs Tod von einem langjährigen Begleiter und Sekretär Zinzendorfs
31. *Die Herrnhuter Brüdergemeine*. Eine kurze Information. 3. überarbeitete Auflage. Bad Boll/Herrnhut 1995, 60 S.
32. *Koch, Siegfried*: Auf den Spuren Zinzendorfs. Eine Führung durch die Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine. Berthelsdorf 1995, 16 S.
33. *Pleve, I.R.*: Sarepta. Saratov 1995, 96 S. (russisch)
34. *Podmore, Colin John*: The Role of the Moravian Church in England: 1728-1760. Diss. phil. Oxford 1994  
Diese gründliche Dissertation eines Anglikaners über die Herrnhuter in England stellt die enge Verbindung mit den Anfängen des Methodismus und der Anglikanischen Kirche sowie die späteren Auseinandersetzungen aus den Quellen dar
35. *Wehrend, Anja*: Musikanschauung, Musikpraxis, Kantatenkomposition in der Herrnhuter Brüdergemeine. Frankfurt 1995 (Europäische Hochschulschriften 36), 569 S.
36. *Zeisberger, David*: Herrnhuter Indianermission in der Amerikanischen Revolution. Die Tagebücher von David Zeisberger von 1772 bis 1781, hg. von Hermann Wellenreuther und Carola Wessel. Berlin 1995, 661 S.  
Diese Edition der Tagebücher des wohl bekanntesten Herrnhuter Indianermissionars spiegelt die Besonderheit Herrnhutischer Empathie mit den Indianern und die mehrfachen tragischen Rückschläge in den Kriegswirren wider

#### Aufsätze, Artikel

##### Alte Brüderunität

37. *Beer, Jürgen*: Comenius' Panglottia und die Idee einer Universalsprache. In: Comenius-Jahrbuch 3 (1995), S. 129-140
38. *Caravolas, Jean*: Comenius in Ungarn (1650-1654). Die pansophische Schule von Sárospatak. In: Comenius-Jahrbuch 3 (1995), S. 19-31

39. *Frost, Ursula*: Artikel 'Comenius, Johann Amos'. In: LThK Bd. 2, S. 1270-1271
40. *Kostlán, Antonín*: Die Arianer in Böhmen vor dem Dreißigjährigen Krieg. Zur Verbreitung antitrinitarischer Ansichten in der böhmischen Gesellschaft am Vorabend der Rekatholisierung. In: Acta Comeniana 11 (1995), S. 89-119
41. *Mestán, Antonín*: Die Prinzipien der religiösen Toleranz bei Comenius. In: Comenius-Jahrbuch 3 (1995), S. 91-99
42. *Rieber, Arnulf*: Heilsgeschehen und Bildungsprozeß von Platon bis Comenius. In: Zeitschrift für Ganzheitsforschung 39 (II, 1995), S. 62-89
43. *Smolik, Josef*: Artikel 'Böhmische Brüder'. In: LThK Bd.2, S. 553-555
44. *Sturm, Erdmann*: Die Theologie des J.A. Comenius. In: Comenius-Jahrbuch 3 (1995), S. 9-18
45. *Voigt, Uwe*: Vom 'Labyrinth der Welt' zum 'Weg des Lichts'. Die Verbindung von Ganzheitsdenken und Geschichtsverständnis im Werk Jan Amos Komenskys. In: Ganzheitliches Denken. Festschrift für Arnulf Rieber zum 60. Geburtstag, hg. v. Erwin Schadel. Frankfurt 1995, S. 147-173
46. *Voigt, Uwe*: Friede als Ziel der Geschichte? Drei europäische Positionen: Augustinus – Comenius – Kant. In: H. Beck, G. Schmirber (Hg.), Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen. Frankfurt 1995, S. 157-177
- Neue Brüderunität
47. *Becker, Ludwig*: Das Kriegsende 1945 in Herrnhut. In: Unitas Fratrum 38 (1995), S. 7-30
48. *Boutier, Michel*: Artikel 'Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von'. In: Encyclopédie du protestantisme, hg. v. Pierre Gisel. Paris und Genf 1995, S. 1674-1675
49. *Doerfel, Marianne*: Die Zinzendorfs und ihr Verhältnis zur Freien Reichsstadt Nürnberg. Ein Beitrag zur frühen Geschichte der Brüdergemeine. In: Unitas Fratrum 37 (1995), S. 7-28
50. *Henkys, Jürgen*: Die Transformation der Pfingstweise „Nun bitten wir den Heiligen Geist“ bei Ludwig von Zinzendorf und in der Herrnhuter Brüdergemeine. In: Gemeinsame Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen 24 (1995), S. 45-55
51. *Meyer, Dietrich*: Zinzendorf und Herrnhut. In: Geschichte des Pietismus. Bd.2: Der Pietismus im 18. Jahrhundert, hg. von Martin Brecht und Klaus Deppermann. Göttingen 1995, S. 5-106

52. *Motel, Hans-Beat*: Artikel 'Brüderunität II. Die erneuerte Brüderunität'. In: LThK Bd. 2, S. 722
53. *Peucker, Paul M. und R.F. Polanen*: Evangelische Broedergemeente (Herrnhutters). In: *Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuidamerikaanse christenen in Nederland*, hg. v. J.A.B. Jongeneel u.a.. Zoetermeer 1996, S. 237-249
54. *Peucker, Paul*: Was las der Graf von Zinzendorf? Eine unbekannte Bücherliste aus dem Jahr 1758. In: *Unitas Fratrum* 38 (1995), S. 31-49
55. *Pietsch, Roland*: Artikel 'Zinzendorf'. In: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Bd 16, Paris 1994, S.1642-1646
56. *Robert, Daniel*: Moraves (Frères). In: *Encyclopédie du protestantisme*, hg. v. Pierre Gisel. Paris und Genf, 1995, S. 1043-1044
57. *Schmidt, Heinz*: Ein Lehrerleben in Königsfeld vor 100 Jahren. In: *Unitas Fratrum* 37 (1995), S. 55-67
58. *Schneider-Böklen, Elisabeth*: Henriette Luise von Hayn. In: *Der Herr hat Großes mir getan. Frauen im Gesangbuch*. Stuttgart 1995, S. 61-74
59. *Steele, Richard B.*: John Wesleys Synthesis of the Revival Practices of Jonathan Edwards, George Whitefield, Nicholas von Zinzendorf. In: *Wesleyan Theological Journal* 30 (1995), S. 154-172
60. *Weigelt, Horst*: Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine in Franken während des Alten Reiches. Burghardts Bericht von 1790 als Paradigma. In: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 64 (1995), S. 43-69
61. *Welschen, Johannes*: Die Bedeutung der surinamesischen Einwanderung in die Niederlande für die Europäisch-Festländische Brüder-Unität. In: *Freikirchen Forschung* 5 (1995), S. 169-187
62. *Zimmerling, Peter*: Glauben und Nach-Denken. Leben und Werk Nikolaus Ludwig von Zinzendorfs als Herausforderung an uns heute. In: *Gemeinsam unterwegs*. Zeitschrift des ev. Gnadauer Gemeinschaftsverbandes, Juni 1995, S. 4-9
63. *Zimmerling, Peter*: Seelsorge in der Gemeinschaft. Zinzendorf als Seelsorger. In: *Unitas Fratrum* 37 (1995), S. 29-41; auch in: *Theologische Beiträge* 26 (1995). S. 76-86
- 63.1 *Zimmerling, Peter*: Zinzendorf und die Brüdergemeine. Erneuerung in der Volkskirche. In: *Glaubend leben. Gerhard Ruhbach zum 60. Geburtstag*. Wuppertal, Zürich, Giessen, Basel 1994, S. 153-162

**Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden / Baptisten***Selbständige Veröffentlichungen*

64. *Beasley-Murray, Paul und Hans Guderian: Miteinander Gemeinde bauen. Ein anderer Weg, Kirche zu sein.* Wuppertal, Kassel 1995, 320 S.  
Allgemeinverständliche Darstellung baptistischer Gemeindelehre und -praxis mit Übersicht über neuere, meist deutschsprachige Veröffentlichungen zum Baptismus im Anhang, S. 317-320
65. *Bebildertes Verzeichnis der Mitglieder und Freunde der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Hamburg-Altona*, hg. von der Ev.-Freikirchlichen Gemeinde/Baptisten Hamburg-Altona. Mit einem Vorwort von Carsten Hokema. Hamburg 1995, 28 S.
66. *Ebeling, Rainer: Die Gestalt der Kirche. Kirche Jesu Christi zwischen Volks- und Freiwilligkeitskirche. D. Bonhoeffers Fragen nach Gestalt und Ort der Kirche im Verhältnis zu freikirchlicher Ekklesiologie.* Diss. theol. Zürich 1995
67. *Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Offenburg (Hg.): Gemeindejubiläum. 10 Jahre Grimmelshausenstr. 32. 40 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde (Baptisten) in Offenburg.* Offenburg 1995, 42 S.  
Enthält die Geschichte der Ortsgemeinde, Persönlichkeiten des Gemeindelebens (W. Bierich, H. Borkowski, F. Georg, W. Janßen), Statistik
68. *Beutel, Manfred und Norbert Groß: Wie Menschen Christen wurden und zur Gemeinde kamen. Eine repräsentative Umfrage im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.* Mai 1995
69. *Buchholz, Ernst u.a.: 40 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Grünewiese. 1. April 1955-1995.* Altena-Grünewiese 1995, 12 S.
70. *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland: Unser Christuszeugnis im Zusammenhang mit den anderen Kirchen.* Kassel 1955, 25 S.  
Eine Stellungnahme zum Vorwurf des Proselytismus und zu den zwischenkirchlichen Beziehungen
71. *25 Jahre Jesus-Center 1970-1995*, hg. vom Jesus-Center e.V.. Hamburg 1995, 35 S.  
Festschrift des überkonfessionellen, aber stark von Feikirchlern geprägten missionarisch-diakonischen Vereins mit Bericht über die Jesus-Festivals und Jesus-Zeitung
72. *50 Jahre Baptisten in Bremen-Lesum, 1945-1995.* Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Auferstehungskirche 1995, 33 S.
73. *75 Jahre Landheim Salem 1919-1994*, hg. v. Landheim Salem e.V. Asendorf 1994, 36 S.

74. *Löwen, Heinrich*: Russische Freikirchen. Die Geschichte der Evangeliumschrsten und Baptisten bis 1944. Bonn 1995, 215 S.
75. *Marchlowitz, Birgit*: Freikirchlicher Gemeindeaufbau. Geschichtliche und empirische Untersuchung baptistischen Gemeindeverständnisses. Berlin 1995, 360 S.
76. *Materne, Ulrich und Günter Balders (Hg.)*: Erlebt in der DDR. Berichte über den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Wuppertal und Kassel 1995, 408 S.
77. *Muttersbach, Peter*: Geschichte der Baptistengemeinde Schöningen mit der Vorgeschichte ab 1850. Festgabe zum 75-jährigen Jubiläum der Gemeindegründung von 1920. Schöningen 1995, 131 S.
78. *Rockel, Erhard und Harald Becker*: 150 Jahre Gemischter Chor der Oncken-Gemeinde 1845-1995. Hamburg I, 1995, 95 S.
79. *Stiegler, Stefan*: Geschichte und Geschichten zur Emeritierung von Klaus Fuhrmann und Christan Wolf, hg. vom Dozentenkollegium des Theologischen Seminars. Hamburg 1995, 64 S.
80. *Der Weg einer Freikirche im Zeitgeschehen 1895-1995*. Was wir glauben – wer wir waren – was wir sind. 100 Jahre Baptisten in Hertten, Ev. Freikirchliche Gemeinde Hoffnungskirche, Redaktion Reinhard Priebe. Hertten 1995, 163 S.

#### *Aufsätze, Artikel*

81. *Bresina, Christoph*: August Rauschenbusch, ein Wanderer zwischen zwei Kontinenten. In: Freikirchen-Forschung 5 (1995), S. 66-75
82. *Heinz, Daniel*: Artikel 'Smyth, John'. In: BBKL Bd. 10 (1995), Sp.708-711
83. *Jelten, Margarete*: Von deutschen Baptisten, die im 19. Jahrhundert auswanderten. In: Freikirchen-Forschung 5 (1995), S. 76-89
84. *Krug, Burkhard*: Artikel 'Spurgeon, Charles Haddon'. In: BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 1080
85. *Rockel, Erhard*: Verband Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden – Baptisten. In: Einheit der Christen in Hamburg. Berichte und Informationen aus der Ökumene, Nr.7 (Juni 1995), S. 2 f

#### **Evangelisch-methodistische Kirche**

##### *Selbständige Veröffentlichungen*

86. *Brose, Martin*: S.M.M., Zum Lob befreit, Charles Wesley und das Kirchenlied, Bd. 45 der Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, hg. v. der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evange-

- lich-methodistischen Kirche. 1997, 384 S.  
 Martin Brose, ausgewiesener Kenner der Materie, legt hier eine hymnologische Untersuchung von Charles Wesleys Texten und Melodien vor und stellt dabei auch die Beziehungen zu den deutschen Komponisten Johann Friedrich Lampe und G.F. Händel heraus. Das Buch enthält eine Anzahl Tabellen, z.B. über die Gesangbuchausgaben Wesleys und dessen in andere europäische Sprachen übersetzten Lieder (mit Fundorten)
87. *Bruns, Ahlerd Gerhard*: Lebenserinnerungen eines Predigers aus der Frühzeit des Methodismus in Deutschland und der Schweiz, mit einem Vorwort von Dr. Martin Wenz. Privatdruck, 145 S.  
 Eine autobiographische Rückschau eines methodistischen Predigers, der von 1833 bis 1925 lebte und dessen Heimat Oldenburg war
88. *Burkhard, Friedemann*: Near the Red Lion. Eine kirchengeschichtliche Untersuchung über die Anfänge der methodistischen Bewegung in Finchley East End (deutsch). Privatdruck 1992, 138 S. mit Register  
 Das Thema der Untersuchung widmet sich der Vorgeschichte des wesleyanischen Methodismus auf dem Kontinent (ab 1831 in Württemberg, später mit der methodistischen Kirche vereinigt). In Württemberg erfolgte der Beginn durch den Winnender Christoph Gottlob Müller (1785-1858), der nach England auswanderte, in Finchley East End in einer methodistischen Gemeinde wirkte und 1831 als erster Laien-Missionar nach Deutschland zurückkam
89. *Deutschmann, Stefan*: Mission und Diakonie im Herzen der Stadt. Von den Anfängen der Stadtmissionsarbeit und ihrer Entwicklung im britischen Methodismus. Heidelberg 1995 (Beiträge zur Diakoniewissenschaft N.F.40), 146 S.  
 Das Werk behandelt die Missionsmethoden des Begründers der „City Missions“, David Nasmith (1799-1839), und die Arbeit der Heilsarmee unter General William Booth (1829-1912) sowie das methodistische Konzept der „Central Missions“ seit 1885
90. *Kimbrough jr., Steven T. (Hg.)*: Methodism in Russia & the Baltic States, History and Renewal. Nashville TN, USA 1995, 253 S., mit Register  
 Im Zuge der Wiederaufnahme der teilweise früher von Deutschland aus geführten Mission in den baltischen Staaten und in den GUS-Staaten ist diese Darstellung der Geschichte ein wichtiger Beitrag für die Neufindung und Stabilisierung der Identität der Gemeinden innerhalb ihrer Länder. In 10 Kapiteln werden Geschichte und Gegenwart kurz dargestellt
91. *Lean, Garth*: John Wesley. Revolution der Herzen. 1995, 188 S.  
 Eine eindrucksvolle, volkstümliche Biographie des großen methodistischen Gemeindebauers, Evangelisten und Diakons, auf den sowohl die methodistischen Kirchen wie auch der Methodismus außerhalb dieser Kirchen zurückgehen
92. *Leßmann, Thomas und J.S. O'Malley*: Gesungenes Heil. Untersuchungen zum Einfluß der Heiligungsbewegung auf das methodistische Liedgut des

19. Jahrhunderts am Beispiel von Gottlob Fuehle und Ernst Gebhardt.  
Stuttgart 1994

*Aufsätze, Artikel*

93. *Brose, Martin E.*: Wer übersetzte Charles Wesleys Lied „Jesus, lover of my soul“? In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK, März 1995, Heft 1, S. 14-15
94. *Rieger, Jörg*: Spiritualität der Befreiung? John Wesleys Sorge für die Armen und die Gnadenmittel. In: Theologie für die Praxis 21 (1995), H. 1, S. 17-35
95. *Rowe, Kenneth E.*: Die Ordination von Frauen – Erste Runde: Anna Oliver und die Generalkonferenz von 1880. In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK, März 1995, Heft 1, S. 3-13  
Der Artikel behandelt die ersten Bemühungen um die Frauenordination innerhalb der bischöflichen Methodistenkirche
96. *Streiff, Patrick Ph.*: Enthusiastische Phänomene im Umfeld des Methodismus. In: Theologie für die Praxis 21 (1995), Heft 2, S. 63-84  
Behandelt Phänomene des 17. und 18. Jahrhunderts in Frankreich, Deutschland und England
97. *Streiff, Patrick Ph.*: Wie ‘methodistisch’ war die Erweckung in der französischsprachigen Schweiz? In: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der EmK. Stuttgart 1995, Heft 2, S. 30-56
98. *Streiff, Patrick*: Der Methodismus bis 1784/1791. In: Geschichte des Pietismus. Bd. 2: Der Pietismus im 18. Jahrhundert. Hg. v. Martin Brecht und Klaus Deppermann. Göttingen 1995, 617-665  
Streiff zeigt hier im Rahmen der Geschichte des Pietismus die Entstehung und erste Ausbreitung der methodistischen Bewegung unter John und Charles Wesley bis zur Kirchenbildung in Amerika (1784) und John Wesleys Tod in England (1791)
99. *Voigt, Karl Heinz*: Aus westlicher Sicht. Ein Beitrag zur Aufarbeitung unserer gemeinsamen Geschichte in Ost und West, EmK-Forum Heft 2, 1995, 30 S.  
Es handelt sich hier um den Beitrag aus der Freikirchen Forschung 1994, der jedoch ergänzt ist um die „Frage der Regelüberprüfung von Konferenz-Mitgliedern (der EmK) durch die ‘Gauck-Behörde‘“
100. *Voigt, Karl Heinz*: Das Bremer ‘Traktathaus’ – Zentrum der Schriftenmission. In: Mitarbeiter, Zeitschrift für Verkündigung und Dienst, Nr. 4 (Okt.1995), S. 8-11  
Das „Traktathaus“ ist das erste methodistische Verlagshaus in Deutschland

101. *Voigt, Karl Heinz*: DCSV – ein Kürzel für missionarische Studentennarbeit. In: Wort und Weg 1995, Nr. 32, S. 5  
100 Jahre Deutsche Christliche Studenten-Vereinigung (DCSV), an der die Freikirchen früher intensiv beteiligt waren
102. *Voigt, Karl Heinz*: Die Bedeutung der Auswanderung für die Ausbreitung der methodistischen Kirchen in Deutschland. In: Freikirchen Forschung 5 (1995), S. 22-46, auch in: MITTEILUNGEN der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Heft 2 (1995), S. 3-29  
Hier wird an zwei konkreten Beispielen dargestellt, daß die methodistischen Kirchen eine Rückwirkung deutscher Auswanderung insbesondere nach Amerika sind
103. *Voigt, Karl Heinz*: Die methodistische Kirche vor der Ost-West-Frage, Kirchenleitendes Handeln – Beobachtungen aus den sechziger Jahren. In: Freikirchen Forschung 4 (1994), S. 36-51.
104. *Voigt, Karl Heinz*: Franz Hildebrandt, ein Freund Bonhoeffers, Lutheraner – Methodist – Presbyterianer (zum 10. Todestag). In: Der Methodist, Wien 1995, Heft 5, S. 12 f  
Gedenkartikel über den Autor der Studie „From Luther to Wesley“ (1951)
105. *Voigt, Karl Heinz*: Gemeinde aus 'Glaubenden und Suchenden'. Wer kann nach methodistischem Verständnis zur Gemeinde gehören? In: Mitarbeiten, Zeitschrift für Verkündigung und Dienst, Nr. 3 (Juli 1995), S. 10-13
106. *Voigt, Karl Heinz*: Kirchliche Typologien von gestern auch für morgen? oder: Wer ist eine reformatorische Kirche? Anmerkungen zur Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA): Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirchen. In: Theologisches Gespräch, Freikirchliche Beiträge zur Theologie 1 (1995), S. 4-15  
Ein kritischer Beitrag zur ökumenischen DÖSTA-Studie
107. *Voigt, Karl Heinz*: Lutheraner, Methodist, Presbyterianer. 10. Todestag des Bonhoeffer-Freundes Franz Hildebrandt. In: epd für die Kirchliche Presse Nr. 44 (1.11.1995), S. 23 f; gekürzt auch in: Wort und Weg Nr. 47 (1995), S. 6
108. *Voigt, Karl Heinz*: Scharpff, Paulus, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 5-9
109. *Voigt, Karl Heinz*: Schempp, Johannes d. Ä., BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 142-144
110. *Voigt, Karl Heinz*: Schempp, Johannes d.J., BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 144-147
111. *Voigt, Karl Heinz*: Schlümbach, Friedrich von, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 306-314

112. Voigt, Karl Heinz: Schmidt, Paul, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 473-476
113. Voigt, Karl Heinz: Schnatz, Johann Philipp, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 523-526
114. Voigt, Karl Heinz: Schneck, Wilhelm K., BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 526-529
115. Voigt, Karl Heinz: Scholz, Ernst, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 679-682
116. Voigt, Karl Heinz: Scholz, Luise, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 748-751
117. Voigt, Karl Heinz: Schuler, Gottlob, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 1111 f
118. Voigt, Karl Heinz: Schütz, Wilhelm, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 1098-1100
119. Voigt, Karl Heinz: Schwarz, Wilhelm, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 1175-1179
120. Voigt, Karl Heinz: Schweikher, Marie, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 1190 f
121. Voigt, Karl Heinz: Schweikher, Paul, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 1191-1195
122. Voigt, Karl Heinz: Seybert, John, BBKL Bd. 9 (1995), Sp. 1534-1537
123. Voigt, Karl Heinz: Sigg, Ferdinand, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 263-266
124. Voigt, Karl Heinz: Simpson, Matthew, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 489-493
125. Voigt, Karl Heinz: Smith, Hannah Whitall, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 690-692
126. Voigt, Karl Heinz: Smith, Robert Pearsall, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 696-704
127. Voigt, Karl Heinz: Somerville, Neil Alexander, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 769-772
128. Voigt, Karl Heinz: Sommer, J. Karl (Carl) Ernst, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 772-776
129. Voigt, Karl Heinz: Sommer, Johann Jakob, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 777 f
130. Voigt, Karl Heinz: Sommer, Johann Wilhelm Ernst, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 778-785
131. Voigt, Karl Heinz: Spörri, Theophil, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 1048-1052
132. Voigt, Karl Heinz: Spreng, Samuel Peter, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 1071
133. Voigt, Karl Heinz: Stamm, John Samuel, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 1141
134. Voigt, Karl Heinz: Stevens, Abel, BBKL Bd. 10 (1995), Sp. 1438 f
135. Weyer, Michel: Johann Gottlieb Burckhardt und seine Zeit, die Umstände seiner Veröffentlichung und die Wirkungsgeschichte. In: Johann Gottlieb Burckhardt: Vollständige Geschichte der Methodisten in England. Stuttgart 1995 (Faksimile der Ausgabe Nürnberg 1795), S. 5-64

Dieser Beitrag zum Methodismus-Bild des ev. Deutschland im 18. Jahrhundert zeigt, wie ein deutscher, spätpietistischer Theologe den englischen Methodismus instrumentalisiert, um auf seine eigene lutherische Kirche einzuwirken

136. *Weyer, Michel*: John Wesley. In: Christian Möller (Hg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Bd. 2, Göttingen 1995, S. 317-336

## Freie evangelische Gemeinden

### *Selbständige Veröffentlichung*

137. *Dietrich, Wolfgang und Heinz-Adolf Ritter (Hg.)*: Freie evangelische Gemeinden vor und nach der Mauer. Rückblick – Einsicht – Hoffnung. Witten 1995 (Standpunkte. Christsein heute 1/2), 194 S.
138. *Erdlenbruch, Ernst Wilhelm*: Freie evangelische Gemeinden: Was wir glauben, wie wir entstanden sind, wie wir arbeiten ... und wohin gehen wir?. 6. Aufl. Witten 1995, 72 S., 5 Bildseiten
139. *Jung, August*: Vom Kampf der Väter. Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert. Dokumente aus Freien evangelischen Gemeinden und kirchlichen wie freikirchlichen Gemeinschaften. Witten 1995 (Geschichte und Theologie der Freien ev. Gemeinden, Bd. 5.1), 303 S.

### *Aufsätze, Artikel*

140. *Demandt, Johannes*: Kirchen in Gemeinschaft? Wachsende Gemeinschaft aller Glaubenden! Anmerkungen aus dem Bund Freier evangelischer Gemeinden zu einer ökumenischen Studie zu Fragen der Ekklesiologie. In: Theologisches Gespräch 1/95, S. 15-23

## Heilsarmee

### *Selbständige Veröffentlichungen*

141. *Fischer, Dankmar und Renate*: St. Pauli-Geschichte. 5. Aufl. Wuppertal 1992, 135 S.  
Betrifft die Arbeit der Heilsarmee in Hamburg

### *Aufsätze, Artikel*

142. *Öczerkes, Manuel*: Soldateska Gottes: Niemand nimmt die Heilsarmee ernst – zu Unrecht. In: Hamburger Rundschau Nr. 39(17.9.1992), S. 7

**Mennoniten** *siehe auch Täuferturn**Selbständige Veröffentlichungen*

143. *Arnold, J. Heinrich*: Leben in der Nachfolge. Auszüge aus Briefen, Ansprachen und Schriften des Begründers des Rhön-Bruderhofs, von seinem Sohn herausgegeben. Brendow 1995?, 304 S.
144. *Dyck, Peter und Elfrieda*: Auferstanden aus Ruinen. Übersetzung aus dem Englischen von Horst Gerlach. Weierhof 1995  
Berichtsband über 75 Jahre Mennonite Central Committee, dem mennonitischen Hilfswerk, durch das zunächst den notleidenden rußländischen Mennoniten nach der sowjetischen Revolution geholfen wurde und das nach dem Zweiten Weltkrieg Hilfsgüter verteilte
145. *Froese, Wolfgang (Hg.)*: Sie kamen als Fremde. Die Mennoniten in Krefeld von den Anfängen bis zur Gegenwart. Krefeld 1995 (Krefelder Studien 8), 388 S.  
In Verbindung mit der Mennonitengemeinde Krefeld vom Stadtarchiv Krefeld herausgegebene Gemeindegeschichte (7 Beiträge) mit Inventarverzeichnis des Krefelder Gemeindearchivs und ausführlichem Namensregister
146. *Klassen, Peter P.*: Die rußlanddeutschen Mennoniten in Brasilien. Band 1: Witmarsum am Rio Alto Krael und Anhagen auf dem Stoltz-Plateau in Santa Catarina. Weierhof 1995, 490 S.  
Die konfliktgeladene Geschichte mennonitischer Einwanderer am Ende der 1920er Jahre
147. *Loewen, Harry*: Keine bleibende Stadt. Hamburg 1995  
Geschichten mennonitischen Lebens vom 16. bis 20. Jahrhundert aus Deutschland, Kanada, USA, Rußland und Paraguay, die der Professor für Mennonitische Studien an der Universität Winnipeg gesammelt hat
148. *Rauert, Matthias H. und Annelie Kümpers-Greve*: Van der Smissen. Eine mennonitische Familie vor dem Hintergrund der Geschichte Altonas und Schleswig-Holsteins. Texte und Dokumente. Hamburg 1992 (Studien zur Kulturgeschichte Norddeutschlands 1), 274 S.

*Aufsätze, Artikel*

149. *Baecher, Robert*: 'Sieur' Adolphe Schmidt. In: Souvenance Anabaptiste 14 (1995), S. 29-54
150. *Davis, Richard*: Swiss and German Mennonite Immigrants from the Palatinate, 1704-1717. In: Mennonite Family History 1 (1994), S. 9-16

## Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

### *Selbständige Veröffentlichungen*

151. *Schöne, Jobst (Hg.): Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK). Groß-Oesingen 1995*  
Neubearbeitung der kurzgefaßten Selbstdarstellung
152. *Uecker, Konrad (Hg.): Kirche auf festem Glaubensgrund. Fast alles über die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche. 2. Aufl. Groß-Oesingen 1995*  
Neufassung der ausführlichen Selbstdarstellung zu den Themen: Gottesdienst, Bibel, Bekenntnis, Kirchengemeinschaft, Theologische Ausbildung, Seelsorge, Gemeindeleben, Kirchlicher Unterricht, Mission, „Lutherische Stunde“, „Lutherische Laien-Liga“, Diakonie, Kirche und Gesellschaft, Geschichte der SELK, Rechtsform u.a.

### *Aufsätze, Artikel*

153. *Huss, Hans Siegfried: „Was heißt lutherisch?“ Zum Gedenken an Hermann Sasse (\*17. Juli 1895). In: LKW 42 (1995), S. 71-92*

## Siebenten-Tags-Adventisten

### *Selbständige Veröffentlichungen*

154. *Bruinsma, Reinder: Seventh-day Adventist Attitudes Toward Roman Catholicism 1844-1965. Berrien Springs 1994*  
Basiert auf einer Dissertation, die in London angenommen wurde
155. *Habada, Patricia und Rebecca Frost Brillhart (Hg): The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women. Langley Park 1995*  
Von mehreren Befürwortern der Frauenordination geschrieben
156. *Hasel, Gerhard F.: Die biblische Zungenrede und die heutige Glossolie. Lüneburg 1995, 214 S.*  
Exegetisch phänomenologische Analyse der modernen Glossolie aus adventistischer Sicht
157. *Koranteng-Pipim, Samuel: Searching the Scriptures: Woman's Ordination and the Call to Biblical Fidelity. Berrien Springs 1995*  
Eine kritische Auseinandersetzung mit der inneradventistischen Diskussion um die Frage der Ordination der Frau zum Predigtamt, von einem Gegner der Frauenordination geschrieben
158. *Pfeiffer, Baldur Ed.: Die Adventisten und Hamburg: von der Ortsgemeinde zur internationalen Bewegung. Frankfurt/Main 1992 (Archiv für internationale Adventgeschichte 4), 161 S.*
159. *Pöhler, Rolf J.: Change in Seventh-day Adventist Theology. A Study of the Problem of Doctrinal Development. Th.D. Dissertation. Berrien Springs*

1995, 590 S.

Die Dissertation befaßt sich mit Wandel und Kontinuität adventistischer Theologie und vertritt dabei einen revisionistischen Ansatz

160. *Timm, Alberto Ronald*: The Sanctuary and the Three Angel's Messages, 1844-1863. Integrating Factors in the Development of Seventh-day Adventist Doctrine. Ph.D. Dissertation, Berrien Springs 1995, 525 S.

Die Studie zeigt das adventistische Heiligtumsverständnis und die Drei-Engels-Botschaft, die die entstehenden adventistischen Lehren geprägt haben

161. *Zackrison, Edwin*: In the Loins of Adam. A Historical Study of Original Sin in Adventist Theology. La Sierra 1995

Beruhet auf einer Ph.D. Dissertation, die das Thema Erbsünde historisch-theologisch im adventistischen Kontext untersucht

162. *Zuricher, Jean*: Le Christ Manifeste en Chair. Cent cinquante années de christologie adventiste 1844-1994. Collognes-sous-Saleve 1995/96, 255 S.

Umfassende Studie über die Entwicklung des adventistischen Christologieverständnisses von 1844 bis zur Gegenwart

#### Aufsätze, Artikel

163. *Hasel, Frank M.*: Zungenrede und Adventgeschichte. In: Gerhard F. Hasel: Die biblische Zungenrede s.o., S. 189-214

Erste umfassende historische Darstellung und Auseinandersetzung mit dem Phänomen Zungenrede aus adventgeschichtlicher Sicht für die Zeit 1847-1995

164. *Patrick, Arthur N.*: Are Adventists Evangelical? In: Ministry: International Journal for Pastors Bd. 86/2 (Febr. 1995), S. 14-17

Zeigt die inhaltliche Verwandtschaft zwischen Adventisten und Evangelikalen

#### Quäker

##### Selbständige Veröffentlichungen

165. *Aufbruch in die Neue Welt*. Auswanderer aus Bad Pyrmont und Umgebung. Hg. von der Volkshochschule Bad Oeynhausen. Bad Oeynhausen 1993 (Schriftenreihe der Volkshochschule), 95 S.

166. *Schmid, F.C.E.*: Ursprung, Fortgang und Verfassung der Quäkergemeinde zu Pyrmont. Faksimile der Ausgabe von 1805. 1994, 78 S.

#### Täuferturn

##### Selbständige Veröffentlichungen

167. *Baumgartner, Mira*: Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation. Zürich 1993

168. *Boyd, Stephen B.*: Pilgram Marpeck. His Life and Social Theology. Mainz 1992 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte 147), 200 S.
169. *Goertz, Hans-Jürgen*: Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen. Göttingen 1995, 140 S.  
Der Verfasser betont die Spannung zwischen Anpassung an die Normen der Mehrheit und deren Verweigerung
170. „... möchten verbrennet werden“. Ausgrenzung und Gewalt gegen Ketzer, Juden, Hexen auch in der hessischen Geschichte. Ausstellung der hessischen Staatsarchive. Darmstadt 1994, 58 S.  
Enthält auch Material gegen die Täufer mit guten Quellenhinweisen.
171. *Lohse, Bernhard*: Müntzer in neuer Sicht. Müntzer im Licht der neueren Forschung und die Frage nach dem Ansatz seiner Theologie. Hamburg 1991 (Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften ev. Hamburg. Berichte aus den Sitzungen 9, H. 2), 117 S.
172. *Packull, Werner O.*: Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation. Baltimore and London 1995
173. *Snyder, Arnold*: Anabaptist History and Theology. An Introduction. Ontario/Canada 1995
174. *Wenger, J.C.*: Die Täuferbewegung. Eine kurze Einführung in ihre Geschichte und Lehre, bearb. und ergänzt von Manfred Bärenfänger. Wuppertal und Kassel, 3. Aufl. 1955, 176 S.
175. *White, Gary*: The Anabaptist Writings of David Joris, 1535-1543. Translated and edited. Scottdale 1994 (Classics of the Radical Reformation 7)

#### Aufsätze, Artikel

176. *Boyd, Stephen B.*: Pilgram Marpeck. In: Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, hg. v. André Séguenny. Baden-Baden, Bouxwiller 1995, S. 33-74
177. *Evans Best, Jane*: Anabaptist Families from Canton Zurich to Lancaster County, 1633 to 1729. A Tour. In: Pennsylvania Mennonite Heritage 4 (1994), S. 16-23
178. *Hofer, Roland E.*: Täufer im 17. Jahrhundert. Herrschaftsdurchdringung und untertäniger Widerstand in der Frühen Neuzeit. In: Schaffhauser Beiträge zur Geschichte 71 (1994), S. 97-118
179. *Jecker, Hanspeter*: Die mißglückte Verhaftung Jacob Ammanns im Bernbiet (1694). In: Pennsylvania Mennonite Heritage 18 (1995)

180. *Knottnerus, Otto S.*: 'Gijlieden / die aen alle wateren zaeyt'. Doperse immigranten in het Noordduitse Kustgebiet (1500-1700). In: Doopsgezinde Bijdragen, nieuwe reeks, nummer 20 (1994), S. 11-60
181. *Oyer, John S.*: Das Echo nordamerikanischer Mennoniten auf die Kritik am 'täuferischen Leitbild'. In: Mennonitische Geschichtsblätter 52 (1995), S. 15-23
182. *Rommel, Ludwig*: Eine falsche Müntzerquelle. In: Mühlhäuser Beiträge, hg. v. Mühlhäuser Museen in Zusammenarbeit mit dem Mühlhäuser Geschichts- und Denkmalpflegeverein, H. 18, S. 51-58
183. *Stayer, James M.*: Sächsischer Radikalismus und Schweizer Täuferturn. Die Wiederkehr des Verdrängten. In: Wegscheiden der Reformation. Weimar 1994, S. 151-178.
184. *Stayer, James M.*: Kontroversen der Forschung. In: Mennonitische Geschichtsblätter 52 (1995), S. 151 ff
185. *Wagner, Roland*: The Exodus of Anabaptists from the Canton Zurich to Alsace. A case Study of the Landis Family. In: Pennsylvania Mennonite Heritage 2 (1995), S. 2-15
186. *Weber, Rudolf*: Von Zofinger Täufern. In: Zofinger Neujahrsblatt 80 (1995), S. 101-116

## E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

### Evangelikalismus und protestantischer Fundamentalismus

#### *Selbständige Veröffentlichungen*

187. *Huth, Werner*: Flucht in die Gewißheit. Fundamentalismus und Moderne. München 1995
188. *Jahrbuch Mission 1995*. Fundamentalismus – verstehen und mit ihm umgehen, hg. vom Verband evangelischer Missionskonferenzen. Hamburg 1995, 268 S.  
Enthält folgende Beiträge:
189. *Gottfried Künzelen*: Sind nicht die Fundamentalismen der anderen das Problem, sondern die womöglich auch fundamentalistische Moderne selbst? (S.1-10)  
Überblick zum Themenkreis Fundamentalismus als kulturübergreifendem Antimodernismus
190. *Thomas Meyer*: Fundamentalismus und moderne Gesellschaft (S. 11-18)  
Meyer sieht im F. eine zwangsläufige Begleiterscheinung der Moderne, die als militante Antibewegung nicht lebensfähig ist
191. *Geiko Müller-Fahrenholz*: Wenn die Seele den Halt verliert (S. 19-30)  
Auf dem Hintergrund lateinamerikanischer Beispiele werden Verelendung und Entwurzelung als Voraussetzung einer starken Ausbreitung des F. gesehen

192. *Dietrich Wiederkehr*: Katholischer Fundamentalismus: Diagnose und Therapie (S. 31-44)
193. *Martin Stöhr*: Identität und Leben. Zur fundamentalistischen Versuchung der protestantischen Kirchen (S. 45-55)
194. *Helmut Grimmshann*: Die Bibel zum Reden bringen oder über die Bibel reden? Über naiven und gewollten Fundamentalismus (S. 56-63)  
Der Autor verdeutlicht die Unterscheidung an Beispielen der Zentralafrikanischen Republik
195. *Michael Traber*: Krise der Kommunikation des Heils Gottes? (S. 70-83)  
Der langjährige Redakteur der Fachzeitschrift *Medie Development* der Weltvereinigung für Christliche Kommunikation in London macht sich Gedanken über die Möglichkeiten eines weltweiten elektronischen Mediennetzes der evangelikalen Christenheit
196. *Giancarlo Collet*: Fundamentalistische Mission – Missionarischer Fundamentalismus. Ein Beitrag zur theologischen Selbstbestimmung (S. 84-99)
197. *Kenneth Cragg*: Mit dem Evangelium betraut. Über die Kennlichkeit der Botschaft des Evangeliums in heutiger Zeit (S. 100-113)
198. *Felix Wilfred*: Interkulturelle Begegnung statt Inkulturation. Prolegomena zum Verstehen von Begegnungen zwischen Kultur und christlichem Evangelium (S. 114-133)
199. *Jürgen Moltmann*: Das Reich Gottes in der modernen Welt: Jenseits von Modernismus und Fundamentalismus (S. 144-159)
200. *Schnabel, Eckhard J.*: Sind Evangelikale Fundamentalisten? Wuppertal und Zürich 1995, 90 S:
201. *Zankapfel Bibel*. Eine Bibel – viele Zugänge. Ein theologisches Gespräch. Hg. im Auftrag der Theol. Kommission des Schweizerischen Ev. Kirchenbundes von Ulrich Luz. Zürich 2. Aufl. 1993  
Darin vor allem: *Ernst Lerle*: Bibeltreue. Ein fundamentalistischer Zugang zur Bibel (S. 39-54) und *Ulrich Luz*: Sind die verschiedenen 'Zugangswege' zur Bibel unvereinbar? (S. 120-138)

## Glaubensmissionen

### *Selbständige Veröffentlichungen*

202. *Elbers, Veronika*: Der Beitrag evangelischer Missionare aus Indonesien zur Weltmission. Theol. Dissertation Heverlee, Leuven 1995, 214 S.  
Die Arbeit beschreibt die Geschichte und gegenwärtige Tätigkeit von Indonesiern in der Weltmission außerhalb Indonesiens. Sie zeigt die enge Beziehung der Missionsbewegung zur indonesischen Erweckung, aber auch die wichtige Rolle, die westliche Missionare, besonders aus dem WEC International, in dieser Entwicklung spielten. Die indonesischen Missionare gehören weitgehend den Glaubensmissionen an
203. *Padberg, Lutz E.*: Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert. Stuttgart 1995, 419 S.
204. *Wagner, Elisabeth*: Bei uns ist alles ganz anders. Handbuch für Ehefrauen in der Mission. Bonn 1995

*Aufsätze, Artikel*

205. *Fiedler, Klaus*: The Post-Classical Missions and Churches in Africa – Identity and Challenge to Missiological Research., In: *Missionalelia* 23:1 (April 1995), S. 92-107  
Der Beitrag informiert über den Pluralismus der nach-klassischen Missionen und Kirchen in Afrika, die auf die Erweckung von 1830 (Restorationist Revival) zurückgehen
206. *Fiedler, Klaus*: The 'Smaller' Churches and Big Government. In: Mattembo S. Nzunda and Kenneth R. Ross, *Church, Law and Political Transition in Malawi 1992-1994*. Gweru 1995, S. 153-170  
Der Artikel beschreibt den Beitrag der evangelikal (Frei-)Kirchen in Malawi zum politischen und sozialen Wandlungs- und Demokratisierungsprozess, der durch den Fastenbrief der katholischen Bischöfe 1992 eingeleitet wurde, unter besonderer Berücksichtigung der Baptisten und Adventisten
207. *Fiedler, Klaus*: For the Sake of Christian Marriage, Abolish Church Weddings. In: *Religion in Malawi, 1995*, S. 22-27  
Eine Fallstudie zum christlichen, afrikanischen und westlichen Konzept von Heirat in einigen der Glaubensmissionen in Zaire
208. *Fiedler, Klaus*: Klaus Müller und Christof Sauer: Index Evangelikale Missiologie und AfM- Statistik 1985-1994. In: *Evangelikale Missiologie 1995*. S. 1-12
209. *Müller, Klaus W.*: Bilanz und Plan. In: *Auftrag, Weg und Ziel des AfeM. Zum 10-jährigen Jubiläum des AfeM. 1995*, S. 12-20, 35-42
210. *Schmidt, Norbert*: Mission, Identität und Strategie. Die Missionsgesellschaft aus der Perspektive des Missionsfeldes. In: *Evangelikale Missiologie 1995*, S. 72-78

**Pfingstbewegung und charismatische Erneuerung***Selbständige Veröffentlichungen*

211. *Benz, Martin*: Wenn der Geist fällt. Das ungewöhnliche Wirken des Heiligen Geistes – einst und jetzt. Mit einem Anhang von Martin Bühlmann. Metzinger 1995, 205 S.  
1. Teil: Bibelstudium zu den mit dem „Toronto-Segen“ assoziierten Phänomenen; 2. Teil: kirchengeschichtliche Vergleiche (Theresa von Avila bis Evan Roberts und die Erweckung in Wales); 3. Teil: seelsorgerische Konsequenzen
212. *Challenger*. Information von TC-Deutschland e.V. – Christliche Jugend- und Suchtkrankenhilfe. 25 Jahre TEEN CHALLENGE in Deutschland. Hg. von Teen Challenge in Deutschland e.V. München 1995, 16 S.  
Jubiläumsausgabe 1995 der Zeitschrift 'Challenger' mit Selbstdarstellung des pfingstlichen Werkes TC und seiner Einrichtungen in Deutschland

213. *Der Heilige Geist – sein Wesen und Wirken*. Themenheft Nr. 55 (Juni 1995) der Zeitschrift 'Der Auftrag. Eine christliche Lehrzeitschrift', hg. v. Jugend mit einer Mission. Hurlach  
Versuch, den aktuellen „Toronto-Segen“ vielseitig zu beleuchten – u. a. mit exegetischen und kirchengeschichtlichen Beiträgen
214. *Erweckung*. Themenheft des C-Magazin, Nr. 31 (1/95), hg. v. der Gemeinschaft Immanuel Ravensburg e.V., der Nathanael Gemeinschaft Hamburg und dem Evangelisationszentrum Salzburg.  
Feature dieser Ausgabe ist der "Toronto-Segen" - aus der Sicht der kath.-charismatischen Erneuerung
215. *Geistbewegt und bibeltreu*. Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen – Herausforderung für die traditionellen Kirchen. Hamburg 1995 (Studienheft Weltmission heute Nr. 19, hg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland [EMW]), 108 S.
216. *Großmann, Siegfried*: Weht der Geist, wo wir wollen? Der „Toronto-Segen“ und der Weg der charismatischen Bewegung. Wuppertal/Kassel 1995, 176 S.  
Eine kritische, teilweise polemische Auseinandersetzung
217. *Hörster, Gerhard*: Manifestationen des Geistes. 'Charismatische' und biblische Heilsvorstellungen. Witten 1995, 111 S.  
Überblick über die Geschichte der Pfingstbewegung, der 'charismatischen Bewegung' und die Auseinandersetzung der Gemeinschaftsbewegung und der Freikirchen mit derselben. Dokumentationsteil
218. *Masuch, Herbert*: Charismatisch – pro und contra? Ein offenes Wort zur lähmenden Kontroverse. Metzingen 1995, 221 S.  
2. Bd. der Trilogie „Lebens-Reformation“. Masuch gründete 1994 die „Initiative BE“, die zur Überwindung der „Berliner Erklärung“ beitragen sollte
219. *Sandru, Tandafir*: Biserica Crestină: Evolutie si Spiritualitate. Bukarest 1995, 285 S.  
Historie der rumänischen Christenheit unter starker Berücksichtigung der Pfingstbewegung – besonders während des „totalitären Regimes“ und der „Revolution“ 1989. Sandru, Direktor des Institutului Theologic Pentecostal in Bukarest hat mindestens neun umfangreiche Schriften und viele Artikel über die Geschichte und Theologie der Pfingstkirche in Rumänien veröffentlicht.
220. *Tibusek, Jürgen*: Gottes umwerfender Segen: Der Toronto-Segen. Eine Orinetierung. Gießen/Basel 1995  
Eine kritische Stellungnahme des Wiedenester Bibellehrers.

221. *Ulonska, Reinhold*: Der Dienst der Frau im Licht der Bibel. Hamburg 1995, 79 S.  
Obwohl Ulonska 1995 noch Präses des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden war, ist dieses Buch nicht im eigenen BFP-Verlag erschienen
222. *Ulonska, Reinhold*: Gott hat gesetzt ... Auftrag und Aufgabe der charismatischen Ämter. Erzhausen 1995, 156 S.  
Allgemeine Einführung, danach detaillierte Abhandlung nach Eph 4,11
223. *Williams, Rodman J.*: Systematische Theologie aus charismatischer Sicht. Band I, Wuppertal 1995 (Übersetzung von: *Renewal Theology I*. Grand Rapids 1988), 305 S.  
Behandelt die Loci Gotteserkenntnis, Gott, Trinität, Schöpfung, Vorsehung, Wunder, Engel. Erste umfassende System. Theol. eines Charismatikers; wird in den USA bereits als Lehrbuch in theol. Ausbildungsstätten und Gemeinden verwendet
224. *Zu auffallenden körperlichen Phänomenen im Zusammenhang mit geistlichen Vorgängen*. Eine theologische Orientierung, hg. vom Theologischen Ausschuß der Charismatischen Erneuerung in der Katholischen Kirche. o.J. (wohl 1995!)

#### Aufsätze, Artikel

225. *Bially, Gerhard*: Nüchterne Trunkenheit. In: *Charisma* 92 (1995), S. 3-5  
Ausgehend von dem umstrittenen „Toronto-Segen“ werden a) der ntl. Befund v.  $\nu_{\phi\omega}$  gesichtet, b) 2 Kor 5, 13 mit atl. Geisterfahrungen in Bezug gesetzt und c) Phänomene aus der Mystik, die in etwa dem „Toronto-Segen“ entsprechen, angeführt.
226. *Gammons, Peter*: Zur Taufe im Heiligen Geist führen. In: *C-Magazin* (2/95), Ravensburg, S. 42 f  
Das Proprium der Charismatischen Erneuerung in 8 Punkten kurz erläutert
227. *Zopfi, Jakob*: Von Jerusalem in alle Welt ... 17. Weltpfingstkonferenz, 11.-14. September in Jerusalem. In: *Wort & Geist* (11/95), Monatszeitschrift pfingstlicher Gemeinden. Erzhausen, S. 9-11
228. *Idea-Dokumentation (10/95)*: Gottes Geist oder Gotteslästerung? Die Diskussion um den Toronto-Segen verschärft sich.

## Autoren

Arnold, J. Heinrich 143

Baecher, Robert 149

Balders, Günter 76

Baumgartner, Mira 167

Beasley-Murray, Paul 64

Becker, Harald 78

–, Ludwig 47

Beer, Jürgen 37

Benz, Martin 211

Beuker, Gerrit Jan 21-22

Beutel, Manfred 68

Bially, Gerhard 225

Boutier, Michel 48

Bouws, Gerrit 23

Boyd, Stephen B. 168, 176

Bresina, Christoph 81

Brose, Martin 86, 93

Bruinsma, Reinder 154

Bruns, Ahlerd Gerhard 87

Buchholz, Ernst 69

Burkhard, Friedemann 88

Busch, Roger J. 3

Caravolas, Jean 38

Cauly, Olivier 27

Collet, Giancarlo 196

Cragg, Kenneth 197

Cranz, David 30

Davis, Richard 150

Demandt, Johannes 12, 140

Deutschmann, Stefan 89

Dietrich, Wolfgang 137

Doerfel, Marianne 49

Dyck, Elfrieda 144

–, Peter 144

Dziewas, Ralf 11

Ebeling, Rainer 66

Elbers, Veronika 202

Erdlenbruch, Ernst Wilhelm 138

Evans Best, Jane 177

Fiedler, Klaus 205-208

Fischer, Dankmar 141

–, Renate 141

Froese, Wolfgang 145

Frost, Ursula 39

Frost Brillhart, Rebecca 155

Gammons, Peter 226

Geldbach, Erich 8, 13-16

Goertz, Hans-Jürgen 169

Greschat, Martin 17

Grimmsmann, Helmut 194

Groß, Norbert 68

Großmann, Siegfried 216

Guderian, Hans 64

Habada, Patricia 155

Hasel, Frank M. 163

–, Gerhard F. 156

Heinz, Daniel 82

Henkys, Jürgen 50

Hörster, Gerhard 217

Hofer, Roland E. 178

Holl, Adolf 4

Huss, Hans Siegfried 153

Huth, Werner 187

Jecker, Hanspeter 179

Jelten, Margarete 83

Jung, August 139

Kahle, Wilhelm 5

Kimbrough jr., Steven T. 90

Klassen, Peter P. 146

Klöcker, Michael 6

Knottnerus, Otto S. 180

Koch, Siegfried 32

Koranteng-Pipim, Samuel 157

Kostlán, Antonín 40

Krug, Burkhard 84

Kümpers-Greve, Annelie 148

Künzelen, Gottfried 189

Lean, Garth 91

Leßmann, Thomas 92

Loewen, Harry 147

- Löwen, Heinrich 74  
 Lohse, Bernhard 171
- Marchlowitz, Birgit** 75  
 Masuch, Herbert 218  
 Materne, Ulrich 76  
 Mestán, Antonín 41  
 Meyer, Dietrich 51  
 –, Thomas 190  
 Moltmann, Jürgen 199  
 Motel, Hans-Beat 52  
 Müller, Klaus W. 209  
 Müller-Fahrenholz, Geiko 191  
 Murphy, Daniel 28  
 Muttersbach, Peter 77
- O'Malley, J.S.** 92  
 Öczerkes, Manuel 142  
 Oyer, John S. 181
- Packull, Werner O.** 172  
 Padberg, Lutz E. 18-20, 203  
 Patrick, Arthur N. 164  
 Peucker, Paul Martin 25, 53-54  
 Pfeiffer, Baldur Ed. 158  
 Pietsch, Roland 55  
 Plevé, I.R. 33  
 Pöhler, Rolf J. 159  
 Podmore, Colin John 34  
 Polanen, R.F. 53
- Rauert, Matthias H.** 148  
 Rieber, Arnulf 42  
 Rieger, Jörg 94  
 Ritter, Heinz-Adolf 137  
 Robert, Daniel 56  
 Rockel, Erhard 78, 85  
 Rommel, Ludwig 182  
 Rowe, Kenneth E. 95
- Sandru, Tandafir** 219  
 Schaller, Klaus 29  
 Schmid, F.C.E. 166  
 Schmidt, Heinz 57  
 –, Norbert 210
- Schnabel, Eckhard J. 200  
 Schneider-Böcklen, Elisabeth 58  
 Schöne, Jobst 151  
 Smolik, Josef 43  
 Snyder, Arnold 173  
 Stayer, James M. 183-184  
 Steele, Richard B. 59  
 Stiegler, Stefan 79  
 Stöhr, Martin 193  
 Streiff, Patrick Ph. 96-98  
 Strübind, Andrea 9  
 Sturm, Erdmann 44
- Tibusek, Jürgen** 220  
 Timm, Alberto Ronald 160  
 Traber, Michael 195  
 Tworuschka, Udo 6
- Uecker, Konrad** 152  
 Ulonska, Reinhold 221-222
- Vogler, Günter** 7  
 Voigt, Karl Heinz 10, 99-134  
 Voigt, Uwe 45-46
- Wagner, Elisabeth** 204  
 –, Roland 185  
 Weber, Rudolf 186  
 Wehrend, Anja 35  
 Weigelt, Horst 60  
 Welschen, Johannes 61  
 Wenger, J.C. 174  
 Weyer, Michel 135-136  
 White, Gary 175  
 Wiederkehr, Dietrich 192  
 Wilfred, Felix, 198  
 Williams, Rodman J. 223
- Zackrison, Edwin** 161  
 Zeisberger, David 36  
 Zimmerling, Peter 62-63  
 Zopfi, Jakob 227  
 Zuricher, Jean 162

## Vereinsmitteilungen

Der Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie e.V. wurde 1990 von Fach- und Laienhistorikern mehrerer Freikirchen in Verbindung mit dem Seminar für Neue Kirchen- und Theologiegeschichte an der Ev.-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität gegründet. Zur Zeit gehören ihm 170 Einzelmitglieder und 19 korporative (Kirchen, Gemeinden, Gemeindebünde und Ausbildungsstätten) aus 23 Konfessionen in 11 Ländern an.

Der Verein führt in Verbindung mit seinen Jahresversammlungen Symposien durch und lädt zu zusätzlichen Seminaren ein, die von Arbeitsgruppen des Vereins durchgeführt werden. Zu allen Veranstaltungen des Vereins sind an der Thematik Interessierte als Gäste willkommen.

Das vorliegende Heft enthält die Referate, die auf der Jahrestagung in Münster vom 26. bis 27. April 1996 zum Thema „Die Rezeption der Reformation durch die Freikirchen“ gehalten wurden.

In Historischen Seminaren vom 3. bis 5. November 1995 in der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel und vom 8. bis 10. November 1996 in Friedrichroda (Thüringen) wurde an Basis- und Bekenntnistexten einzelner Freikirchen gearbeitet, die zu einem konfessionskundlichen Arbeitsbuch zusammengestellt werden.

Das nächste Jahresheft wird die Vorträge der Jahresversammlung in der Theologischen Hochschule der Siebenten-Tags-Adventisten in Friedensau vom 17. bis 19. April 1997 zum Thema „Die Freikirchen zwischen Bildungsfeindlichkeit und Bildungsbegeisterung“ enthalten.

Vorbereitet werden die *Jahresversammlung* vom 23. bis 26. April 1998 in Münster mit einem Symposium in Verbindung mit den Jubiläumsveranstaltungen zum 350. Jahrestag des Westfälischen Friedens von Münster und Osnabrück: „Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit“ und das *Historische Seminar* vom 24. bis 26. September 1998 im Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen. Das Arbeitsthema „Freikirchen“ wird sich mit rechtlichen, geschichtlichen und typologischen Fragen befassen.

Das Herbstseminar 1997 vom 23. bis 26. Oktober im Internationalen Baptistischen Theologischen Seminar Prag beschäftigt sich mit der 'Oral History', der Befragung von Zeitzeugen, und praktiziert sie an der s.Zt. umstrittenen Prager 'Christlichen Friedenskonferenz'. Referate über die Böhmisches Reformation machen mit der Spiritualität des Landes vertraut.

Eine ständige Arbeitsgruppe bemüht sich, die Geschichte der Freikirchen in der DDR von 1945 bis 1990 aufzuarbeiten.

Eine zweite Arbeitsgruppe hilft beim Aufbau freikirchlicher Archive und der Auswertung der Archivalien durch Benutzer. Dafür wurden Mustersatzungen erarbeitet, die die gesetzlichen Grundlagen der Archivarbeit berücksichtigen. Sie wurden den Mitgliedskirchen zugesandt, die sie ihren speziellen Bedürfnissen entsprechend überarbeiten. Die Mustersatzungen können bei der Geschäftsstelle des VefGT angefordert werden.

Im Aufbau begriffen ist eine Forschungsstelle mit einschlägiger Bibliothek in Münster. Mitglieder und Interessierte sind gebeten, mit Hinweisen und Gaben, eventuell aus Nachlässen, dabei zu helfen.

Jeder, der Interesse an den Zielen und Aufgaben des Vereins hat, kann Mitglied werden. Der Jahresbeitrag beträgt zur Zeit:

für Einzelpersonen in den alten Bundesländern:	45, – DM
für Einzelpersonen in den neuen Bundesländern:	20, –DM
für Studenten:	15, – DM
für Körperschaften und Firmen:	100, – DM

Höhere Beiträge und Spenden für den Verein sind willkommen und steuerlich absetzbar. Mitgliederbeiträge und Spenden werden erbeten auf das Konto 19901 bei der Stadtparkasse Münster (BLZ 400 501 50). Bei Einlösung von Schecks aus dem Ausland zieht die Bank eine Gebühr von ca. 9, – DM ab. Darum empfehlen wir, Beträge direkt auf das Konto zu überweisen oder bei Zusendung von Schecks die Einzugsgebühr zu berücksichtigen.

Anfragen, Beitrittserklärungen und Bestellung einzelner Hefte FREIKIRCHENFORSCHUNG sind zu richten an den Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster, Postfach 410 153, 48065 Münster, Tel.: 02534/5206

Auslieferung: Geschäftsführer Pastor Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8, 48161 Münster. An diese Anschrift werden auch Beiträge, Tausch- und Besprechungsexemplare erbeten.

FREIKIRCHENFORSCHUNG Nr. 6 (1996), Herausgegeben im Auftrag des Vereins zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster e.V.

Für die einzelnen Beiträge sind nach Form und Inhalt die Verfasser selbst verantwortlich.



## SAATKORN EDITION

### König von Babylon Babylon die Große Babylons Erben

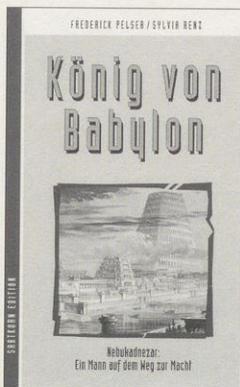
#### Spannende Romantrilogie von Sylvia Renz und Frederick Pelser

Nebukadnezar ist ein Mann, der seine ganze Kraft in das Wohlergehen seines aufblühenden Landes investiert. Doch dann begegnet ihm seine große Liebe, die nicht in das politische Kalkül der Mächtigen dieser Zeit passt. So muss sich Nebukadnezar nicht nur gegen äußere Feinde, sondern auch gegen innere Widerstände zur Wehr setzen.

Dennoch gelingt es ihm, Babylon zu einer der bedeutendsten Städte zu machen.

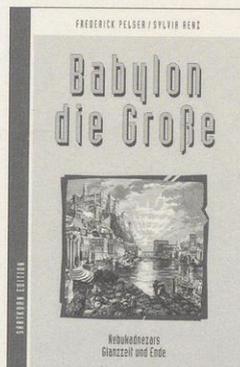
Nebukadnezar genießt sein Ansehen und seine Macht – und beginnt, sich maßlos zu überschätzen. Das bleibt nicht ohne Folgen. Am eigenen Leib muss er erfahren, dass nur der wirklich groß ist, der sich selbst besiegt.

Nach seinem unerwarteten Tod versuchen seine Söhne, das Werk ihres Vaters fortzuführen. Gleichzeitig steigt im fernen Osten ein kleiner Vasallenkönig zu ungeahnter Größe auf: Kyros, der eine Zeit lang am babylonischen Hof lebte, die viel versprechende Heirat mit der medischen Prinzessin Asparsi ausschlug und sich stattdessen in eine jüdische Prinzessin verliebte. Wird es ihm gelingen, das Erbe Babylons anzutreten?



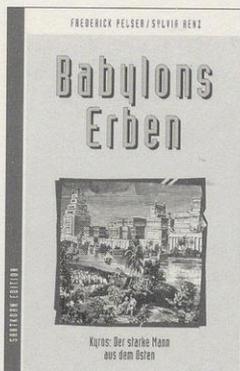
#### König von Babylon

Bestell-Nr. 1529  
Pb, 352 Seiten  
13,3 x 20,8 cm  
DM 29,80  
öS 218,—/sFr 27,50



#### Babylon die Große

Bestell-Nr. 1533  
Pb, 192 Seiten  
13,3 x 20,8 cm  
DM 21,80  
öS 159,—/sFr 20,00



#### Babylons Erben

Bestell-Nr. 1538  
Pb, 280 Seiten  
13,3 x 20,8 cm  
DM 29,80  
öS 218,—/sFr 27,50

**Saatkorn-Verlag GmbH**  
**Lüner Rennbahn 16, 21339 Lüneburg**  
**Telefon 0 41 31/985-02, Telefax 0 41 31/985-500**